



**REVISTA
LIBERTAÇÃO-
LIBERACIÓN**

REVISTA LIBERTAÇÃO-LIBERACIÓN

REVISTA DE FILOSOFIA DO IFIL

INSTITUTO DE FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO (IFIL)

2025

INSTITUTO DE FILOSOFIA DA LIBERTAÇÃO (IFIL)

O IFIL é uma associação civil sem fins lucrativos com a finalidade de promover a reflexão filosófica com ênfase à filosofia da libertação, o fomento à economia popular solidária, à educação popular, ao papel da filosofia na educação básica, através do ensino, graduação, pós-graduação, ensino à distância, pesquisa, extensão e diálogo interdisciplinar com outras áreas de estudos que se interessem por temas ligados à práxis de libertação.

A origem do IFIL remonta a inúmeras atividades de estudo e pesquisa em temas de Filosofia da Libertação realizadas na década de 80, em Curitiba. Com o acúmulo de práticas e articulações entre pessoas e grupos organizados, o IFIL foi fundado no dia 2 de dezembro de 1995 com a presença de lideranças de movimentos populares, professores e estudantes de diversas áreas do conhecimento.

Rua XV de Novembro, 362 Cj 802 - Centro.

CEP 80020-310 - Curitiba / PR - Brasil

E-mail: info@ifil.org Site: www.ifil.org

Editorial: Por que a Libertação ainda é Nossa “bússola”?

Ao resgatarmos o manifesto "Definições", escrito sob a urgência das lutas latino-americanas de décadas passadas, trazido na publicação impressa da revista em 1989, poderíamos cair no erro de lê-lo como um documento de arquivo. No entanto, o que vemos é o oposto: as palavras do Centro de Estudos de Filosofia Latino-Americana (CEFLA) ecoam hoje com uma precisão quase profética.

Retomar a revista Libertação-Liberación não é um exercício de nostalgia, mas um ato de sobrevivência intelectual e política.

O texto original nos falava de uma "questão teórico-prática" que perpassava o continente. Hoje, essa ferida permanece aberta, mas com novas camadas de complexidade. Se outrora a libertação se opunha a regimes ditatoriais clássicos, hoje ela se torna um antídoto contra o neoliberalismo imperante, que transformou a vida em mercadoria e as pessoas em indivíduos, isoladas, "empresárias de si mesmas", exauridas, doentes, cansadas....

A recente experiência global da pandemia do coronavírus não foi apenas uma crise sanitária; foi um divisor de águas existencial. Ela desnudou a fragilidade de nossa civilização e escancarou a desigualdade: enquanto alguns se protegiam, outros eram forçados a escolher entre o vírus e a fome. O "pensamento libertador" torna-se, agora, uma ferramenta fundamental para curar as cicatrizes de um tempo que nos roubou o luto, o abraço e o sentido de comunidade.

Assistimos, com perplexidade, ao avanço global de forças de extrema-direita que se alimentam do medo e do ressentimento. Esses movimentos tentam sequestrar o conceito de "liberdade" para justificar o ódio e a exclusão. Diante disso, a "crítica que gera o aprofundamento reflexivo" citada em nosso texto fundador é uma de nossas principais tarefas. É preciso reafirmar que toda libertação possível é comunitária, pluridisciplinar, ética, política, econômica, estética...decolonial, feminista, antirracista, pluriétnica...contra qualquer opressão, exclusão, domínio possíveis...

Fiel ao seu núcleo filosófico, a retomada de Libertação-Liberación mantém suas páginas abertas à Teologia, Sociologia, Economia e a todas as humanidades. Como dizia o texto das "Definições", impresso na primeira revista, buscamos uma interdisciplinaridade que não seja apenas teórica, mas que alcance a "consistência exigida pelo compromisso-responsabilidade".

Nesta nova etapa, convidamos você a não apenas ler, mas a participar deste debate. A América Latina continua sendo o laboratório de uma nova esperança global e interplanetária. Que este espaço continue sendo a voz de quem se recusa a aceitar o mundo como ele nos é imposto.

Estes primeiros volumes de lançamento digital da revista impressa visa facilitar acesso às pesquisas, garantir maior grau de cientificidade quanto ao formato e indexação, mas acima de tudo, a continuidade da revista libertação-liberación com novos volumes periódicos sobre temas atuais.

Buscamos manter o caráter dos textos respeitando sua época, não adequando linguagem de gênero, reforma gramatical etc. Bem como os números de páginas não coincidirão às publicações impressas e os textos foram formatados para garantir maior fluidez na leitura e pesquisa.

A libertação não é um destino final; é o próprio caminho que decidimos trilhar. Esperamos contribuir com a retomada da história e especialmente com o futuro da filosofia da libertação em particular e do pensamento de libertação em geral.

Hoje, em 2026, a retomada destes textos revela que a "Segunda Emancipação" proposta pelos autores não é um evento concluído, mas um processo de resistência contra as estruturas de opressão que se tornaram mais sofisticadas.

O volume inicia-se com a Carta de Gramado, fruto do 3º Encontro Nacional de Filosofia ocorrido em setembro de 1988. Este documento estabelece que a filosofia deve ser "comprometida" com a realidade social e política. Ao elencar questões como a exploração do Terceiro Mundo, justiça social e ecologia, a Carta antecipa em décadas o debate sobre o colapso ambiental e a desigualdade extrema que enfrentamos em 2026. Ela serve de base ética para todos os artigos seguintes, transformando a filosofia em um fórum de debates articulado com movimentos sociais.

Enrique Dussel (UNAM, México) mapeia as fases do pensamento crítico, desde a resistência ameríndia até a crise do desenvolvimentismo. Para Dussel, a filosofia é um "ato segundo"; a práxis é o primeiro. Em 2026, seu apelo para pensar a "sobre-exploração do trabalho vivo" conecta-se diretamente à crítica de Sírío Lopez Velasco. A importância da filosofia de Dussel é ímpar e sempre nos lembra a exigência de que a filosofia latino-americana não seja "imitativa", mas parta da consciência da alienação para construir libertação.

O cubano Guadarrama (Universidad Central de Las Villas) desafia o universalismo abstrato que ignora a realidade local. Ele identifica uma tendência "hermenêutica ou exegética" que serve como refúgio para intelectuais durante anos de repressão, evitando a realidade concreta. Sua tese fundamental — "conhecer para transformar" — é o fio condutor que une o rigor técnico de Velasco à preocupação teológica de Colombo. Hoje, 2026, essa máxima parece ser um antídoto contra a pós-verdade e a paralisia política dos movimentos de libertação.

Zimmermann (Passo Fundo, Brasil) questiona se a América Latina pode aparecer na "vitrine" dos pensadores internacionais. Ele argumenta que, enquanto o centro produz uma "Razão Ornamental" para nós, já que a exportação pura e simples de suas ideias não tem efetividade em nosso solo, nossa filosofia deve ser um "grito de libertação" da fome e da dependência. Sua análise sobre a "má consciência" da filósofa, do filósofo, ressoa hoje, em 2026, quando a academia muitas vezes silencia diante de novas injustiças em troca de prestígio institucional.

Sírio Lopez Velasco (CEFLA, Porto Alegre) traz uma densa contribuição ao realizar um "embate fraterno" com Dussel. Ele utiliza o rigor da crítica da economia política para apontar erros na aplicação dusseliana do conceito de valor em Marx. Velasco defende que a dependência não reside em um "roubo" simples de mais-valia, mas na estrutura da concorrência capitalista mundial que torna os países periféricos "retardatários" no sistema mundial. Essa conexão técnica é vital em 2026 para compreendermos como a dependência tecnológica e o domínio do capital financeiro operam sobre a soberania nacional.

Hugo Assmann (UNIMEP, Piracicaba) alerta para o avanço da filosofia analítica, que muitas vezes mascara a "tecnocratização do saber". Critica a pretensa neutralidade científica e a "razão instrumental" que ignora os pressupostos éticos e políticos. Assmann conecta-se a Guadarrama ao denunciar o "estéril academicismo". Em 2026, sua advertência é profética: vivemos sob a ditadura dos algoritmos, onde o "pensamento calculante" tenta substituir a reflexão sobre o sentido da vida humana.

Colombo (PUCRS, Porto Alegre) situa a Teologia da Libertação (TdL) como uma resposta à "violência institucionalizada" e ao "holocausto latino-americano". Ele mostra como a fé deve ser integrada na práxis libertadora, servindo como uma reflexão crítica sobre a opressão. Colombo estabelece o fundamento moral para o "deus-possível" de Fragomeno, unindo a interpretação bíblica à análise sociológica da dependência.

Fragomeno (UBA, Argentina) explora a ambiguidade da religião: ela pode ser "opio" ou "asesina", mas também uma energia real de mudança. Dialogando com Kierkegaard e Nietzsche, ele propõe uma "religación" que humanize deus e divinize o homem na busca pela utopia concreta. Em 2026, essa visão é essencial para combater fundamentalismos que utilizam a fé para legitimar a exclusão social.

Puchet (Montevideo, Uruguai) a partir de uma vigilância crítica necessária, alerta contra possíveis traços de autoritarismo e messianismo no discurso libertador, insistindo que o "povo" deve ser visto como "criaturas autónomas e livres". Sua crítica à desvinculação entre ética e moral em Dussel garante que a busca pela libertação em 2026 não se perca em novos dogmatismos, mantendo sempre viva a luz da argumentação racional e do diálogo.

Por fim, Gómez (California State University, Los Angeles) encerra o volume respondendo a Richard Rorty, defendendo que a crise do cientismo abre espaço para filosofias originais. Ele reafirma que a filosofia de libertação é, por definição, política, pois parte do ponto de vista do oprimido.

A importância da retomada destes temas hoje reside na constatação de que as estruturas de domínio descritas em 1989 não desapareceram; elas se transmutaram. A revista Libertação/Liberación não é um artefato do passado, mas uma bússola que nos ajuda a nos localizar no presente e vislumbrar possíveis futuros. O diálogo entre estes oito capítulos oferece algumas ferramentas para que, em 2026, possamos continuar a tarefa inconclusa de pensar e agir em prol da dignidade humana e construir caminhos de libertação.

Sim, é preciso notar a injustificável falta de mulheres já neste primeiro volume, apesar de tantas mulheres que assinaram a carte de gramado. Sim, alguns temas que já afloravam no período podiam estar presentes....Ouvi recentemente, em um evento dos zapatistas: "...falta o que falta...". As faltas não são justificáveis. Mas, falta o que falta. Temos o que temos. E esforcemo-nos em nossas comunidades, estrategicamente construir caminhos de libertação que reconheça e tente suprir nossas faltas e que valorize e avance com o que temos.

Um abraço.

Hugo Allan Matos

(Instituto de Filosofia da Libertação-IFIL)

SUMÁRIO

Carta de Gramado	9
1. Retos actuales de la filosofía de la liberación en América Latina.....	11
2. ¿Por qué y para qué filosofar en américa latina?	34
3. Filosofia latino-americana ou filosofia da libertação?	46
4. Crítica da interpretação duseliana do conceito de “valor” em marx na questão da dependência latino-americana.....	60
5. O Desafio da filosofia analítica	86
6. Notas introdutórias à teologia da libertação	103
7. Religión y liberación	133
8. Apostilas (exógenas) a Enrique Dussel: “ética comunitária”	148
9. Scientism in crisis good news for latin american philosophy	162

Carta de Gramado

A Filosofia, desde seu surgimento na Grécia, manifestou-se como atividade intelectual que busca pensar o homem e sua realidade concreta.

Os grandes filósofos de todas as épocas traduziram suas preocupações antropológicas, sociais e políticas através de seus escritos e suas filosofias podem, perfeitamente, ser caracterizadas como "comprometidas" com uma realidade social, política e econômica historicamente identificada.

A Filosofia de Libertação, no contexto da Filosofia Latino-Americana, constitui uma corrente do pensamento filosófico que busca a reflexão crítica sobre a opressão do homem, a partir de uma perspectiva latino-americana.

Para a Filosofia da Libertação constituem questões fundamentais para a reflexão e ação:

- a) a situação de exploração e dependência do terceiro mundo;
- b) a democracia;
- c) a educação;
- d) a justiça social;
- e) as situações de discriminação étnico, racial e sexual;
- f) a ecologia.

Nós, reunidos no 3º Encontro Nacional de Filosofia, em Gramado-RS, assumimos a tarefa de promover o desenvolvimento da Filosofia da Libertação a nível nacional, abrangendo a docência, pesquisa e fórum de debates, articulados com movimentos sociais comprometidos com a causa dos oprimidos.

Para tanto, resolvemos somar esforços, reunindo filósofos de todas as regiões do país, bem como efetivar intercâmbio com todos aqueles que, em qualquer lugar do mundo, principalmente na América Latina, partilhem esse compromisso filosófico libertador.

GRAMADO (RS), 07 DE SETEMBRO DE 1988.

Signatários e Instituições:

Abaixo, a transcrição das assinaturas legíveis no documento. Pensamos ser importante resgatá-las para a boa memória:

Mara Denise Santos. Pontifícia Universidade Católica - RS (PUCRS)
 Judith G. Giménez Lopez. Pontifícia Universidade Católica - RS (PUCRS)
 Elinar Maria Stracke. Pontifícia Universidade Católica - RS (PUCRS)
 Cléa Abagaroade. Pontifícia Universidade Católica - RS (PUCRS)
 Maria Terezinha Chagas da Costa. Pontifícia Universidade Católica - RS (PUCRS)
 Ruben Guedes Nunes. Univ. Fed. do Rio Grande do Norte (UFRN)
 Carmen Suely de M. Cavalcante. Presidente do Centro Acadêmico de Pedagogia (UFPEL)
 Sergio Ramos Univ. Católica de Pelotas (UCPEL)
 Ana Maria Machado. Aluna de Pós-Graduação PUC-RS
 José ... (ilegível). Pós-graduando em Filosofia - PUC-RS / UNISINOS
 Maria Helena Duval. Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)
 Otmar M. Schoeffel. Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)
 Antonio Rubens Viana. Univ. Federal de Santa Maria (UFSM)
 Tarcisio Alves de Costa. UFRN - Natal (RN)
 Reinaldo Matias Fleuri. Univ. Federal de Uberlândia (UFU) - MG
 Waldir José da Silva. Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
 Bruno Eghit (?). Universidade UNISINOS - SL
 Sérgio Luis Mel Pinto Centro de Estudos de Filosofia Latino-Americana
 Sirio Lopez Velasco. CEPLA - Rio Grande (RS)
 Ana ... (ilegível). Universidade Federal de Pelotas (UFPEL)
 José Maria Angeli. Coord. do Curso de Filosofia - UEL (Londrina)
 Héctor ... (ilegível). UNIMEP - Dep. Filosofia (Piracicaba - SP)
 Rita de Cássia S. de Athayde .FIC - Dep. de Filosofia - Santa Maria (RS)
 Bento Itamar Borges. UFU - Uberlândia (MG)
 Gilvan Luiz Hansen. UPF - Passo Fundo (RS)
 Arélia Dulce da Fonseca. Faculdade de Filosofia Ciências e Letras – Santa Maria, RS
 Heloisa Helena Brum Pereira. Aluna, Universidade Federal de Pelotas – RS
 Vera Lúcia Tunes Espindola. Universidade Federal de Santa Maria (UFSM)

1. Retos actuales de la filosofía de la liberación en América Latina

Enrique Dussel

Contra lo que se había pensado en algún momento de los tiempos del ostracismo de la Filosofía de la Liberación, esta ha mostrado su vitalidad creciente. Además, como discurso filosófico articulado a una praxis de liberación en nuestro continente, es tan antiguo como nuestra misma historia. Al menos podemos descubrir tres momentos en los cuales la filosofía cobró una significación político-social de justificación de la acción emancipatoria del pueblo latinoamericano. Dividiremos nuestra exposición en tres partes. En primero lugar, efectuaremos un bosquejo histórico de la Filosofía de la Liberación. En segundo lugar, informaremos sobre el despliegue de este movimiento filosófico desde sus años más recientes. Por último, indicaremos algunos retos actuales urgentes, que la realidad práctica lanza a la filosofía.

1.1 Tres etapas de la “filosofía de la liberación” en América latina

En tres momentos bien determinados de nuestra historia ha surgido una reflexión crítica, con categorías filosóficas propias de las épocas en que nacieron, que se articularon como filosofía a procesos continentales, entre los cuales estamos viviendo en nuestros días quizá el más importante de ellos.

1.1.1 La filosofía política ante la violencia de la conquista (1510-1553)

El pensamiento crítico nace en nuestro continente casi con la misma conquista, en el tiempo de la “invasión” europea (mal llamado “descubrimiento”). Al mismo tiempo nace también el discurso que justifica la nueva dominación establecida. El amerindio, que tenía un pensamiento de alta cultura, no produjo filosofía en sentido estricto, pero

si un discurso crítico y simbólico contra los dominadores: la “visión de los vencidos”¹, pero no derrotados; palabra de protesta, de indignación: interpelación a la justicia que enfrenta a la acción comunicativa tautológica del invasor hispano-lusitano. La de una subjetividad autóctona que debe resignarse “por ahora’ —pero nunca del todo, y esto lo prueban los centenares de ininterrumpidas rebeliones indígenas— a postergar su futura liberación.

Tres fueron las formaciones ideológicas concretas de ese momento: la del amerindio, la de los vencedores y la de los críticos de la conquista. Tanto la filosofía de la dominación de un Ginés de Sepúlveda o de un Fernando de Oviedo (en este segundo caso implícita), como la Filosofía de la Liberación de un Bartolomé de las Casas —y aun de un Francisco de Vitoria, José de Acosta, etc.— usaron el instrumental filosófico de la Segunda Escolástica tomista, con sus conocidas categorías de substancia, accidente, relación, etc. (aristotélicas, tomistas y aún agustinas, renovadas desde el siglo XV). Opciones prácticas definieron discursos filosóficos radicalmente opuestos. Por ser una Cristiandad colonial, la filosofía era un instrumento teórico de argumentaciones esencialmente teológicas. Pueden detectarse, “sin embargo, discursos filosóficos propiamente tales, ya que, como hemos dicho, la filosofía formaba parte de la formación de la clase intelectual (burocracia, juristas, clérigos, etc.). De todas maneras, en esta primera etapa, la Filosofía de la Liberación, dentro de la complejidad del “bloque histórico-filosófico”, hace su aparición en la defensa de los derechos del indio, en la afirmación de su plena racionalidad, humanidad, en el esencial estatuto libre de su vida política anterior a la “invasión” europea, etc. Era, principalmente, una filosofía político-social, crítica de la opresión y en favor de los recientes dominados. Fueron auténticos “intelectuales orgánicos” de una raza, de un pueblo explotado. Supieron articularse al “sujeto” histórico de su tiempo. El tema deberá ser más estudiado en el futuro.

¹ Véase entre otras la obra de Nathan Wachtel, *La visión des vaincus*, Gallimard, Paris, 1971, para el Perú; M. León de Portilla, *El reverso de la conquista*, Mortiz, México, 1974, para los aztecas; etc.

1.1.2 La filosofía de la primera emancipación colonial (1750-1830)

Desde que la filosofía se “normalizo” en las universidades coloniales (desde 1553), vino a cumplir dentro del bloque dominante en el poder la función central en la formación ideológica hegemónica de la vida hispanoamericana (en menor medida en el Brasil, pero siempre presente indirectamente). Es por ello que, a mediados del siglo XVIII, irrumpe con fuerza un movimiento intelectual (también filosófico) crítico, que la nueva y redoblada dominación borbónica había producido como su contradicción interna. Todo el pensamiento burgués europeo (la ilustración francesa y la filosofía del empirismo y de la economía inglesa, escocesa) repercutió fuertemente en nuestro continente, pero fue recibido dentro de una problemática totalmente diversa de aquella en la que se había originado. Por ello, no debe pensarse que fue una pura y simple “imitación”, sino que respondió a la realidad de la praxis de liberación de nuestra Primera Emancipación (la emancipación colonial de España y Portugal).

El proceso emancipatorio colonial, que comenzó colonias británicas de Nueva Inglaterra, continuará en Haití en 1804, y se generalizará desde 1809 en la Indias Occidentales, terminará después de la llamada Segunda Guerra mundial (1945) hasta el 1965 (por dar una fecha aproximada y válida para el África y Asia), generó un discurso crítico: político que podemos llamarlo: la segunda etapa de la Filosofía de la Liberación en América Latina.

Dicha filosofía² no pudo sino tener en gran aprecio al industrialismo anglosajón - que se lo comparaba con el atraso hispánico – y con ello, se afirmaba a la democracia republicana contra la monarquía, la libertad política contra el despotismo, el libre comercio contra el monopolio, la libertad de conciencia contra la inquisición, etc. Desde España un Benito Jerónimo Feijó (1676-1764) o un Gaspar Melchor de Jovellanos (1741-1811) habían sido anticipaciones europeas. En nuestro continente un Benito Díaz de Gamarra con su *Elementa Recientioris Philosophiae* - (1774), un Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), un Francisco Xavier Clavigero — que

² Como contexto considérese la obra de Juan Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, FCE, México, 1974. Para una bibliografía mínima por países latinoamericanos consúltase mi ponencia “Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)”, presentada en el II Congreso de Filosofía Latinoamericana (Bogotá, 1982), en Ponencias (USTA, Bogotá, 1983), pp.405-409.

sufrió el exilio — o un Rafael Campoy, son ejemplo de este movimiento crítico que se anticipó a la emancipación. En fin del siglo XVIII contempló un nuevo tipo de racionalidad, paradójicamente nacionalista, regionalista, criollista. Ellos descubren la historia de los mexicanos, de los incas; vuelven al folklore nacional. Un fray Servando de Mier es puesto en prisión en 1794 por haber predicado la Virgen de Guadalupe de un modo nacionalista, emancipatorio y crítico —oratoria simbólica de la liberación de los naturales de estas tierras contra España—.

La filosofía de un Mariano Moreno en La Plata. Apreendida en Chuquisaca de un Manuel Belgrano, estudiante de Salamanca; de un Miranda, Bolívar o Miguel Hidalgo - implícita en sus proclamas políticas o en sus escritos teológicos-, cómo la de tantos otros héroes e intelectuales de aquella época, es claramente emancipatoria. Filosofía político-social. Con propuestas económicas en la línea revolucionaria de una emergente burguesía, o simplemente oligarquía criolla de comenzó del siglo XIX.

1.1.3 La filosofía de la Liberación ante la Segunda emancipación

Mientras el positivista, y liberal paradójicamente, José Ingenieros escribía en 1915 que en Argentina vivirá en el futuro una raza “compuesta por quince o cien millones de blancos, que en sus horas de recreo leerán las crónicas de las extinguidas razas indígenas, las historias de la mestizada gaucha que retrazó la formación de la raza blanca”³; un Juan B. Justo (1865-1928) – traductor del tomo I de El Capital de Marx en castellano- escribía: “El gaucha vió su existencia amenazada, e incapaz de adaptarse a las condiciones de la época, se rebeló. Así nacieron las guerras civiles del año veinte (1820) y subsiguientes, que fueron una verdadera lucha de clases. Las montoneras eran en pueblo de la campaña levando contra los señores de las ciudades.” En esta línea crítica de reivindicación de lo americano contra el positivismo burgués, debe situarse a Mariátegui (1895-1930) con sus Siete ensayos sobre la realidad peruana (1928). Sus reflexiones sobre en indigenismo, lejos de todo dogmatismo – que le valera ser criticado de “populista” – inaugura un discurso que toda Filosofía de la Liberación actual debe asumir. La tarea es hoy realizar la Segunda

³ ¿Filosofía de la liberación o liberación de la filosofía? en Cuadernos Salamantinos de Filosofía, III (1976), p.399.

Emancipación. Por ello, J. B. Justo nombrado, tiene palabras duras con respecto a la Primera Emancipación “El pueblo argentino no tiene glorias: la independencia fue una gloria burguesa, el pueblo no tuvo más parte en ella que la de servir a los designios de la clase privilegiada que dirigía el movimiento” – escribía en su obra *El realismo ingenuo*, Buenos Aires, 1937 -.

Fue Filosofía de la Liberación implícita aquella de los movimientos obreros, frecuentemente anarcosindicalistas en São Paulo, Buenos Aires, Montevideo e México, que, desde fines del siglo XIX, procedentes de las luchas sociales de la Europa de la época de la Restauración, originaron un pensar popular, crítico, político y económico de Liberación.

La actual Filosofía de la Liberación, que se origina en 1969, como veremos más adelante, siguiendo este proceso histórico, surgirá después de la crisis del populismo latinoamericano y del desarrollismo de posguerra, y aún después de la crisis capitalista del 1967 y de los movimientos estudiantiles de la “nueva izquierda” del 68. Teóricamente, la “cuestión de la dependencia” permitió desarrollar un nuevo discurso a las ciencias sociales. La filosofía como Filosofía de la Liberación surgió a fines de la década del 60 Augusto Salazar Bondy (1925-1974) se preguntaba si era posible filosofar auténticamente desde una cultura subdesarrollada y dependiente en 1969. La respuesta a esta pregunta comenzó a los movimientos populares del Cono Sur, para desde 1976 - referirse más y más a los procesos revolucionarios del Caribe y Centroamérica, para nuevamente crecer después de la “apertura” que se producirá en Brasil y otros países latinoamericanos - desde 1983-.

La filosofía de la Liberación es un movimiento “abierto”, cuyo destino será el de la Segunda Emancipación que desde 1959 ha dado un paso adelante en Cuba, y muy especialmente desde 1979 en Nicaragua. El pueblo salvadoreño y guatemalteco luchan por ella, y todas las demás naciones que sufren los Dolores del parto de esta Liberación.

1.2 Reciente Despliegue de la Filosofía de la Liberación

La Filosofía de la Liberación intenta ser un movimiento que no se arroga la exclusividad ni la hegemonía del pensar el tema de la liberación. Sólo tiene conciencia de presentar de manera explícita la necesidad de articular el discurso filosófico con la praxis de liberación histórica (de los pueblos oprimidos, de las clases explotadas, de la mujer, de la juventud, del indígena, del negro, etc.). La filosofía es un acto segundo; la praxis de liberación es el acto primero. Pero es de recordar, explícitamente también, que un discurso crítico y hasta revolucionario puede tornarse dogmático y de dominación si no se articula actualmente a la praxis de liberación concreta, histórica. La lucha actual del pueblo centroamericano deviene un momento central de la Filosofía de la Liberación, ya que allí se juega un momento crucial de la historia continental -aunque en todas las demás regiones la lucha del pueblo cobra perfiles propios, no menos dramáticos pero no tan visibles -.

Joaquín Hernández Alvarado escribía en 1976 que “la filosofía de la liberación está llegando a sus últimas posibilidades. Es difícil que logre mas enfoques y perspectivas fecundas de las que ya ha dado y que fueran en años anteriores un verdadero renacimiento en el pensar latinoamericano. En la medida que esta filosofía - dado su intrínseco dinamismo - intente encanarse más y más entrará en conflicto con la sociología, la historia e incluso las mismas organizaciones políticas”⁴ Pareciera que la profecía no se ha cumplido.

1.2.1 Primera Fase (1969-1973)

La Filosofía de la Liberación se originó a fines de la década del 60. Recuerdo que, en una reunión con sociólogos, y comentando la obra de Fals Borda, *Sociología de la liberación*, se vio la posibilidad de implantar el discurso heideggeriano dentro de un "mundo" dependiente. El “ser en el mundo” entendido como ser-en-un-mundo-

⁴ Véase mi ponencia “Metafísica del sujeto y liberación”, en Temas de Filosofía Contemporánea, Sudamericana, Buenos Aires, 1971, pp. 27-32. Pienso que es la primera publicación sobre Filosofía de la Liberación. Aunque en elaboración desde 1969, publiqué Para una ética de la liberación latinoamericana, Siglo XXI, Buenos Aires, t. I-II, 1973; apareció posteriormente como segunda edición, con el tomo III, en Edicol, México, 1977. Los tomos IV y V fueron publicados por USTA, Bogotá, 1979-1980 (los cinco tomos aparecieron en portugués en Loyola, São Paulo, 1981-1982).

dependiente, dominado, explotado. Dictaba un curso de ética ontológica – los capítulos 1 y 2 de mi futura obra *"Para una ética de la liberación latinoamericana"*. Tomo I, y descubrí la posibilidad de comenzar a exponer una "ética de la liberación". Era 1969. Si es verdad, entonces, que se originó a fines de la década del 60, en un grupo al que pertenecemos desde su comienzo, se hizo presente por primera vez explícitamente en el II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba (Argentina) en 1971⁵. En los veranos nos reuníamos durante una semana en Santa Rosa de Calamuchita (Córdoba) para discutir sobre filosofía. La cuestión del "sujeto" de la filosofía fue central; la articulación "militante" el filósofo con el "pueblo", la vinculación con el marxismo, con el peronismo, etc. En estos primeros años el movimiento, desde Mendoza (la Universidad Nacional de Cuyo y Buenos Aires (en la Universidad del Salvador) se extendió por las nuevas universidades: Río Cuarto (con Víctor Martín), Comanue (con Alberto Parisi) en Santa Fe (con Aníbal Fornari y De Zan), en Salta posteriormente (con un equipo en cuyo seno se producirá una fuerte tensión: Horacio Cerutti y Mario Casalla), etc... Fue una etapa exclusivamente argentina. El punto de partida concreto (por ejemplo, el inspirarse en E. Lévinas o el lenguaje de la fenomenología heideggeriana) debe ser interpretado, gracias a la repercusión posterior del movimiento, en cierta manera como anedótico y no debe pretenderse que su despliegue posterior debiera imitar esta fase inicial.

1.2.2 Segunda Fase (1973-1976)

En la Semana académica de San Miguel de 1973⁶ se invitó a Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea y otros pensadores latinoamericanos. El tema cobró presencia

⁵ Con ponencias de Hugo Assmann, Osvaldo Ardiles, J.C. Scannone, etc., en "Para una fundamentación dialéctica de la liberación latinoamericana", en *Stromata* (Buenos Aires) 1-2 (1971), pp. 3-55.

⁶ Leopoldo Zea expuso el tema: "La Filosofía latinoamericana como filosofía de la Liberación", en *Stromata* 4 (1973), pp. 339-413, en agosto de dicho año podemos decir que el gran filósofo mexicano entra en contacto con el movimiento. En la edición de 1976 de *El Pensamiento Latinoamericano*. Ariel, Barcelona, Zea muestra la presencia de la Filosofía de la Liberación (em especial em pp. 409ss y em pp.520-526). Quizá por esto Francisco Miró Quesada em *Proyecto y Realización del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1981, lo considera como el "pionero de la filosofía de la Liberación" (dedicatoria p.7) Cabe destacar que Augusto Salazar Bondy en su obra: *¿Existe una filosofía en nuestra América Latina?* Siglo XXI, México, 1969, afirmaba que la filosofía era inauténtica y había que "cancelarla" (usábamos esa palabra en nuestra ponencia del congreso Nacional de Filosofía de Córdoba 1971) y sin embargo había históricamente "todavía posibilidad de liberación. En la respuesta polémica de Leopoldo Zea La Filosofía americana como filosofía sin más, Siglo XXI, México, 1969, no se toca en el tema de la filosofía de la liberación, Recuerdo que en la Semana del Salvador de 1973

continental. Sin embargo, al menos hasta 1976, tampoco superó el horizonte argentino. Se afianzo en las universidades, en diversas cátedras.

Em 1973 lanzamos “A manera de Manifiesto” una declaración de una página en la que se definía lo siguiente:

Filosofía de la Liberación entre nosotros es la única filosofía latinoamericana posible, que es lo mismo que decir que es la única Filosofía posible entre nosotros. El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se joga históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero to será mucho mas en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario.⁷

Se publicaron obras conjuntas como *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, con autores tales a Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Julio De Zan, Enrique Dussel, Anibal Fornari, Daniel E. Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Agustin de la Riega, Arturo Roig, Juan C. Scannone. La influencia de Emmanuel Levinas fue determinante en este momento - desde el 1969 debo decir -, y Juan Carlos Scannone, que venia de defender una tesis sobre Blondel, fue determinante. Nuestra participación fue, quizá, el mostrar la importancia de la filosofía política, la historia del pensamiento latinoamericano. De todas maneras, el trabajo en equipo fue sumamente fecundo. En 1975 apareció *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Bonum, Buenos Aires, con participantes tales como Osvaldo Ardiles, Mario Casalla, Maximo Chaparro, Julio De Zan, Enrique Dussel, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Alberto Parisi, Juan C. Scanone. El grupo se había depurado. Debo indicar que la importancia de Rodolfo Kusch - que en la próxima etapa crecerá por el exilio de los participantes más críticos del grupo, era en ese momento insignificante -. La cuestión “popular” estaba en el centro – como era correcto y lo es todavía ahora al fin de la década de 80 -⁸. En un pequeño artículo reciente hemos efectuado una descripción del decenio 1966-1976, donde podrá observarse el desarrollo político argentino de contradicción creciente; el

Augusto Salazar Bondy – que moriría desgraciadamente – en al siguiente – se mostró sumamente impresionado por el hecho de la Filosofía de la Liberación – ante más de 800 participantes a ese acontecimiento filosófico – movimiento que él tenía conciencia de no haber originado.

⁷ Tras tapa de la ob. Cit. *Hacia una Filosofía de la Liberación latinoamericana*.

⁸ En 1973 publiqué una antología de artículos con el título de *América Latina: Dependencia y Liberación*, García Cambetro, Buenos Aires; poco después apareció mi *Método para una filosofía de la liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974 (ed. Portuguesa en Loyola, São Paulo, 1986).

peronismo se radicaliza hacia la derecha, y la persecución a todo pensamiento crítico aumenta (el 2 de octubre de 1973 fuimos objeto de un atentado de bomba en nuestra casa en Mendonza, y se nos acusaba de “envenenar la mente de los jóvenes con la ideología marxista”). Momentos graves y dramáticos que presagiaban lo peor.

1.2.3 Persecución, exilio y proyección continental (1976-1983)

Desde 1975 la situación se tornó insostenible. En marzo de ese año un grupo de profesores fuimos expulsados de la Universidad Nacional de Cuyo (posteriormente el movimiento se generaliza en otras universidades). Comenzó el exilio para muchos. Víctor Martín en Maracaibo (Venezuela), Arturo Roig en Quito, Osvaldo Ardiles, Alberto Parisi y yo mismo en México, Horacio Cerutti en Cuenca (Ecuador), Carlos Bazin en Ottawa, etc. Así, por ejemplo, se organiza en la Universidad Autónoma de Toluca un simposio sobre Filosofía de la Liberación (con la presencia de Ardiles, Parisi y Dussel); lo mismo en la Universidad Autónoma de Puebla y en la Universidad de Chihuahua. En 1977 publiqué mi obra *Filosofía de la liberación*, que era como una síntesis de la experiencia argentina sobre el tema, y que comenzaba a recibir un fuerte impulso de cambio desde el pensamiento mexicano, centroamericano y caribeño: la Filosofía de la Liberación comenzaba su transformación en el norte de América Latina⁹. En ese tiempo, casi todos los autores de la Filosofía de la Liberación en Argentina, unos por la persecución otros por objetivo cambio de orientación, abandonaron este movimiento. Algunos me confesaron que no le veían futuro - y explícitamente dejaron la corriente, aunque después aparecerán como sus representantes, cuando los tiempos se vuelvan menos represivos -.

Desde el momento en que la Filosofía de la Liberación transpuso el horizonte de la filosofía argentina, tendrá todo el derecho de articularse a las diversas prácticas nacionales y a usar otros instrumentos interpretativos. El grupo originario no podrá pretender más controlar el discurso que sobrepasa en mucho el mundo donde naciera y la estructura categorial de sus primeros pasos. De la misma manera, ningún filósofo

⁹ *Filosofía de la Liberación*. Edicol, México, 1977. (2ª ed. USTA, Bogotá, 1980. 3ª ed. La aurora, Buenos Aires, 1985; ed. portuguesa Loyola, São Paulo, 1982; ed. inglesa Orbis Books, New York, 1985; ed. alemana Argument, Hamburg, 1988). *Aún apareció mi obra Introducción a una filosofía de la Liberación latinoamericana*. Extemporáneos, México, 1977 (también reproducida en *Introducción a la filosofía de la Liberación*. Nueva América, Bogotá, 1983).

podrá desde ahora situarse como el “padre” de un movimiento que responde a una exigencia continental y popular profunda.

En Morelia, en el I Coloquio Nacional mexicano de filosofía, en 1975, firmaremos otra declaración - en relación a la de 1973 - sobre “Filosofía e independencia”, donde proponíamos:

Filosofía de liberación o independencia que lejos de negar el sentido liberador que para el mundo occidental tuvo la filosofía lo amplía y universaliza (...). La realidad de la dependencia ha sido asumida en el continente latinoamericano por un vasto grupo de intelectuales que han intentado e intentan dar una respuesta filosófica, precisamente, como filosofía de la liberación (...). La liberación que propone esta filosofía con su discurso, pretende ser un modo concreto de sumarse a la praxis libertadora social y nacional. El punto de partida que da fuerza y contenido a este impulso es el de la conciencia oprimida en un mundo periférico que puede por eso mismo, como alteridad arrojada fuera de la historia universal, proponer categorías integradoras realmente ecuménicas.¹⁰

El XXX Congreso Internacional de Ciencias Humanas en Asia y África del Norte, con participación de latinoamericanos, celebrado en México en 1976, en una mesa redonda (donde participaban entre otros Raymundo Pannikar, Leopoldo Zea, Enrique Dussel, etc.) se planteó el tema de la filosofía de la liberación.

En el II Coloquio de Monterrey (1977) estuvimos nuevamente presentes con una ponencia para definir el sentido de la filosofía de la liberación como metalenguaje crítico que puede pensar otros lenguajes críticos más concretos (como el marxista o el freudiano). Alfonso Sánchez Vázquez en el reciente congreso de Toluca (1987) asumió una posición muy semejante.

En 1978 se organizó el I Congreso de Profesores de filosofía de Centroamérica en Tegucigalpa, donde el tema central fue la filosofía de la liberación. Alberto Parisi, Franz Hinkelammert y yo mismo participamos en dicho encuentro. En 1981, en el congreso anual de la Asociación de Filósofos católicos norteamericanos (ACPA) de Filadelfia, expusimos el tema “Philosophy and Praxis. Provisional Thesis for a Philosophy of Liberation”, que produjo un debate acalorado pero fructuoso. Poco a

¹⁰ En Arturo Roig, *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina*, UNAM, México, 1981, pp. 95-101. Arturo fue ciertamente uno de los iniciadores del movimiento, del que se retiró con plena conciencia. Lo mismo acontecerá con Juan C. Scannone (que escribió un trabajo mostrando como la filosofía de la simbólica popular iba más allá de la “antigua” Filosofía de la liberación).

poco surgió un fuerte grupo en Colombia. En la Universidad Santo Tomas (USTA) se organizaron congresos bianuales sobre Filosofía Latinoamericana apoyando este esfuerzo con una editorial - Nueva América -. En el I Congreso de 1980, con cientos de entusiastas participantes como en las Semanas de San Miguel en Buenos Aires en la década del 70 -, estuvimos presentes Leopoldo Zea, Hugo Assmann y muchos otros. Hubo mesas redondas sobre Filosofía de la liberación. En el II Congreso de Bogotá de 1982 se trató el tema de la "Historia de la Filosofía en América Latina". En el III Congreso de 1984 se trató la cuestión de "Filosofía y cultura latinoamericana". En torno a estos Congresos surgió la "Asociación de Filosofía de la Liberación", que en 1984 cambió de nombre por "Asociación de Filosofía y Liberación", remitiéndose como a su carta fundamental a la "Declaración de Morelia" - citada arriba, que firmamos F. Miró Quesada, Abelardo Villegas, Leopoldo Zea, Arturo Roig y Enrique Dussel -. La Asociación (AFYL) está presente en casi todos los países latinoamericanos, en Estados Unidos y con personas de contacto en numerosos los países europeos.

Debemos recordar, además, que la Filosofía de la Liberación se hizo presente en los Congresos Interamericanos de Filosofía, con ponencias y con mesas redondas desde 1973. En ese año, en el Congreso de Brasilia, ya se trató por primera vez el tema. Pero en el IX Congreso Interamericano de Caracas en 1977, Victor Martin defendió los argumentos de esta filosofía crítica. En el X Congreso de Florida (Telahassee) en 1981, hubo una mesa sobre el tema y varias ponencias.

1.2.4 Fase actual (desde 1983)

Dada la situación continental, el triunfo y consolidación de la revolución sandinista, el afianzamiento del pensamiento de liberación en general en el continente, la "apertura" democrática en la Cono Sur - bajo la presión constante de la crisis y la necesidad injusta del deber pagar la deuda externa -, como fin de la hegemonía de la doctrina de la Seguridad Nacional (aunque queda un Chile, Paraguay, y las dictaduras centroamericanas con rostro de democracias), la Filosofía de la Liberación comienza lentamente a ganar carta de ciudadanía en el pensamiento latinoamericano. Desde Estados Unidos, Europa occidental y socialista, se advierte que la Filosofía de la Liberación indica un problema continental - y quizá sea una de las únicas corrientes

filosóficas que se refieren a un problema real, pertinente, acuciante -. Desde fuera y desde adentro comienza el debate sobre la filosofía de la Liberación.

En el Congreso Mundial de filosofía de Montreal, de agosto de 1983 se organiza una mesa redonda sobre “Filosofía y liberación” (participaron: Oladipo Fashina, Paul-André Quintin, Enrique Dussel, John Haddox, Frank Cunningham).

En octubre de 1985 hubo una Jornada filosófica sobre “Filosofía de la Liberación” en la Universidad de Guadalajara. Pero quizá fue en el XI Congreso Interamericano de Guadalajara de 1985, donde la mesa de Filosofía de la liberación cobró real centralidad. Pablo Guadarrama de Cuba se refirió extensa y críticamente al tema, Douglas Kellner, participante del movimiento de la “Radical Philosophy” de fin de la década del 60, entro en contacto con el movimiento. En las plenarias Jaime Rubio Angulo, Gregorio Weimberg, Venant Cauchy y en especial F. Miro Quesada se refirieron a la Filosofía de la Liberación. Christine Morkovsky y Ofelia Schutte, ambas filosofas que ejercen en Estados Unidos, participaron igualmente en las mesas redondas. El tema de la liberación de la mujer fue central¹¹. En dicho Congreso, además, se efectuó una tercera declaración sobre “Filosofía y Liberación” – con más de 150 firmas de filósofos participantes el XI Congreso Interamericano—. Allí se declaró:

Durante estos diez años (desde la declaración de Morelia de 1975) América Latina, en varios de sus países, sigue viviendo una trágica experiencia de dictaduras que enlutan el continente con la sangre de nuestro pueblo (...). Afirmamos que la filosofía, sin abandonar la universalidad, debe rechazar los discursos que ocultan la realidad sufriente de las mayorías, para asumir una actitud comprometida ante la dominación en favor de la liberación. Si esto es válido para América Latina, desearíamos intercambiar estas experiencias y esperanzas con los filósofos de África, Asia y con todos los filósofos críticos de las demás regiones del mundo.

El 15 de noviembre se dio a conocer este documento.

En el III Congreso Nacional de filosofía en México (Guadalajara, noviembre 1985) hubo dos nutridas mesas sobre “Filosofía de la Liberación” que despertó gran

¹¹ Para tener información sobre estos temas puede consultarse en Boletín de AFYL (Asociación de Filosofía y Liberación), que ha editado dos números en 1985, y tres en los años siguientes.

interés entre los participantes. En octubre de 1986 se organizó en Guadalajara una semana de estudios sobre “Filosofía de la Liberación” con participación de cuarenta colegas.

La obra de Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983, presentada como tesis para en de filosofía en la Universidad de Cuenca (Ecuador), aunque tiene el mérito de indicar una línea populista de la Filosofía de la Liberación, simplifica muchas posiciones y por ello ha creado múltiples reacciones en especial dentro de los que fundaron el movimiento¹².

Desde 1979, en que Alipio Marcio Dias Casali defendió su tesis sobre un tema de filosofía de la liberación (A pedagógica de Enrique Dussel: elementos para um estudo crítico, Doctorado, PUCSP, Sao Paulo, p. 175), son cada vez más frecuente investigaciones sobre el tema.¹³

Incontables son ahora los acontecimientos en torno a nuestro tema. Por ejemplo, la Universidad Federal de Rio de Janeiro, organiza del 10 ao 13 de junho de 1985 una II Semana de Filosofia da Libertação sobre “Democracia e Libertação”. En

¹² Véase “Filosofía de la liberación en América. Diez años después”, en *Cristianismo y Sociedad* 80 (1984), número dedicado al tema. Allí respondo con un artículo polémico “Cultura latinoamericana y Filosofía de la liberación” (Ibid., pp. 9-45) y posteriormente con otro sobre “La cuestión popular”, en *Ibid.*, 84 (1985), pp. 81- & 90). En realidad, mi obra *La producción teórica de Marx*, citada arriba, es una respuesta a tal ataque de Cerutti, que debo agradecer porque me ha servido para clarificar posiciones fundamentales de la Filosofía de la Liberación.

¹³ A modo de ejemplo deseamos citar las siguientes: José L. del Rio Gallegos, *Es posible una Filosofía de la Liberación ?*, Doctorado, Universidad Iberoamericana, México, 1978, p. 121; Miguel Galíndez, *La filosofía de la liberación como opción metodológica*, Licenciatura, Universidad de Carabobo, Valencia, Venezuela, 1979, p. 105; German Marquín Argote y otros, *Interpretación del Cogito cartesiano como modelo de hermenéutica latinoamericana*, maestría, USTA, Bogotá, 1980, p. 151; Pablo Sudar, *El rostro del pobre. Mas allá del ser y del tiempo*, Licenciatura, UCA, Buenos Aires, 1981. p. 284; Francisco Muguerza O., *La ética en la Filosofía de la liberación latinoamericana*, Licenciatura, P. Universidad C. del Ecuador, Quito, 1982, p. 129; Alan Alegre, *From Exteriority from Liberation*. Licenciatura, Ateneno de la Manila University, Quezon Citu, Filipinas, 1983, p. 58; Roberto Segundo Goizucta, *Domination and Liberation: An analysis of the anadialethical Method*, Doctorado, Marquette University, Milwaukee, 1984. p. 298; Edgar Moros-Ruano, *The Philosophy of Liberation: An alternative to Marxism in Latin America*, Doctorado, Vanderbilt University, Nashville, Tennessee, 1984, p. 143; Carlos Mongardi, *Filosofía de la liberación*. Guadalajara, 1985, p. 54; Jesús Jiménez Orte, Maestria, *Fondements Ethiques d'une Philosophie Latinoamericaine de la Libération*. Université de Montreal, 1985. p. 146; Emma Paz Pasmino, Filosofía de la liberación latinoamericana, Licenciatura, P. Universidad C. del Ecuador, Quito, 1985, p. 269; Ever Rojas Vargas, *Teoría crítica de la liberación del hombre latinoamericano*, Licenciatura, Universidad Cat. Bolivariana, Cochabamba, 1985, p. 148; James Garci Ward. *Comparison of two liberation thinkers*, Doctorado, De Paul University, Chicago, 1985, p. 245; Paulo Rogério Viegas, *Algumas perspectivas antropológicas para a América Latina*. Universidade Católica de Pelotas, Pelotas (Brasil), 1986, p. 163; Roque Zimmermann, *América Latina — O não ser*, Maestria, Univ, Sao Paulo, Sao Paulo, 1986 (por Vozes. Petropolis. 1987, 264 p.); Ingrid Schraner, *Ueberlegungen zum doppelten Aufgabenbereich der Wirtschaftsethik*, Eberhard Universität Tuebingen, Tubinga, 1986, p. 59; en ciencias religiosas: Anton Peter, *Der befreiungstheologie und der transzendental theologische Denkansatz*, Universitaet Luzern, Lucerna, 1987, p.625.

Curitiba, el CAFIL se ocupa igualmente del tema desde 1985; del 18 al 20 de septiembre de 1985, se ocupan de Filosofía de la Liberación en el I Coloquio Filosófico de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Morón (Argentina); el VII Encuentro Estatal de Filosofía y I Simposio Nacional de Filosofía Latinoamericana, del 11 al 14 de septiembre de 1986 en Pelotas (Rio Grande do Sul, Brasil), se centra nuevamente sobre la Filosofía de la liberación en la Universidad de Piracicaba (Sao Paulo). El Congreso del Latin American Studies Association (LASA), llevado a cabo del 23 al 25 de octubre de 1986 en Boston, organiza mesa redonda sobre Filosofía de la Liberación, con ponencias de Ofelia Schutte y Enrique Dussel, con reacciones de James Garcia Ward y Carlos Bazán, bajo la dirección de M. Ch. Morkovsky; de la misma manera se organiza una mesa redonda sobre el tema en el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, del 20 al 26 de septiembre de 1987 en Córdoba (Argentina), en la Universidad de Buffalo (State University of New York) se tiene también una mesa redonda sobre Filosofía de la Liberación. Jorge Gracia, que organizó este III Congreso de la Federación Internacional de Estudios latinoamericanos y del Caribe, además ha coordinado un número del Philosophical Forum donde se incluye un capítulo sobre Filosofía de la Liberación. En el IV Congreso Nacional de filosofía de México, en Toluca, del 23 al 27 de noviembre de 1987, F. Miró Quesada expuso como conferencia el tema: Filosofía de la Liberación: convergencias y divergencias”; Ana María Rivadeo, en “La actualidad del pensamiento de A. Gramsci” defendió brillantemente la necesidad de una liberación “nacional” y “popular”; Pablo Guadarrama en “Por qué y para qué filosofar en América Latina?”, sitúa la filosofía latinoamericana contemporánea. Por último, debemos indicar que en el XVIII Congreso Mundial de filosofía, que se realiza en Brighton, del 21 al 27 de agosto de 1988, hay una mesa redonda sobre “Identidad y liberación” que organiza AFYL, y una sección del Congreso sobre “Filosofía de la liberación”; esta corriente ha cobrado ahora presencia mundial.

En efecto, en 1973 tuve la oportunidad de dictar unas conferencias en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Dakar (Senegal), y pude comprobar personalmente la receptividad del tema en África. En 1984 y en julio de 1985 he estado en la India y he podido experimentar lo mismo en Asia. En la Universidad del Cairo (Egipto), Mourad Wahba está interesado en un dialogo intercontinental. En agosto de 1985 estuve en la Universidad de Nairobi (Kenya), con miembros del departamento

de Filosofía y en especial con Odera Oruka, y se vió la pertinencia de la Filosofía de la Liberación para el África. En la tabla redonda de Brighton hablaremos sobre estos temas comunes.

William Reese, de la State University of New York. en Albany, ha escrito un trabajo sobre “Analytic and Liberación Philosophy”; Hugo Assmann, igualmente, ha redactado un artículo sobre “Retos de la filosofía analítica a la filosofía de la liberación”.

Además, la revista Concordia, editada por Raúl Fornet-Betancourt en Aachen en tres lenguas (alemana, francesa y castellana), da a conocer en Europa los logros de la Filosofía de la Liberación.

No en último lugar, sino con significado muy especial, en los países socialistas se comienza a tener interés por esta corriente de pensamiento. En la revista *América Latina* (Moscú), 8 (1986), hay referencia a la ética de la Liberación. La autora la considera parte del pensamiento burgués¹⁴, en especial por hacerse referencia a países pobres y ricos – no advirtiendo que Marx también tiene en cuenta la “competencia” entre capitales globales de países más o menos desarrollados -. Posteriormente, en la revista *Ciencias Sociales*, 13 (1987), aparece un artículo de Leonardo Pérez Leyva, “La filosofía de la liberación”¹⁵, donde se centra principalmente en la cuestión del materialismo dialéctico - cuestión que, en Marx mismo, y sobre todo en el material propiamente “científico” (la sección II del MEGA), no trata -. Eduard Demenchonok acaba de publicar “La Filosofía de la liberación latinoamericana”, en *Ciencias Sociales*, I (1988). pp. 123-140, pero no ha logrado todavía informarse sobre los adelantos que se han realizado en el estudio del pensamiento mismo de Marx - tal como lo hemos expuesto en *La producción teórica de Marx*, en *Hacia un Marx desconocido*: un comentario a los Manuscritos del 61-63, y al tercer tomo que publicaremos en 1989 sobre El capital mismo, cuya tercera parte la dedicaremos a “La filosofía de la Liberación y El capital” – que será interpretado como una ética que desde la alteridad del “trabajo vivo” critica al trabajo objetivado”: al capital -. Es de extrema importancia la centralidad dada a nuestro tema en el I Congreso de Pensamiento Latinoamericano organizado en noviembre de 1987 en Santa Clara

¹⁴ Natalia Petlásheva, Ética de la Liberación de Enrique Dussel. pp.32-39.

¹⁵ Em pp. 121-130.

(Cuba), y el curso que se organizó en la Universidad Centroamericana de Managua (en enero de 1988). La Filosofía de la Liberación se ha articulado a la revolución sandinista, pero ahora de manera real. El próximo II Congreso Nacional de filosofía de Nicaragua (1988) tocará nuevamente el tema. Alejandro Caldera Serrano, que participó al seminario sobre Filosofía de la Liberación en Lovaine en 1986, no dejará ciertamente de referirse el asunto.

1.3 Algunos retos urgentes lanzados a la Filosofía de la Liberación

En pocas palabras desearíamos sugerir, para la discusión, algunos de los retos más urgentes que deberían ser tratados teórico-filosóficamente en América Latina por una Filosofía de la Liberación. Son sólo algunos, pero los más pertinentes.

1.3.1 La sobreexplotación del trabajo vivo

La mayoría de nuestro pueblo sufre no solo explotación, sino una sobreexplotación creciente, que alcanza proporciones feroces, inhumanas. La relación trabajo-capital, que en si es una relación social de dominación, aumenta por la transferencia de plusvalor de los capitales periféricos hacia los capitales de los países centrales, para compensar dicha transferencia. Bajos salarios, que solo posibilitan una alimentación, vestido, habitación, educación miserables. No solo el bajo salario, sino una mayor intensidad, velocidad, ritmo en el proceso productivo. La Filosofía de la Liberación debe saber pensar ontológicamente, desde el ser del capital, la realidad atormentada del trabajador asalariado latinoamericano. Y, éticamente, debe elaborar una teoría moral que explique y haga conocer la perversidad de esta sobreexposición que sufre la clase trabajadora cuando trabaja. Porque, en proporciones alarmantes, una gran masa de pobres ni siquiera tiene posibilidad de ejecutar su capacidad de trabajo, siendo miserables desocupados: trabajo vivo disponible para el capital que guarda exterioridad como pueblo de los pobres, marginales, y sin embargo “sujeto” histórico al que se religa la Filosofía de la Liberación.

1.3.2 La “cuestión popular”

El “sujeto” del que hablamos es el *pueblo*. En filosofía política, ante categorías tales como “clase” o “nación”, la primera determinada por la subsunción de la persona en la relación social concreta (por ejemplo: el trabajo vivo como fuerza productiva de plusvalor) de la *totalidad* institucional, y la segunda nacida desde la necesidad de interpretar las formaciones sociales de países modernos con Estado propio, debe constituir otra categoría que permita explicar la continuidad de dicha formación social histórica (nación) a través de la ruptura de los procesos revolucionarios de los sucesivos modos de producción (que disuelven las antiguas “clases” y constituyen otras nuevas). Antes de un proceso revolucionario, en el y después de él) do que *permanece* en una formación social como su “sujeto” es el “*pueblo*”. Dado que ha sido usada esta categoría, y su realidad objetiva, por los populismos latinoamericanos (proyectos de burguesía nacional en los países periféricos, con unidad de miras con la clase obrera naciente), muchos han pensado descartar a dicha categoría “pueblo” de la agenda de las ciencias sociales y de los cambios sociales. Sin embargo, desde Castro e Ho-Chi-Min, o el FSLN en Nicaragua, todos los líderes revolucionarios del Tercer Mundo usan continuamente, después de realizadas las revoluciones, la categoría “pueblo”. En un sistema vigente de dominación “pueblo” es el bloque social de los oprimidos - clases, sectores, etnias, marginales, etc -. En el momento de la disolución de un orden dado, los “pobres” - como les denomina Marx: pauper - son expulsados fuera de las clases oprimidas (como los siervos salieron del feudo y se transformaron en masas de pobres hambrientos)¹⁶, pero son siempre pueblo. Cuando se reconstituye en nuevo orden, los pobres de ayer forman parte de las nuevas clases; y serán pueblo los miembros de las nuevas clases o sectores oprimidos - en su sentido pleno -. En fin, es un tema central de la Filosofía de la Liberación. Ciertas posiciones elitistas descartan la cuestión “popular” por populista, cayendo así en una filosofía de la dominación sin advertirlo.

¹⁶ Véase mi obra *La producción teórica de Marx*, Siglo XXI, México, 1985 cap. 18.6: “La cuestión popular” (pp. 400ss)

1.3.3 La “cuestión cultural”

Existe igualmente un tipo de dominación específico, dada la hegemonía que ejercen los países desarrollados sobre los nuestros, las clases dominantes en nuestros países sobre las dominadas, las ideologías, vigentes (desde donde se efectúa la “acción comunicativa”) sobre el pueblo, sobre la mujer, sobre la juventud. La “cultura”, como la totalidad de estos fenómenos, nos manifiesta otro campo central de la reflexión de la filosofía actual¹⁷. La Filosofía de la Liberación piensa la realidad que una cultura nacional ante la cultura de los países centrales (que se imponen por medio de la televisión, radio, cine, publicaciones, satélites de comunicación, etc.), la realidad de una cultura popular ante la cultura ilustrada de grupos hegemónicos de nuestros países dependientes. Y ante una cultura de la sociedad de consumo capitalista será necesario justificar la existencia de una cultura nacional popular revolucionaria, creadora de novedad, tal como se intenta en la pequeña Nicaragua. Es decir, la cuestión de la “cultura popular es un tema central y difícil que debe afrontar la filosofía actual.

1.3.4 La “cuestión de la dependencia”

Como problema estrictamente filosófico, en cuanto la determinación del ser del capital es una cuestión ontológica fundamental, es necesario igualmente pensar - desde el horizonte de la competencia - la transferencia de vida, de valor, del capital nacional menos desarrollado periférico al capital nacional más desarrollado central. Desapropiación de vida humana por transferencia de plusvalor al capital central. Es alienación del ser o vida de pueblos enteros, problema ético por excelencia.

Por su parte, y como corolario de los hechos anotados, el capital transnacional se apropia de valor, vida, tanto del capital periférico (con menos desarrollo), como del restante capital nacional central (por competir habiendo subsumido salarios bajos de la periferia). Extrae plusvalor, por competencia con la periferia y con el centro.

¹⁷ Véase mi artículo “Cultura nacional, popular, revolucionaria”, en revista Casa de las Américas (La Habana), 1555-1556 (1986), pp. 68-73; y “Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo)”, en Latinoamérica (México) 1 (1985), pp.77-128.

Este problema filosófico, aunque pase desapercibido, define nuestra época, y es sobre la estructura de estos hechos (capital, dependencia, capital transnacional) desde donde una Filosofía de la Liberación debe comenzar su discurso pertinente.¹⁸

Cuestiones como la deuda externa, el armamentismo creciente y la lucha por la paz deben situarse desde una filosofía de la “Vida”, contra la estructura de la “Muerte” (las “armas” no son medios de producción, sino medios de destrucción, muerte: son improductivos). Si en 1969 Salazar Bondy ‘se preguntaba si era posible una filosofía auténtica en el mundo dependiente, ahora esa pregunta tendría mucho más sentido. Como en aquel momento responderemos: Si, es posible una filosofía a condición de que sea una Filosofía de la Liberación, es decir, que piense explícitamente la dominación en general y en concreto que pesa sobre el horizonte real desde donde la filosofía emerge.¹⁹

1.3.5 Democracia y dictadura

No sólo como problema político, sino existencial y cotidiano, la participación o no de los pueblos en las decisiones de los gobiernos se torna condición de posibilidad para toda filosofía auténtica. ¿Como pensar en regímenes dictatoriales sin la mínima libertad para la crítica? El problema de la democracia, como libertad del pueblo y la posibilidad de participación, se ha tornado central en la historia reciente de América Latina. Aunque desde mediados del 80 la democracia, sumamente débil y de impronta burguesa, ha retomado en buena parte de América del Sur, la dictadura sigue siendo ejercida por muchos Estados como su forma de gobierno establecida.

El espacio de libertad política es connatural a la filosofía, cuando es crítica. Por ello el exilio de los filósofos debe recordarnos su necesaria articulación con la democracia. Esta lucha por la democracia debe afirmarse, además, como esencial al socialismo. La estructura de una planificación sin participación popular en muchos socialismos realmente existentes nos habla de la necesidad de un progreso también en esos ámbitos geopolíticos. La perestroika, no solo como un fenómeno de la Unión Soviética, sino como una realidad mundial, nos habla del triunfo de la libertad y la

¹⁸ Véase el tema en “Los grundrisse y la cuestión de la dependencia”, en *La producción teórica de Marx*, citada cap.18, pp.371 ss.; y en el capítulo 15 de *Hacia un Marx desconocido*, Siglo XXI, México, 1988.

¹⁹ Véase mi obra *Filosofía de la Producción*, Nueva América, Bogotá, 1983.

creatividad – como democracia a todos los niveles -, pero ahora articulada a la necesidad de un aumento en la tasa de producción. La “crisis” en los países socialistas está ligada a la falta de “creatividad” productiva. Pero no hay creatividad sin libertad moral, espiritual. El marxismo - cuando se define como “materialismo dialéctico” de tipo dogmático o staliniano - puede ser una ideología de dominación. Liberarlo en favor de una conciencia siempre crítica es situarlo como Filosofía de la Liberación.

1.3.6 Hacia una nueva erótica latinoamericana. La liberación de la mujer.

La Filosofía de la Liberación trató el tema de la erótica al comienzo de la década de los 70²⁰, pero necesita ser profundamente reelaborada. La mujer sufre la opresión práctica e ideológica machista, en todos los niveles: erótico-sexual, cultural, económico, político, etc. Los movimientos feministas han generado ya una Filosofía de la Liberación de la mujer latinoamericana - desde las luchas armadas en Centroamérica hasta las “Madres de Plaza de Mayo” en Argentina -. Esta filosofía es parte integrante fundamental de la Filosofía de la Liberación, se haya o no articulado su vinculación concreta entre ambos movimientos. Es evidente que el feminismo de los países centrales y periféricos - como pudo observarse en el Congreso Mundial de Nairobi - tiene sus diferencias, No ocultándolas, sino reflexionándolas, es como una filosofía de la liberación femenina en América Latina seguirá haciendo su camino. Una cabal relectura de Sigmund Freud es una urgencia, una necesidad filosófica. La erótica de la Liberación es un campo que debe transitarse.

1.3.7 Autoafirmación de la juventud. La liberación pedagógica

Desde la Reforma universitaria de Córdoba en 1918, hasta el Tlatelolco mexicano del 68, la juventud ha dado muestras de su presencia y creatividad. Por naturaleza también el joven es el futuro filósofo, el actual estudiante, el hombre y la mujer que con idealismo desea un mundo mejor, más justo, más participativo. Es el joven obrero frecuentemente desocupado. La vida del sistema, la

²⁰ Véase mi obra “*La erótica latinoamericana*”, cap. VII de mi *Para una Ética de la Liberación latinoamericana*, Edicol, México, 1977 (2ª ed. La aurora, Buenos Aires, 1988).

crisis actual del capitalismo con su crisis, tanto en el centro como en la periferia - aunque aquí de manera más dramática -, le enseñará muy pronto la dureza de la “realidad”. El tiempo de la vida juvenil, como una “entre paréntesis” fenomenológico, como en el “juego” del *homo ludens*, es en su apragmaticidad el tiempo de la admiración, del pensar metafísico – como proponía Jaspers-, del no-compromiso con la corrupción, la dominación del sistema. La Filosofía de la Liberación es un mensaje de esperanza para esa juventud, que tan generosa se mostró cuando pudo manifestar su valentía, como en el terremoto del 19 de septiembre del 86 en la ciudad de México. Bien pronto fue llamada al “orden”, a la cotidianidad legal, irresponsable, desocupada. Liberación de la juventud para la realización de una América Latina más justa, construida por los “muchachos” y las “muchachas”, los “compas” sandinistas que la *Pedagogía del oprimido* anticipa - en la obra de Paulo Freire, el Rousseau del siglo XX de la cultura popular periférica -.

1.3.8 Ante el V Centenario de la “invasión”

Aunque parezca un tema secundario, sin embargo, es una ocasión para recordar una cierta visión crítica de nuestra historia. Con el triunfalismo de ayer muchos en España y América Latina están preparando las festividades del V Centenario del mal llamado “descubrimiento de América”. Como si el continente no hubiera sido descubierto por los primitivos emigrantes del Asia que pasando por Alaska llegaron a América hace unos treinta o cuarenta mil años antes de Cristo. Los aztecas o los incas, los chibchas o los tupis guaraníes ya estaban aquí cuando llegaron los europeos por el Oriente. Los “intrusos europeos” los llamó el inca Tupac Amaru en sus proclamas del 1780 y 1781.

La Filosofía de la Liberación, ya iniciada por Mariátegui en sus reflexiones sobre el indigenismo, debe desarrollar un discurso filosófico sobre la naturaleza del amerindio, sobre su pensamiento mítico racional, sobre su lugar en la historia posterior a la conquista. Como hecho ético debería propugnar por un desagravio histórico del indio americano en el prójimo 1992: cinco siglos de dominación, genocidio y muerte. Sin embargo, allí están y reclaman sus tierras, su dignidad, su libertad, su autonomía política y cultural. ¿No sería ésta una ocasión

propicia para avanzar filosóficamente alguno de estos temas de la filosofía de la historia americana?

1.3.9 Cuestión metodológica I: relectura del marxismo

Los de la Filosofía de la Liberación a fines de la década del 60 se dieron en contra de una tradición marxista (un tanto dogmática, economicista o althusseriana). Fue un error. Pero el error no podía superarse, simplemente, adoptando el marxismo vigente. Era necesario repensar, releer el marxismo desde su origen y dentro de las hipótesis de una Filosofía de la Liberación. Por ello, como exigencia metódica, desde la realidad latinoamericana, desde los oprimidos (como clase, como marginales, como etnias, como “pueblo” histórico o “bloque social” de los dominados) se debía asumir a Marx mismo por un contacto directo con sus descubrimientos teóricos fundamentales²¹. De esta manera, la Filosofía de la Liberación estaría mejor instrumentalizada, en lo que Paul Ricoeur llamaría un “camino largo”, en los temas de la filosofía política – o socio económica -.

Ahora sí podrá aportar precisiones categoriales que antes le eran imposibles. El marxismo habría sido subsumido como un discurso crítico que puede ser pensado desde el metalenguaje de la Filosofía de la Liberación. El concepto de dependencia, por otra parte, puede ahora fundarse en una claridad metodológica que no había alcanzado antes. La obra de Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica* (DEI, San José, 1984) tiene relevancia especial en la crítica epistemológica de una Filosofía de la Liberación - en especial por la confrontación de Karl Popper -.

1.3.10 Cuestión metodológica II: una filosofía de la comunicación

Todo el ámbito de la lógica, metodología de la ciencia, Filosofía del lenguaje, lingüística o pensamiento analítico en general, desearía situarlo dentro de una filosofía de la comunicación en sentido ampliado. La obra de Jürgen Habermas, *La acción*

²¹ Véase mis obras La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse, Siglo XXI, México, 1985; Hacia un Marx Desconocido. Un comentario a los Manuscritos del 61-63, Siglo XXI, México, 1988. Estoy elaborando un tercer volumen sobre el tercer y cuarto esbozos de El Capital, para terminar dicha relectura desde 1857 a 1880.

*comunicativa*²², sitúa la cuestión de la racionalidad desde una teoría de la comunicación como una pragmática, la Filosofía de la Liberación tiene en este tipo de obra una magnífica posibilidad de desarrollar su propio discurso crítico - en confrontación ante una “acción comunicativa”-. Se trataría de estudiar el estatuto de la “acción interpelativa” - por denominarla provisoriamente de alguna manera -; “acción” que no busca tanto la mera comunicación de la “conversación” (speech, Speech o Konversation), sino el reto, la interpelación, la “puesta en cuestión” práctica al que va dirigida el requerimiento. Busca más la atribución de una responsabilidad culpable, la posibilidad de un cambio radical de praxis, la ruptura del sistema vigente (como estructura social, económica, política y aún del lenguaje). Es la “interpelación” del oprimido, del pobre, del otro, que exclama en el grito, la proto palabra que surge del dolor de la tortura: “Ayyyy!”. No es todavía lenguaje; no tiene todavía sentido; no busca a comunicación; pero expresa ya el dolor de una subjetividad traumáticamente herida. Un nuevo capítulo que la Filosofía de la Liberación debería tratar con tanta extensión y cuidado como lo ha hecho Habermas para clarificar la existencia de una comunicación “tautológica” – esta sería “heterológica” y destructiva liberadora, instaurar de nueva comunicación en un sistema comunicativo futuro más justo: el problema ético le es constitutivo presupuesto -.

²² *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, t. 1-11, 1981.

2. ¿Por qué y para qué filosofar en América Latina?

Pablo Guadarrama González

Universidad Central de Las Villas Santa Clara, CUBA

Tal vez para algunos de los que se dedican a la actividad filosófica constituyan preguntas pueriles ¿por qué y para qué filosofar en América Latina? Sin embargo, los que ignoren o menosprecien tal cuestionamiento constituirán siempre una minoría. De seguro, la mayor parte de los que cultivan con verdadero amor la filosofía en “nuestra América”, no sólo se las han planteado más de una vez, sino que continúan reformulándolas desde diversos ángulos constantemente. Pues, aunque hayan encontrado alguna que otra respuesta, por lo general no se sienten satisfechos.

Alguien pudiera argumentar que muchos de los mas reconocidos filósofos no dejaron explícitamente plasmada su preocupación por estos problemas y simplemente hacían filosofía sin reflexionar demasiado en el por qué y el para qué la hacían. Especialmente esta última interrogante en ocasiones es considerada como algo pretencioso y que escapa de los marcos del estricto regor filosófico para adentrarse en otras cáferas.

En verdad, a nuestro juicio, no ha habido filósofo alguno, digno de ser considerado como tal, que, de una forma u otra, conciente plenamente o de manera espontánea, no se haya visto inquietado constantemente por dicho problema. Sus soluciones al mismo quizas no hayan trascendido los monólogos íntimos de su conciencia y, por tanto, no permanezcan grabados para la posteridad. Pero no cabe dudas de que su formulación ha estado presente en todos y en cada uno de estos pensadores.

No todas las épocas históricas ni las distintas regiones en que se ha desarrollado la filosofía han sido propicias para que aflore con mayor claridad y fuerza esta problemática. Tampoco la atención otorgada a ambas preguntas ha sido siempre similar. En los albores de la filosofía y en general en la antigüedad hubo más interés por el por qué, en tanto que el para qué se subordinó a las respuestas ofrecidas a la primera cuestión.

Es muy probable que, durante la larga Edad Media, aun cuando se mantuviese viva en muchos talentos la preocupación por ofrecer algunos aportes o modificaciones sustanciales a las concepciones estatutas por la escolástica al respecto, no se presentara esta cuestión como principal para el quehacer filosófico de la época.

Los momentos de grandes convulsiones sociales, en los que afloran con mayor imperia los intereses de clase propician que se incrementen las preocupaciones por este aspecto. De ahí que tanto en la Ilustración europea como en la latinoamericana aparezcan más elementos para ayudar los por qué y para qué se desarrollaba por entonces la filosofía.

Al estudiar los pensadores latinoamericanos de la segunda mitad del siglo XVIII e inicios del XIX aparecen con mayor frecuencia elementos que indican no solo una reflexión creciente sobre los requerimientos y funciones de la filosofía, sino también una mayor claridad en la utilidad de esta, pues los cambios sociopolíticos que se avecinaban y las transformaciones que se producían en el mundo de la ciencia y de la técnica demandaban un enriquecimiento del arsenal cosmovano de quienes emprende falta la emancipación política y espiritual futura.

En la segunda mitad del XIX y con el predominio del positivismo su gerente en la mayor parte de las tierras de América, la inquietud por tales preguntas no se manifestó de forma constante. Al parecer dejó de ser objeto de interés principal, pues se preocupaba como inherente a toda dedicación por la filosofía y la ciencia haber definido ya una posición pragmática al respecto y no era necesario malgastar el tiempo en viejas especulaciones que no se correspondían con las exigencias de los nuevos tiempos. Sin embargo, siempre emergió alguna que otra valoración sobre el tema, aunque nunca no ha intensidad que presentaría en el presente siglo.

A partir del momento en que toma mayor auge el problema de la existencia de la filosofía latinoamericana se acrecentó el interés por el qué y para qué filosofar. No desviaremos la atención por el momento hacia tal debate, que para muchos ha sido superado ya, y que realmente en frecuentes ocasiones reverdece como indicando que no ha podido ser sepultado definitivamente. Lo cierto es que partidarios o no de la existencia de la filosofía latinoamericana, hoy en día todo intelectual dedicado a la vida filosófica se ve obligado a definirse ante las interrogantes que motivaron el presente análisis.

Desde hace algún tiempo hemos podido apreciar la preocupación creciente sobre el tema del por qué y para qué filosofar en América Latina por parte de colegas de distintos países y de diferentes posiciones filosóficas. En francos diálogos, no obstante, la diversidad de criterios al respecto, se ponen de manifiesto ciertas similitudes que nos han conducido a la presente reflexión y a concluir provisionalmente que al menos pueden delimitarse tres posiciones fundamentales. En algunas de estas confluyen a veces intelectuales cuyos puntos de partida, posiciones ideológicas y fundamentos teórico-metodológicos en los que se asientan sus respectivas concepciones filosóficas son marcadamente diferentes, pero coinciden en gran medida en las respuestas que ofrecen a dichas preguntas.

Dentro de tal amalgama de criterios se destacan las siguientes tendencias:

1) Una que podemos denominar hermenéutico o exegética que se caracteriza por concebir el por qué filosofar como una preocupación necesaria universal e inherente a todo hombre sobre la esencia del mundo, su lugar en él, etc. En cuanto al para qué se limitan en muchos casos a considerar que dichas explicaciones sirven para satisfacer la sed constante de la sabiduría humana. No es menos creer que otorgan también importancia a las funciones educativas y humanísticas que desempeña la filosofía, pero en sentido general no van más allá de concederle algún mérito en este plano del enriquecimiento espiritual exclusivamente.

Los seguidores de esta tendencia son defensores por lo regular de un idealismo contemplativo y de un universalismo abstracto y extrapolado de la filosofía de las más sutiles transcendencias. Tratan de limitar las cuestiones filosóficas, bien a las que clásicamente han sido señaladas desde la antigüedad hasta nuestros días, bien a alguna otra que se derive directamente de aquellas, pero evitan por todos los medios que estas puedan tener alguna implicación directa con la realidad concreta de su respectivo país o de la región. Es comprensible en algunos casos que durante los años de represión de la democracia que han afectado notablemente a todas las manifestaciones de la cultura de la mayor parte de los países latinoamericanos y que aún hoy día desgraciadamente mantiene algunos exponentes, se nota la huella de la falta de libertad de expresión entre muchos intelectuales y estos hayan tenido que refugiarse en las disquisiciones más abstractas como único terreno seguro que evitará posibles represalias. Pero lo que en última instancia ha determinado una u otra actitud

ha sido su posición de clase, a la que se añaden también determinadas raíces gnoseológicas. Ambos factores contribuyen a comprender tales posturas.

Con frecuencia una parte de estos filósofos confiesan en diálogos pruvados ideas, preocupaciones y posiciones que serían incapaces de divulgar o de plasmar por escrito en sus obras. Algunas de ellas contradicen abiertamente las sostenidas en aquellas y aunque resulte necesario reconocer la evolución lógica del pensamiento de todo hombre, estas manifestaciones no son más que síntomas de la constante presión que han sentido sobre sus hombros a la altura de expresar sus opiniones especularmente sobre el para qué filosofar en América Latina. Ante tales actitudes no cabe más que el respeto y la condescendencia aun cuando presione la insatisfacción constante que impulsa a todo pensamiento revolucionario que se plantea la transformación del mundo y no se contenta simplemente con la comprensión de tal necesidad.

En otros casos, desgraciadamente, hay que reconocer que esa postura universalista abstracta no es más que expresión consecuente en la actitud ideológica de indiferencia ante los males que afligen a los pueblos latinoamericanos. Algunos de estos intelectuales, bien por su procedencia social o por sus vínculos extraacadémicos, pertenecen a las élites de poder en sus respectivos países y mantienen compromisos muy serios que su labor filosófica no debe en ninguna forma afectar. Incluso aparecen hasta quienes no conocían la filosofía como una actitud de búsqueda desinteresada materialmente por la consecución de formulaciones teóricas ante las grandes incógnitas humanas, sino más bien se dedican a la filosofía como una profunda literatura más que les proporciona un prestigioso estatus socioeconómico, y les permite sobrevivir decorosamente en medio de las dificultades financieras, entre otras más graves aún, que afectan a nuestros países.

En lo referido a su formación académica, por lo regular este tipo de intelectual latinoamericano la ha desarrollado o completado en prestigiosas universidades europeas o norteamericanas, donde establecieron vínculos muy sólidos con la corriente filosófica en boga allí o con el profesor de renombre con el cual tuvieron mayor conexión: y este hecho ha marcado el rumbo definitivo de su orientación. Han regresado a su tierra trayendo las mismas preocupaciones intelectuales de sus respectivos tutores, se han aferrado al planteamiento de la validez universal de los mismos y no le incorporan una pizca de terrenalidad latinoamericana, por considerarlo

como vulgarizado o simplificador de la filosofía. De tal modo se han ido convirtiendo en representantes o continuadores de tal o cual escuela de pensamiento y disfrutan del prestigio de haber traído la última moda de lo que se piensa en los “grandes centros de la filosofía mundial”.

Este tipo de filósofo latinoamericano contemporáneo se caracteriza por dirigir siempre su mirada al cielo de las grandes abstracciones, que muchas veces expresa en el idioma extranjero de origen, o mediante la creación de neologismos indescifrables en algunos casos para el hombre de mediana cultura filosófica. Naturalmente su mensaje no está dirigido a la “plebe”, argumentarán, sino a un círculo cerrado de discípulos o seguidores de la misma escuela de pensamiento, que de igual forma podrán transmitir en la misma longitud de onda tal logomarquía.

A esta tendencia la llamamos hermenéutica o exegética, aunque en ocasiones también pudiera llamándose filológica, pues se limita a la interpretación de lo que quiso decir tal o cual pensador al formular alguna idea o nueva categoría. A partir de este tipo de análisis se establecen discusiones con otros estudiosos del filósofo o del problema en cuestión y así se llegan a reducir las respuestas a las preguntas básicas que se han indicado a lo siguiente: ¿por qué filosofar? porque es necesario esclarecer e interpretar adecuadamente lo planteado por tal filósofo, y ¿para qué? para acrecentar la sabiduría, que en definitiva es el núcleo alrededor del cual gira toda la actividad filosófica.

2) La segunda tendencia puede ser denominada como la de la filosofía latinoamericana, que a diferencia de la anterior se preocupa más por la procedencia del sujeto que elabora la filosofía, el terreno de donde parten sus reflexiones y la efectividad que pueden tener para el ámbito latinoamericano. En lugar de dejarse arrastrar por el universalismo abstracto de la primera tendencia, esta posición se caracteriza por insistir más en la orientación hacia lo continental. Esta tendencia ha tenido diversas manifestaciones en correspondencia con los diferentes puntos de partida filosóficos de sus distintos representantes, pero lo que al igual que la primera no constituye un grupo homogéneo, pero todos cometieron en la necesidad de elaborar respuestas al por qué y para qué filosofar siempre desde una perspectiva latinoamericana. Dentro de los que en los últimos tiempos asumen con mayor vehemencia esta posición se destacan las distintas formas que adopta la conocida filosofía latinoamericana de la liberación.

A la hora de urgir en las causas que determinan una actitud diferente por parte de los seguidores de esta segunda tendencia, se apuesta un compromiso ideológico evidente con las aspiraciones de las masas populares. Han asumido la tarea filosófica conscientes de la necesidad de producir un viaje en la actividad filosófica tradicional, con proyecciones nuevas que aspiran a dejar atrás el estéril academicismo de los hermenéuticos y a orientarse hacia problemas y temas que ante todo son de mayor urgencia para el hombre latinoamericano.

La mayoría de los defensores de la filosofía latinoamericana coinciden en ofrecer respuesta a las preguntas formuladas del siguiente modo: ¿por qué filosofar?, porque los problemas concretos del ser del latinoamericano lo exigen y el presente las filosofías importadas no han dado respuestas adecuadas a tales demandas, y ¿para qué filosofar?, para encontrar tales respuestas y vías de solución que modifiquen progresivamente la situación de nuestros pueblos. Muchas de las conclusiones a las que arriban no pretenden ser solamente válidas para esta región sino para todos los pueblos del llamado Tercer Mundo. En tal forma manifiestan algunos contactos con la universalidad concreta y real, pero no alcanzan por lo general a encontrar la plena explicación y, cuando en algunos casos se acerca a encontrarla, no ofrecen la indicación adecuada para hallar los caminos de su efectiva transformación debido al idealismo que subyace en su cosmovisión.

Resultan muy positivos gran parte de los enjuiciamientos que efectuán respecto a los valores que encierra la cultura y especialmente el pensamiento filosófico latinoamericano. Acertados son muchas de sus críticas al eurocentrismo que ha caracterizado por mucho tiempo a la filosofía y que ha sido aceptado plácidamente también por muchos intelectuales latinoamericanos, pertenecientes a la primera tendencia. Dígase de atención han sido estas revelaciones respecto a la originalidad y autenticidad de gran parte de las ideas filosóficas de los más prestigiosos representantes de nuestro pensamiento. Valientes han sido sus críticas a los factores que determinan la dependencia y el subdesarrollo que han caracterizado a nuestras economías deformadas. Si fuéramos a realizar un balance preliminar de los que la aportado esta nueva corriente de pensamiento a la cultura filosófica latinoamericana de seguro el saldo será favorable y la historiografía futura de la filosofía en América Latina tendrá que dedicarle una merecida atención.

Sin embargo, el enjuiciamiento crítico acertado de esta tendencia se verá probable a reconocer que en algunos momentos se impuso en ella un enfoque unilateral, que sin llegar a cercenar por completo el tronco universal aglutinador de todos los conductos que comunican cada rama, pues hoy ya cada flor del árbol de la filosofía con su savia nutriente, al prestar exagerada atención a sus raíces terrenales substituyó por momentos otros factores exógenos ambientales, especialmente los rayos solares que vivifican claramente con la claridad de la ciencia a otros tantos árboles similares en otras latitudes.

Puede que se haya ignorado que la filosofía es como una tupida y extensa selva, en la cual al adentrarnos un día nos impresionan los árboles más cercanos por su belleza, que la proximidad nos permite contemplar y, una vez escrutados, se incorporan a nuestro yo, y sentimos cierta sensación de pertenencia e identificación. Pero al otear la profundidad del entretejido de las ramas y árboles más lejanos se nos hace oscuro y ajeno aquello que posteriormente puede ser también nuestro, si continuamos la marcha con paso firme y decidido.

Algunos partidarios de la filosofía latinoamericana han querido redescubrir la filosofía y conformar nuevos sistemas filosóficos en el círculo visual de la terrenalidad latinoamericana, rompiendo con los instrumentos y las elaboraciones teóricas, categorías, etc., que anteriormente nos proporcionaron las escuelas de pensamiento orientales y europeas. El intento ha sido en vano, pues siempre se ha tenido que recurrir de alguna manera a ese arsenal, aun cuando también se le incorporen nuevas armas. La visión regionalista de la filosofía no sólo en América Latina, sino en cualquier parte del mundo donde se ha manifestado, lejos de contribuir al verdadero enriquecimiento de la cultura filosófica, como se ha pretendido, en su lugar ha afectado la acertada comprensión y valoración del carácter histórico universal de la filosofía.

Por suerte en los últimos tiempos son cada vez menos los identificados con esta posición tan estrecha y se ven precisados a coincidir con los sostenedores de la concepción acertada sobre la universalidad del conocimiento filosófico. Sin embargo, con frecuencia emergen crecientes que denotan madurez en la condicionalidad del sujeto del filosofar latinoamericano y que no son más que uno que otro síntoma de desconformidad con el universalismo abstracto.

En ese sentido tales criterios son comparables. Pero ambas posiciones, en definitiva, no obstante, la manera diferente de dar respuesta a las preguntas inicialmente formuladas, no arriban a la explicación acertada del papel, la esencia y las funciones de la filosofía y su expresión en el ámbito latinoamericano.

La segunda tendencia indiscutiblemente se acerca más a una interpretación acertada del problema que se desprende de las respuestas al por qué y para qué filosofar en América Latina, de aquí las mayores o menores coincidencias, por parte de algunos de sus representantes últimamente con las posiciones del marxismo.

3) La tercera concepción consiste en la dialéctico-materialista que sustenta el marxismo-leninismo sobre el origen y desarrollo de la filosofía, que revela ante todo el contenido universal de esta, expresado en sus formas particulares y singulares. Todo el conjunto de categorías elaboradas por la dialéctica materialista sobre la base de toda la herencia filosófica anterior y enriquecida por la práctica social contemporánea permite una mejor comprensión y explicación sobre la correlación existente entre el pensamiento filosófico universal y sus manifestaciones concretas de cada época y región del mundo. Especialmente las categorías de contenido y forma, esencia y fenómeno y las de lo singular, lo particular y lo universal, resultan de gran valor para el esclarecimiento del problema. La concepción dialéctico-materialista de la filosofía sostiene también que la filosofía por su esencia es universal, no es exclusiva de ningún pueblo en particular, desde su aparición hasta nuestros días, aun cuando en ocasiones se le quiera considerar como un invento original de los griegos. Siempre mantendrá esa condición de universalidad, pero expresada fenoménicamente en innumerables manifestaciones que de generación en generación y de pueblo en pueblo van constantemente dejando los desechos que a la larga quedan relegados por el progreso del conocimiento humano.

Algunos llegan a extrapolar la tesis de la multivariada de las manifestaciones de la filosofía y llegan a sostener que han existido y deben existir tantas filosofías como hombres dedicados a ella. El análisis científico de la historia de la filosofía revela lo infundado de tal argumentación. Incluso se ha sostenido la idea de que la exagerada disolución de las escuelas de pensamiento que se ha producido en la filosofía contemporánea es síntoma de riqueza intelectual, cuando en verdad no es más que síntoma de debilidad e insatisfacción ante las concepciones que han sido elaboradas. ¿Tendrá el hombre siempre para sentirse verdaderamente creador que elaborar

noviciosas filosofías ante los problemas y situaciones nuevos o podrá orientarse ante ellos sobre la base teórica y metodológica que ya ha demostrado su validez con la concepción dialéctico-materialista? ¿Sucederá en algún momento que a semejanza del desarrollo de la ciencia se trate unificando criterios y se arribará a verdades reconocidas por todos independientemente de la procedencia geográfica de los hombres que les han revelado? ¿Acaso tendrá permanentemente la filosofía que, como el arte y la literatura, está marcada por el sello de las regiones en que se produce?

Aun cuando en la filosofía han confluído en mayor o menor medida otras formas de la conciencia social como la ciencia, la religión, el arte, etc., aquella ha sabido mantener su especificidad, sus métodos propios, etc., pero esto no debe significar el rechazo a algunos elementos válidos y consustanciales a las relativas esferas de la actividad intelectual.

La filosofía del materialismo dialéctico ofrece al hombre respuesta acertada a innumerables interrogantes humanas que sean aceptables para cualquier circunstancia por su grado de universalidad y que no sean objeto específico de las ciencias particulares, ya sean sociales o naturales. ¿Por qué razón deberá continuar generándose nuevas escuelas de pensamiento diametralmente diferentes entre sí? ¿Es que acaso la heterogeneidad y multiplicidad del fenómeno justifica eternamente tal diversidad filosófica? El hecho de que la historia hasta el presente justifique tal diversidad de corrientes y tendencias, no puede constituir un argumento inexpugnable para validarla tal futuro a la filosofía.

La experiencia de los congresos mundiales de filosofía y otros eventos de esta índole demuestra que, no obstante, la confrontación necesaria de criterios opuestos que se produce entre los representantes de las distintas corrientes filosóficas, la comunicación y el diálogo ofrecen como resultado el reconocimiento recíproco, por parte de los que se enfrentan, de las coincidencias en determinados aspectos al menos, a pesar de las diversiones sustanciales. ¿No serán estos los primeros síntomas del proceso de integración futura que supondrían al ocurrido en la esencia de espera a la filosofía una vez que se superen los antagonismos sociopolíticos que en la actualidad la dividen y se reconozca universalmente la certeza de la concepción dialéctico-materialista del mundo?

No hay razón para sostener que la tarea de las nuevas generaciones de filósofos consiste en elaborar nuevos “ismos” en lugar de contribuir al que se establezcan los nexos necesarios a fin de que los pensadores de diferentes partes del mundo arriben a una acertada interpretación dialéctico-materialista de este y se propongan consecuentemente transformarlo en beneficio del hombre.

Los defensores del marxismo-leninismo han tratado de difundir la objetividad y el carácter científico de esta concepción y se ha logrado constantemente con éxito su difusión y desarrollo creador, vinculada a la transformación práctica de la realidad.

La cuestión no consiste en buscar respuestas al por qué y para qué filosofar preguntándose evadiendo la concepción dialéctico-materialista y presuponer que esta exclusivamente está dirigida a defender una posición ideológica determinada, – la cual por supuesto está implícitamente imbricada en cualquier posición filosófica, pero no se reduce a ella –, pues sería ignorar los componentes cognoscitivos, metodológicos, axiológicos, etc., que conforman toda filosofía, ni tampoco pensar que este planteamiento se hace también desde una filosofía que no tiene su origen en la América Latina. En tanto se asuman tales posturas jamás se actuará en consecuencia con la concepción histórico-universal de la esencia de la filosofía.

Mientras que se pretenda redescubrir la filosofía desde estas tierras, nos sucederá lo mismo que acontece cuando nos empeñamos en reinventar tecnologías ya perfeccionadas en países desarrollados y el abismo entre estos y nuestras economías se acrecienta en lugar de aminorarse.

Por otra parte, también en la medida en que se diluya la actividad filosófica en la mera interpretación de abstracciones estratosféricas entretejidas del oxígeno vital e impregnadas por el polvo, la humedad y la temperatura del suelo latinoamericano, tampoco tendrá sentido valedero encontrar respuestas aquí al por qué y para qué filosofar.

Si la esencia de la filosofía es universal dejemos que cada una de sus expresiones fenoménicas en estas tierras contribuyan a su descubrimiento. Es bueno recordar que las esencias no existen jamás de forma pura, por lo que resulta estéril también ir en busca de la filosofía pura. La filosofía siempre existirá a través de sus formas particulares que adoptarán en cada momento y país rasgos sui generis, pero tales rasgos no determinan fatalmente su contenido. Ellos son factores que influyen

en la mayor o menor asimilación por un pueblo en su idioma propio de los avances alcanzados por el pensamiento filosófico universal.

La dialéctica materialista demuestra que lo único es irrepetible, se da una sola vez, pero no existe por sí y para sí solamente. Las filosofías que han prendido en América Latina independientemente de su procedencia tampoco escapan a esta necesidad. Estas han procedido y así lo expresan, rasgos comunes no sólo son las ideas de sus reconocidos creadores, sino también semejanzas marcadas con las que provienen de otros pensadores, tanto de este continente como de los más lejanos. ¿Resulta esto mera coincidencia o es expresión de la determinación dialéctica de la que no escapa ni la propia filosofía?

Tales parecidos y aproximaciones constituyen particularidades que es imprescindible delimitar en cualquier investigación histórico-filosófica. Por supuesto que la misión de la esencia histórica sobre la trayectoria del pensamiento filosófico latinoamericano no puede limitarse al establecimiento superficialmente de comparaciones o analogías. Ella tiene que desentrañar y explicar todas y cada una de las determinaciones de su especificidad, su mayor o menor originalidad, su correspondencia con las exigencias epocales en todos los órdenes, etc. Pero en este desempeño irá desentramando todos los puntos de contacto y las diferencias con el pensamiento de otras regiones y así reconocerá que sus respuestas al por qué y al para qué filosofar no son tan distintos a las ofrecidas por otros.

¿Lugares entonces, de qué vale utilizar las diferencias? ¿De qué forma se beneficia más el desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano? Limitándolo simplemente a la tarea de servir de traductor de lo que piensan otros en la afanosa búsqueda de nuevas metafísicas que evaden las condiciones del hombre latinoamericano, para el que se suponen deben ser útiles; o estrechando el círculo de la reflexión filosófica a los problemas del hombre latinoamericano, su ser, su circunstancia, etc., ignorando que la causa de tal situación rompe las fronteras geográficas de este continente y se encuentra en las diferentes formas de explotación del hombre por el hombre y de dominación de una clase total inhumana que la historia no recoge solamente como acaecida en un pasado remoto que se mide por siglos, sino en uno tan reciente que nos pisa los talones y debe ser medido en horas y minutos.

A nuestro modo, el filosofar en América Latina encontrará mejor respuesta a sus por qué y para qué en esta posición de la dialéctica materialista del marxismo-leninismo que, reconociendo las diferencias, las formas singulares y particulares de manifestarse, arriba a la conclusión de que han existido y podrán existir muchas filosofías, pero no todas podrán ser poseedoras de verdades diferentes sobre un mismo problema de manera que se excluyan recíprocamente. Una vez más la lógica formal pone de manifiesto sus limitaciones para explicar el carácter contradictorio del desarrollo en este caso de la propia filosofía y se hace imprescindible acudir a la lógica dialéctica para comprender los momentos de singularidad, particularidad y universalidad que se dan en cada manifestación del pensamiento filosófico latinoamericano, en qué medida cada una de sus expresiones fenoménicas contribuye o no a revelar su esencia, de qué manera sus formas coinciden o no con el contenido histórico universal de la filosofía.

Sólo así surgirán suficientes motivaciones para no sentirse aislado de la fuente terrena que alimenta todo filosofar, ni al margen tampoco de las grandes elaboraciones teóricas que ha ido elaborando la humanidad paulatinamente y que por encima de las fronteras pone al hombre en contacto con nuevas verdades propiamente. La toma de conciencia sobre el por qué y el para qué filosofar en América Latina coincidirá entonces plenamente con la marcha del progreso humano. Se tomará conciencia de que las genuinas respuestas a tales formulaciones están indisolublemente ligadas y se presuponen recíprocamente, ya que su fórmula más sintetizada puede consignarse como conocer para transformar.

Únicamente entonces, tan necesitados de teorías consecuentes y prácticas realizadoras, no sólo a todos los hombres que en cualquier parte esperan algo más que meras palabras de la filosofía.

3. Filosofia latino-americana ou filosofia da libertação?

Roque Zimmermann
Passo Fundo – Brasil

3.1 Contextualização

Se, conforme Heidegger, “o próprio ser é epocal e a História deve ser interpretada como manifestação do ser”²³, justifica-se o nosso tema, mesmo a partir de um ponto de vista existencialista.

Efetivamente, muitas discussões e debates havidos nos anos passados, em outras partes, voltam a ser considerados pertinentes, nestes dias, aqui em nosso meio. Isto é tanto mais surpreendente se levarmos em conta as invectivas de um Antônio Paim, que, com seu projeto “afirmativo” de filosofia nacional, diz ter impedido o “ingresso no Brasil da chamada ‘filosofia da libertação’, que (segundo ele) foi a forma encontrada pelos padres católicos para mascarar a adesão ao marxismo em vários países da América Latina”²⁴. Assim volta-se a discutir “se houve ou há Filosofia na América Latina – o que me parece um tema irrelevante, colocando mais perguntas do que oferecendo possibilidades de resposta imediata.

Aliás, falando sobre filosofias e filósofos tenho uma filosofia muito peculiar. Se por filosofia entendemos simplesmente a produção teórica espiritual ou racional da humanidade, o que estudamos sob esse nome é algo muito mais limitado. Mais, aquilo que nos manuais e enciclopédias, nos cursos e nas palestras, quase sempre é apresentado como filosofia, e tão-somente a produção teórica exatamente importante de uns poucos pensadores, (cujo valor jamais colocaremos em questão) que aparecem em épocas bem destacáveis no curso da história. Ademais, em geral, são a expressão teorizada de povos que hegemonicamente se afirmaram no campo político, econômico ou religioso em um momento particular da história ocidental. Perguntamos: Não se poderia a partir de uma chave de leituras destas – simplificadamente, é claro – entender um Platão e Aristóteles, um Tomás de Aquino ou Descartes, Hegel e Marx, e até mesmo o próprio Heidegger, para não falarmos de

²³ BORHEIM, Gerd A. – *Dialética – Teoria e Práxis*. 2ª ed. Editora Globo: Poá e RJ, 1983. p. 89.

²⁴ *O Estudo do Pensamento Filosófico Brasileiro*. Prefácio da 2ª edição. Editora Convívio: São Paulo, 1985. p.X

nomes menos significativos hoje em voga? Não se afirmaram todos eles num contexto histórico destes? Estas mesmas perguntas fazem surgir outras não menos importantes. Por que não surgiram grandes pensadores em outras épocas ou em outros paralelos do globo terrestre? Ou será que até tenham existido, mas não puderam medrar por mil circunstâncias que se inscrevem exatamente neste contexto e assim foram irremediavelmente perdidos para nós? Efetivamente, o que nos foi ensinado como filosofia é, ao mesmo ver, produto de pensadores que surgiram em determinados momentos na Grécia, na Itália, na França, na Alemanha e ultimamente nos EE.UU. Olhemos esse périplo meramente geográfico que estudamos e consideramos se esta é a expressão sequer do pensamento do mundo ocidental que conhecemos? Parece-me que não. Pergunto mais num contexto destes e a partir de uma chave de leitura destas, poderia a América Latina repentinamente despontar na vitrine dos pensadores reconhecidos internacionalmente? Afirmando isto, não desmerecemos em nada a qualquer nome acima mencionado, nem a importância da riqueza que as culturas por eles representadas trouxeram à humanidade. Afirmamos tão-somente que, desta forma, não podemos competir com os filósofos do centro. Mais ainda: isto não nos preocupa em absoluto. De outro lado, porém, afirmamos que houve filosofia em nossas terras desde que aqui aportaram os primeiros migrantes em épocas pré-históricas (ou então desde que nossos ancestrais desceram das árvores) e também desde que os europeus conquistaram estas terras e povos para realizar o projeto do homem moderno europeu de “estar na riqueza”, sobretudo muitas vezes sob o manto de “estar na santidade” ou de “ganhar almas para o Reino de Cristo”. Mas com isto não queremos dizer que possamos concorrer com os grandes pensadores do ocidente por algumas razões muito simples. Primeiro, quase todos os homens que aqui viveram ou tiveram que preocupar-se em procurar comida e apenas sobreviver ou, então, tiveram comida demais e apenas se preocuparam com a “Razão Ornamental”, na feliz expressão de Roberto Gomes²⁵, porque achavam que deviam ser “sérios” e não levaram “à sério” a tarefa para a qual estavam liberados ou à qual se sentiam impelidos²⁶. Segundo sendo nossos povos formados por imensas maiorias analfabetas, não raras inteligências se perderam irreparavelmente e muitos eventuais grandes filósofos nem sequer tiveram a possibilidade de desabrochar para os primeiros passos. Terceiro caso eventualmente alguém, nessas paragens, pudesse

²⁵ *Crítica da Razão Tupiniquim*. 6ª ed. Cortez editora: São Paulo, 1983.

²⁶ Cfr. Id. Ib. p.13ss.

ter inteligência suficiente e tivesse tido a chance para despontar como um grande pensador (um crítico dos sistemas vigentes, portanto) seguramente foi silenciado de diversas formas – pela cooptação, pelo exílio ou então a morte – pelos dois poderes instituídos nessas terras, o civil e o religioso. Dentro de outras coordenadas, estes mesmos fatores continuam hoje perfeitamente vigentes. A história recente é bem ilustrativa deste fato. Sobre isto já dissemos o suficiente em outro lugar²⁷.

Com isto queremos apenas dizer que as razões objetivas e subjetivas indispensáveis não existiram, no passado, para que grandes pensadores pudessem surgir. Não estranha, por isso, que o que mais se fez aqui foi repercutir o que o passado de outros nos legou ou então o que nos países centrais, nas diversas épocas, se produziu.

Hoje, porém, algo está mudando. Essas condições objetivas e subjetivas parecem começar a existir não porque as condicionantes anteriores tenham sido suprimidas ou superadas, mas porque a consciência do processo histórico despertou a alguns que, exatamente por causa das dificuldades crescentes, estão fazendo ouvir sua voz e tentando dizer a sua palavra. Ora, se toda a filosofia parte do “real” e, hoje, do “real situacional”, “histórico concreto” para que seja autêntica, que tipo de filosofia pode surgir deste continente? Creio que esta filosofia não pode senão manifestar-se como grito de libertação²⁸. Libertação da opressão, do jogo, da escravidão, da dependência, da fome, da miséria generalizada. Este grito, porém, já não é dirigido a Deus, como o faríamos se ainda vivêssemos na Idade Média, mas é dirigida a homens – a outros homens e a nós mesmos -, já que não foi Deus quem nos escravizou e por isso não nos pode libertar, mas foram homens que nos escravizaram e nos escravizam ainda, e fomos nós que nos deixamos escravizar no passado e o permitimos ainda no presente.

É neste contexto que autenticamente se insere uma das tentativas de fazer filosofia hoje em nosso meio. É sobre isto que pretendo falar rapidamente agora.

Acreditamos porém, na dialeticidade da vida e da história. Tanto a vida como a história são marcados pela contradição. E é sob o signo da contradição que nasceu a

²⁷ ZIMMERMANN, Roque. *América Latina – O Não Ser*. Editora Vozes: Petrópolis, RJ, 1987.

²⁸ Veja-se o que sobre isto diz Tiago Adão Lara, falando da filosofia brasileira. “A nossa cultura nasce despossuída de si mesma, nasce dormindo. De tal maneira que, traçar os caminhos da razão, na história da nossa pátria, é traçar os caminhos da dominação cultural e a ouvir os gemidos de libertação”. LARA, Tiago Adão. *Caminhos da Razão no Ocidente*. Editora Vozes: Petrópolis, RJ, 1986. P. 144.

tentativa da Filosofia da Libertação. É sob este signo que ela continua a caminhar até hoje. Será esta uma filosofia válida? Não sabemos. A história o dirá. Mas é importante, urgente? Cremos que sim. Esta é a razão pela qual dela nos ocupamos.

3.2 Histórico e situação atual

Se por Filosofia da Libertação entendemos apenas a crítica ao sistema totalizador vigente, confirma-se entre nós o dito de Hegel de que “quando as sombras da noite começam a cair é que se levanta o voo o pássaro de Minerva”²⁹. Efetivamente, foram necessários exatos cinco séculos de opressão para que, com força, se ouvisse entre nós um grito de rebeldia. Rebeldia não apenas contra uma ou outra forma de opressão, mas contra uma opressão generalizada e historicamente sempre ativa. Desde a eliminação brutal dos primeiros aborígenes, passados a fio de espada pela primeira expedição e Colombo, em 1492, até a transferência atual de plus-trabalho aos países do capitalismo central ou então até a exportação “in natura” e plasma de sangue humano dos negros do Haiti para os EE.UU. Até a data de hoje, a América Latina foi oprimida de todas as formas imagináveis e por um sem-número de povos do Continente Europeu e, agora, Norte-Americano.

Curiosamente, não foi sequer a filosofia que por primeiro, por ter sido sempre repetitiva da temática produzida no centro e por isso mesma alienada de nossa própria realidade – foi despertada pela realidade concreta de opressão deste continente para a temática da libertação. Foi justo precedida pela Sociologia, pela Teologia e por outras ciências. Pior, nem foi em nosso meio que a temática da libertação foi abordada pela primeira vez sob o enfoque dialético da opressão-libertação em seu nível de reflexão filosófica. Efetivamente, antes que em nosso meio se produzisse qualquer abordagem séria sob esse enfoque, já em 1967, em Londres, num Congresso sobre a Dialética da Libertação, diversos filósofos – entre os quais curiosamente, mais uma vez, nenhum latino-americano – já discutiram amplamente sobre o assunto e produziram um valioso documento, historicamente o primeiro do qual se tem notícia³⁰.

Não bastasse tudo isso, desde o início da década de 1970 – quando finalmente alguns filósofos latino-americanos iniciaram a preocupar-se seriamente com o tema

²⁹ *Princípios da Filosofia do Direito*. Guimarães Editores Lisboa. 3ª ed. 1986. Prefácio, p. 15.

³⁰ Cfr COOPER, David (organizador) et al – *Dialética da Libertação*, Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1968.

dentro de uma abordagem especificamente filosófica – até nossos dias, não só essa corrente de pensamento, senão também os próprios representantes da mesma se veem açoitados não só de críticas veementes e injustas, mas ainda são alvos de um patrulhamento ideológico nos próprios aparatos hegemônicos do sistema (e até por seus próprios companheiros de trabalho), para finalmente serem perseguidos e, até fisicamente eliminados pelos sistemas políticos vigentes em nosso meio. Hegel nos fala repetidas vezes da “má consciência” do filósofo. Corretamente interpretada e trazida para o nosso contexto, essa deveria ser, de alguma forma, a compreensão da situação subjetiva de todos nós.

Apesar de todas as afirmações acima, e mais ainda, apesar de todas as dificuldades que se apresentaram no caminho a Filosofia da Libertação é hoje uma realidade. Realidade incipiente, ainda em sua infância – com toda a contrariedade que esse estágio implica, mas com enorme potencial de vida e transformação real para o futuro já próximo. Isto demonstra, além de muitos outros fatores, o próprio fato de estar conseguindo espaço em círculos cada vez mais representativos.

A história da Filosofia da Libertação – com alguma injustiça, é claro – poderia ser ligada até hoje, a trajetória humana e intelectual de um único pensador: Enrique Dussel. Com efeito, sua pessoa e sua obra representam, de alguma forma todos os percalços desta corrente de pensamento em seu caminhar histórico real. Dele são também, seguramente, as obras mais significativas da produção teórica da mesma. Com isto não queremos, de nenhum modo, desconhecer ou desprezar os aportes de um sem-número de outros que de forma mais ou menos longa, ou então eventualmente, se ocuparam com o tema. Os nomes, as procedências, os títulos das obras são numerosos e significativos. Mas disto já nos ocupamos em outro momento. A economia de tempo exige que, aqui, simplifiquemos.

A situação atual da Filosofia da Libertação, como tudo nessa América latina, encontra-se numa situação de impasse e incerteza. Não é ainda um pensamento afirmado. Está em seus primórdios. Ainda consegue pouco espaço nos meios acadêmicos – onde frequentemente é ridicularizada como “ingênua” ou como “católica” -, não tem grandes espaços na imprensa ou junto às editoras, nem tem grande número de seguidores entre os pensadores que já considerem afirmados. Pior do que isto: nos lugares em que aparecia como uma afirmação real, _ como na Universidade de S. Tomás de Aquino, (USTA) Bogotá, Colômbia – tanto no campo da produção científica (livros e revistas), quando na sua participação do processo de

ensino-aprendizagem formal, atualmente foi banida tanto pelas autoridades eclesiásticas, como pelas civis sob uma argumentação facilmente imaginável a todos. Além disso, alguns dos iniciadores dessa corrente, por razões diversas, já não “produzem” mais nessa linha e voltaram ao antigo redil (tomismo, marxismo, filosofia analítica e outros). É que estas correntes são academicamente mais “digeríveis” e politicamente menos comprometedoras. Não estranhemos esta atitude se, conforme Dussel, essa corrente filosófica “exige uma opção séria, a libertação nacional da dependência do capitalismo norte-americano a partir da hegemonia política das classes oprimidas, camponeses e operários, e em cumprimento de seus interesses reais³¹. Efetivamente, é mais fácil, ao menos existencialmente, voltar à alienação – historicamente descomprometida –, do que assumir, engajando-se o atual processo de libertação sócio-econômico-político e cultural de nossos povos.

Mas um fenômeno é real e sua não leitura correta me surpreende nos assim chamados filósofos de nossos países. Poderíamos até, - se nos é permitido usar um lugar comum – falar de “sinal dos tempos”. É que, semelhantemente ao que aconteceu na Argentina nos anos 73 – 75, quando um grupo de professores de filosofia assumiu a reflexão filosófica numa perspectiva libertadora, momento em que o discurso filosófico atraiu grandes massas de estudantes e alcançou as ruas³², o mesmo fenômeno se pode ver nos dois Congressos de Filosofia realizados em 1985, em Guadalajara, México (III Congresso nacional e IX Congresso Interamericano de Filosofia). Com efeito, no Congresso Nacional, ainda que dele participassem todas as correntes filosóficas representadas no momento, no México, a afluência aos Seminários de Filosofia da Libertação polarizaram por completo o auditório. Dava pena ver como alguns professores de várias correntes filosóficas ficaram quase sem público enquanto que, ao mesmo tempo, não havia espaço físico suficientemente amplo para comportar todos os que pretendiam participar dos debates sobre Filosofia da Libertação. O mesmo fenômeno, em menor escala, é verdade – originada em boa parte pelos critérios seletivos de participação – repetiu-se no XI Congresso Interamericano de Filosofia. Apesar de um interesse tão evidente da parte de alunos e ouvintes, a Filosofia da Libertação ainda não alcançou “força de legalidade” nem no México, nem em parte alguma. Não é ensinada formalmente em nenhuma

³¹ *Filosofia da Libertação na América Latina*. Ed. Loyola UNIMEP, SP e Piracicaba, 1977. Apêndice 3, p.216.

³² Cfr. Zimmermann, Roque op cit. p. 36 – 37.

Universidade. Esta realidade fez surgir naturalmente muitas perguntas, já que sabemos o quanto é difícil motivar os estudantes do mundo inteiro, hoje, para o estudo da filosofia, entre as quais salientaria apenas as que seguem. Não estamos nós professores, diretores de Faculdades e outros totalmente defasados de nosso contexto histórico? Pior, não estamos perdendo uma extraordinária oportunidade para subirmos no trem da história uma vez por todas? Ou será ainda que a filosofia continuará sendo, entre nós, apenas um diletantismo para poucos bem alimentados, completamente desvinculados do tempo histórico que vivemos?

Aqui no Brasil, sua presença é inexpressiva. Sua situação e legitimidade apresentam-se de modo paradoxal. Pelos representantes do Estado Religioso (católico, portanto) é considerada marxista. Dos setores acadêmicos de esquerda recebe o apelido de “católica cristã (crente portanto). Por quase todas as demais correntes filosóficas é considerada ingênua e carente de sentido.

Disto tudo se deduz que algo novo, diferente, raro, ela deve possuir. Finalmente, não se combate com tanto ardor uma quimera. Cremos que todos saberão ler e interpretar o óbvio que sob estes fenômenos se expressa. Desse forma já não precisaremos dizer muitas palavras.

3.3. Fundamentos

Seguramente, a estas alturas, muitos se perguntarão, mas o que é, finalmente, esta Filosofia da Libertação? Em que consiste? Quais seus fundamentos? Em que reside seu perigo? É sobre essas perguntas que desejamos dizer umas poucas palavras, sabendo “a priori” que, de forma alguma, conseguiremos dar resposta satisfatória neste instante. Muito estudo complementar e debate posterior deverão elucidar questões fundamentais que aqui apenas se esboçam.

Filosofia da Libertação – o que é? – Seja-nos permitido interrogar, plagiando Heidegger – Demos a palavra a Dussel que, num dos seus melhores ensaios nos diz: “Chamamos ‘Fil. De Lib.’ Ao discurso estritamente filosófico, saber científico-dialético que dá prioridade temática (o “de como genitivo objetivo) à práxis da libertação do oprimido (histórico-social como classe, geopoliticamente como nação, sexualmente como reprimido pela ideologia e pelas práticas machistas, pedagogicamente alienado, e todo fechado num fetichismo idolátrico); e prioridade, enquanto origem e

fundamentalidade (o “de” genitivo subjetivo), à libertação da filosofia da ingenuidade de sua autonomia absoluta como teoria. A “Filosofia da Libertação é um saber teórico articulado à práxis da libertação dos oprimidos, fato que pensa em primeiro lugar e como condição da possibilidade de todo outro tema. **Longe de pensar que ‘toda filosofia é crítica da linguagem’, afirma que a filosofia é crítica da opressão e esclarecimento da práxis da libertação**” (ultimo grifo nosso).³³

Portanto, toda a carga na definição é dada à práxis, e práxis da libertação. Mas o filósofo não é exclusivamente, nem essencialmente o “homem da práxis”. Por isso, teoria sobre a práxis. Mas não teoria sobre a práxis apenas. Também teoria a partir de uma práxis. Por isso, o próprio filósofo é também “um homem” da práxis. Já não é apenas o intérprete, o crítico, o teórico, o homem do “lógico”. É também o homem engajado no político, no econômico, no social, no cultural, ainda que não preponderante, nem exclusivamente. É o filósofo que “desce de sua torre de marfim” para também “sujar as suas mãos”. Já não é mais apenas o filósofo do gabinete, de cátedra, dos Congressos nacionais e internacionais, das “mãos limpas”. Ainda, já não é mais o homem das ideias apenas, das grandes construções teórica, das críticas literárias perfeitas, do estilo polido, do plano pronto “para os outros”. Não é mais o homem do discurso, das academias, das bibliotecas. É isto também. Mas também vive no meio do povo, alimenta sua reflexão a partir das experiências sofridas do povo. Não faz o discurso em lugar do povo. Como “povo” faz seu próprio discurso e, além disso, da criticidade, organicidade ao discurso do “povo”.

Sua reflexão parte da experiência de opressão. Este é o seu real. Real que se manifesta, mostra, de muitas formas. Assim é que seu discurso já não será mais um discurso da “Razão Ornamental” para agradar aos ouvidos “polidos” dos opressores, nem mesmo um discurso vazio a servir para ornamentar as bibliotecas de mansões nas quais o povo só pode entrar durante o tempo de sua construção ou para eventuais reparos futuros, mas será um discurso duro, viril, indigesto, lógico, impiedoso, às vezes, na condenação da injustiça institucionalizada. E será, ao mesmo tempo, um discurso carregado de esperança, otimismo, de fé na libertação dos oprimidos.

É isto que distingue a Filosofia da Libertação de todas as outras correntes do pensamento filosófico; mesmo do marxismo. É por isso que nas Universidades é tida como “rara”, ingênua, ilegítima; pelos governos fascistas é vista como um perigo, uma

³³ Op cit. Apêndice 5, p. 247 – 248.

ameaça “à ordem e à lei”. Deveras, tendo como ponto de partida fundamental teórico a crítica ao sistema da totalidade vigente e declarando-o, formalmente, injusto, opressor, ilegítimo – ainda que legal, e na práxis, colocando-se na linha direta da transformação total das estruturas estabelecidas, não pode deixar de ser “perigosa”.

Uma palavra ainda sobre o estatuto epistemológico da Filosofia da Libertação. Creio que, mais uma vez, dois ensaios de Dussel, o primeiro em 1971, e o segundo, em 1980, podem dar-nos um ‘insight’ quase completo, sobre sua gênese e sua situação atual. Ambos os artigos são de fácil acesso ao público brasileiro e são os Apêndices 1 e 5 da obra que vimos citando com frequência.

No primeiro, que leva o título de “Metafísica do Sujeito e Libertação”, em apenas 5 páginas, Dussel nos oferece, numa linguagem fenomenológica e heideggeriana, todos os elementos indispensáveis para compreender o seu momento inicial.

Negativamente, trata-se da necessidade de uma “des-truição” da ontologia (ou ontologias) das totalidades europeias que, em boa parte, foram ideologias legitimadoras do nosso estatuto de oprimidos. Dialeticamente, assim os europeus funcionaram como opressores. Em outras obras³⁴, de forma mais detalhada, analisa, na diacronia histórica, tendo como categoria fundamental a Totalidade, o pensamento filosófico ocidental desde Aristóteles até Heidegger. Mostra-nos como o escravismo de Aristóteles, o machismo de Tomás de Aquino, o racionalismo de Descartes, o idealismo de Hegel e tantos outros, sob o manto de notáveis abstrações e de lógica implacável, sempre justificaram o “status quo” vigente de uma época determinada, contribuindo, destarte, para que nossa opressão não fosse apenas física, mas também ontológica e sacramente justificada. Assumindo esta ontologia, nada nos cabe senão aceitar “resignadamente” nossa situação continuar, pelos tempos afora, a “agradecer” e a “bendizer” aos que nos exploraram no passado e continuam explorando-nos ainda hoje.

Heidegger, o último grande ontólogo europeu, em sua tentativa de “superar a metafísica do sujeito que põe a objetividade do objeto” – iniciada em Descartes – nisto não conseguiu nada de substancial. Seu anseio e seu grito, como já fora a de Husserl, de “salvar a civilização”, resumia-se na tentativa de salvar a “civilização europeia-ocidental cristã”, tristemente famosa pela Santa Inquisição e pelo extermínio generalizado de quase todos os primigênios habitantes deste continente, e defendida

³⁴ Cfr. ZIMMERMANN, Roque op cit. p.36 – 37.

ardorosamente ainda hoje nas reiteradas alocuções do Presidente Reagan, atual chefe supremo de um dos mais sanguinolentos povos do planeta de todos os tempos³⁵. Sobre isto diz textualmente Dussel: “Toda uma metafísica do sujeito, expressão temática da experiência fática do domínio imperial europeu sobre as colônias, concretizou-se primeiro como mera vontade universal de domínio, mas real e historicamente como dialética de dominação-dominado. Se existe vontade de poder, existe também alguém que deve sofrer seu poderio”³⁶.

Faticamente já sabemos o suficiente do que significa esta dominação, desde a descoberta até os dias de hoje é a opressão real, a exploração, a dor, o sangue, a morte. Que os digam as massas populares – quase 80% da população da América Latina – só elas sabem realmente qual o sabor amargo da fome, da remuneração injusta do trabalho, da privação de um pedaço de chão para a subsistência, do martírio dos que se arvoram em críticos ou juízes deste sistema. Que o diga a América Latina com sua dívida externa impagável, com a sangria de suas divisas, com a depredação de seus tesouros naturais e de matérias-primas para só mencionarmos alguns, quem sabe, sequer os mais importantes.

Se Faticamente fomos assim explorados, teoricamente fomos tornados irreais, não existentes, negados, e nós mesmos nos negamos. É a “consciência alienada”, como diz Paulo Freire, já que na consciência do dominado está introjetada a consciência do dominador. Aqui sim estamos diante do “mal infinito” de Hegel ou da “suprema infelicidade” de Marx. “É o operário que leva ao curtume seu próprio couro e sabe, de antemão, que este será curtido de fato”³⁷.

É por tudo isto que, nos diz Salazar Bondy: “nossa filosofia não foi um pensamento genuíno e original, mas inautêntico e unitativo no fundamental”³⁸.

Positivamente, nossa filosofia só será possível se, “partindo da autoconsciência de sua alienação, opressão, sabendo-se então estar sofrendo na própria frustração a dialética da dominação, pensa-se tal opressão, vá pensando junto, ‘a partir de dentro’

³⁵ GERASSE, John. *Dialética da Libertação* op cit., p. 90-111. Note-se que quem diz o que afirmei acima, não foi ninguém mais do que um norte-americano, conhecedor da realidade de seu país como poucos. É nos autores norte americanos que mais do que em quaisquer outros fui buscar a fundamentação de quase todas as críticas que lhes faço. Veja-se a bibliografia para o primeiro capítulo da minha obra “América Latina: o não ser”, p. 53 – 59 e se poderá confirmar isto de uma forma mais evidente.

³⁶ Op cit., p.190.

³⁷ Cfr MARX, Karl. *El capital* I. 4, 3 Siglo XXI, Editores México, 1979. Tomo I, 1, p. 214.

³⁸ Existe uma filosofia em Nuestra América, p. 131.

da práxis libertadora uma filosofia que seja realmente libertadora”³⁹. Desta forma não será tão=somente uma filosofia nossa, é a dos filósofos porque este é nosso real, mas também será um instrumento colocado a disposição de nosso povo em sua difícil caminhada de libertação. Será ainda uma filosofia pós-moderna porque transcenderá e superará efetivamente a “metafísica do sujeito moderno homem europeu” e agora também norte-americano, já que a relação não mais será de sujeito-objeto, numa relação de fraternidade na qual a “exterioridade do outro”, o “face-a-face” do irmão será finalmente levado à sério.

Em outras palavras, poderíamos dizer que cabe ao filósofo da libertação imergir de forma dialética no próprio processo dialético, no qual ele é fundamentalmente participante ativo e agente principal da reflexão sobre o processo de libertação, tendo que agir no interior do real e ao mesmo tempo interpretá-lo, construindo assim toda conceituação teórica para fundamentar reflexivamente este mesmo real em contínuo processo de transformação e, finalmente, tendo em vista, como teleologia, a libertação que jamais será dada como um todo abarcável ou definitivamente alcançado, mas que está em contínuo processo de consecução. Só neste caso será filósofo da libertação e será Filosofia da Libertação.

Mudam, nesta concepção, não só os polos do movimento dialético, mas também a atitude prático-política da filosofia que estamos acostumados a praticar em nosso meio. O próprio filósofo é o primeiro a ter que optar radicalmente. Este já não será mais o que intensa e sofisticadamente apoia o irmão da práxis, mas aquele que “a partir de dentro”, já também com suas “mãos sujas” ajuda ao homem do povo a descobrir os “seus próprios fundamentos não pensados” e o “relança no processo ...”, lhe faz descobrir os novos horizontes que estavam ocultos além da fronteira que apressadamente se tinha fixado como absoluto intransponível Assim, então a filosofia vem desempenhar um papel histórico (relevante e pertinente, diríamos nós) no processo de libertação”⁴⁰.

No segundo ensaio mencionado acima, sob o título de “Filosofia e Práxis – tese provisória para uma Filosofia da Libertação”, embora reafirmando fundamentalmente as teses de 10 anos antes, já agora com

Categorias menos existencialistas, mas mais próximas às marxistas, dosseil acentua, mais ainda, a práxis como o “terminus a quo” e o “terminus ad quem” de toda

³⁹ DUSSEL, Enrique. Op cit., p.192.

⁴⁰ Id ibid., p.193.

essa corrente filosófica. Seria longo neste espaço aqui fazer uma análise pormenorizada deste ensaio. Como, ademais, está ao alcance de todos, remetemos ao original para que sirva de ponto referencial obrigatório para qualquer debate futuro. Basta-nos aqui dizer que, além de um debate inicial com o marxismo, com a filosofia analítica norte-americana e outras, Dussel dá destaque à categoria metafísica da Exterioridade com a qual, o campo teórico, pretende superar à da Totalidade, categoria fundamental das categorias totalizadoras e ideologias legitimadoras da opressão da periferia. Com efeito, é basicamente em torno desta categoria fundamental que Dussel segue trabalhando hoje. Mesmo em sua leitura e diálogo com as obras originais de Marx ele continua muito presente⁴¹.

3.4 – Desafios

Os desafios que a Filosofia da Libertação enfrenta são de toda ordem. Não bastam os de ordem estritamente pessoal, que fazem com que a própria pessoa do filósofo corra constantemente perigo, assomam-se ainda toda sorte de problemas conjunturais e estruturais.

Mas não é só isto. A própria Filosofia da Libertação é ainda um problema “em si e para si”, se nos é permitido usar um linguajar hegeliano. É um pensamento recente; é um pensamento revolucionário; é um pensamento inovador.

Como pensamento recente tem toda dificuldade decorrente desta situação: imprecisão terminológica, pouca organicidade do discurso, as ilogicidades aparentes – ou reais até? -, a questão metodológica e tantos outros. Tudo isso poderia ser sintetizado na ainda “não afirmação do seu estatuto” específico. Este é o campo em que percebo as maiores lacunas atuais. É sobretudo neste nível que deverá ser investido considerável trabalho e produção teórica real no futuro próximo. É por tanto, o maior desafio imediato.

Além disso, como já dissemos acima, os representantes desta corrente filosófica surgiram ou nasceram sob o “signo da contradição”, não a dialética porém, no bom sentido da palavra, senão na contrariedade existencial. Muitos dos “fundadores” a abandonaram e já não mais “produzem” nesta linha. A meu ver este é

⁴¹ Cfr DUSSEL, Enrique. La Producción teórica de Marx, um comentário a los Grundrisse. Siglo XXI Editores: México, 1985. Principalmente o capítulo VII, p. 137 – 139.

um problema que merece estudos ulteriores muito honestos. Cerutti⁴² - ainda que não concordemos ao fundamental com sua interpretação e crítica – é um dos primeiros que idealizaram um trabalho crítico mais amplo desta corrente filosófica. Parece-me limitada, parcial e tendenciosa. Não obstante, poderá servir como ponto de partida para uma análise mais isenta dos fatos e dados que aí são trazidos. Definitivamente, porém, sem um número maior de especialistas no estreito campo da reflexão filosófica não se poderá obter resultados significativos. E isto, por uma razão muito simples. Não se trata aqui de um sistema filosófico teórico acabado – fechado -, do tipo hegeliano ou tomista a ser simplesmente assimilado, assumido, criticado. Sendo profundamente dinâmico, já que diante de uma realidade cambiante e com características próprias em cada espaço e tempos reais, não há nela teses acabadas, nem teorias perfeitas. É o próprio processo que, na mesma medida em que tempera os ânimos para a práxis, oferecerá igualmente a “matéria” para formulações teóricas novas, sempre mais intensas e abrangentes. Não estamos diante de uma filosofia de um só homem – a ser idolatrado ou rejeitado -, mas de uma tarefa que exige a participação de muitos, com perspectiva histórica, na concreticidade do dia a dia.

Deste desafio decorre naturalmente outro que não é menos importante a consecução de espaços reais (internos e externos, e é, subjetivos e objetivos), de aparatos hegemônicos sem os quais é quase impossível levar adiante, intensiva e extensivamente, qualquer ideia de transformação real.

Numa outra ordem, mas ainda neste mesmo contexto, devemos enfrentar também a seguinte realidade, vivemos num mundo pluralista mesmo que não aceitemos a tese de uma certa forma de modernidade que, admitindo a fragmentação da realidade, do mundo atual, ensarilha as armas e propala a impossibilidade de uma compreensão lobal do mundo presente, negando consequentemente qualquer possibilidade de transformação real e, são muitos os que “refletem e operam nesta ‘faixa’ de reflexão”. Já nenhum monismo filosófico ou prático é tolerável. E não é a Filosofia da Libertação que se pretende instaurar como tal. É indispensável, portanto, intensificar o diálogo com todas as correntes de pensamento atualmente existentes, diálogo este, porém, que deverá respeitar profundamente as pessoas veiculadoras de tal ou qual teoria, ainda que se critique tenazmente as formulações teóricas respectivas. Ao nosso ver, esta é uma forma de superar os dogmatismos que sempre

⁴² Cfr. GULDBERG, Horácio Cerutti. *Filosofia de la Liberación Latinoamericana*. Fondo de Cultura Económica México, 1985.

causaram danos irreparáveis à humanidade. Por tudo isso, não é a Filosofia da Libertação que com exclusividade, quer arvorar para si a causa da libertação dos oprimidos. De forma alguma estrategicamente e taticamente colabará com todos os que a assumem, fazendo a sua autocrítica aceitando a crítica dos demais. Uma postura de flexibilidade é indispensável.

Sobre outros desafios, mormente os relacionados com uma temática que frutuosamente poderíamos (e em nossa opinião, deveríamos) explorar com relativa urgência, remetemos novamente a um artigo de Dussel a respeito. Este artigo foi também fruto de uma palestra proferida no III Congresso Nacional de filosofia, em Guadalajara, Mexico, 1985 e que reproduziu como Apêndice I, do livro “América Latina – O Não Ser”.

Concluimos dizendo que nenhum dos aspectos abordados foi pensado como sendo exaustivo. Tal nem poderia dar-se em simples artigo. Pensamos, contudo, ter enfrentado todo o assunto e tematizado alguns problemas. Cremos, outrossim, na fecundidade desta abordagem e na urgência da libertação. São nada menos que vidas humanas que diariamente são imoladas aos “Moloch” dos tempos atuais. É urgente arrancá-las de suas fauces. Tarefa para todos nós e para muito tempo.

4. Crítica da interpretação duseliana do conceito de “valor” em Marx na questão da dependência latino-americana

Prof.Dr.Sirio Lopez Velasco
CEFLA – Porto Alegre – Brasil

A Filosofia da Libertação vem se constituindo aos poucos numa contribuição identificadora da América Latina no conceito filosófico mundial.

Dentro desta corrente de pensamento Enrique Dussel aparece como um dos seus mais relevantes representantes.

Este filósofo argentino, como todos os pensadores da filosofia da libertação usou desde os primórdios da sua obra criativa no início dos anos 70, a categoria de “dependência”, mas sem tentar explicitá-la nos seus últimos fundamentos

Ora, nos seus últimos escritos Dussel parte para esta tentativa a partir de uma mudança de sua avaliação da obra marxiana.

Se, nos primeiros escritos de Dussel, Marx aparece como um representante a mais da “ontologia da Totalidade” justificadora da negação e dominação do 3 Mundo por parte das potências do “Centro”, na fase atual da sua obra o filósofo argentino realiza uma releitura de Marx que o coloca, interpretado através das categorias dusselianas, como sendo um precursor da filosofia da libertação.

É nesse contexto que Dussel tenta afirmar a pertinência teórica do conceito de “dependência” no conceito de “valor” desenvolvido por Marx na sua crítica da economia política.

Nesse intuito Dussel analisa os “Grundrisse” de 1857-1858 (em livro que intitulara “La producción teórica de Marx. Um comentário a los Grundrisse”(Ed. Siglo XXI, México – Madrid – Bogotá.1985)⁴³.

Vale a pena salientar que nesta obra, ao tempo, que se desenvolve um comentário dirigido dos “Grundrisse” de 1857-58, tenta-se mostrar a coincidência da antropologia marxiana com aquela envolvida pelo próprio Dussel na sua filosofia libertadora, e que consideramos esta nova abordagem interpretativa de Marx como sendo uma contribuição relevante para o debate filosófico latino-americano e mundial.

⁴³ Existem posteriores estudos dusselianos dos Grundrisse de 1861-63 e do “Capital”, ainda não editados.

Mas, nossa intenção no presente trabalho limita-se a problematizar o conteúdo de uma parte do último capítulo da referida obra cujo título é “Los Grundrisse y la cuestión de la dependencia”.

Nossa tese é que Dussel incorre ali em importantes erros de interpretação-aplicação do conceito marxiano de “valor” e pretendemos aqui apontar esses erros como forma de contribuir(ainda que no plano “negativo”) para ‘afinamento’ da abordagem da questão da dependência no contexto da filosofia da libertação.

E digo no contexto da filosofia da libertação pois é nele onde me situo e desde onde falo ao partir para mais este debate fraterno que espero seja construtivo para todos nós e útil a causa da libertação latino-americana.

Permita-se que transcrevamos rapidamente as reflexões de Dussel para que se saiba o que iremos debater.

Dussel pensa (sem se ajustar exatamente a nenhum dos dois planos que Marx fizera nos Grundrisse de 57-58 sobre o que seria a sua obra total, mas sem que essa inexatidão falseie no fundamental as ideias ali expressadas por Marx), que para além das seis partes do discurso previsto por este 1) o capital em geral, 2) a renda do solo, 3) o salário, 4) o estado, 5) as relações comerciais externas dos estados, 6) o mercado mundial), abrir-se-ia o espaço de uma sétima parte que seria a continuação lógica do plano e o lugar para o tratamento da questão da dependência.

Esta sétima parte, fundamentando-se na sexta(o estudo, aliás jamais realizado por Marx, do mercado mundial), pensaria as relações entre o mercado metropolitano, central-desenvolvido, e o mercado menos desenvolvido da periferia; isto é, abordaria a questão da relação entre “capital central” e “capital periférico”, relação esta onde residiria o cerne da questão da dependência.

Note-se que Dussel destaca que a análise que ele propõe sobre essas bases refere-se ao tipo de dependência cuja época clássica situar-se-ia entre 1880 e 1945, data esta última que marcaria a ascensão da presença das multinacionais na periferia, gerando-se uma nova fase da dependência que exigiria categorias específicas de tratamento.

Para o período considerado, Dussel afirma que a “dependência” é um caso de competência entre capitais de diversas espécies, isto é, de competência entre um capital, ramo de produção ou capital nacional de um país central mais desenvolvido

com outro capital, rama de produção ou capital nacional de um país periférico menos desenvolvido.

E logo a seguir o filósofo argentino avança 9 ‘teses essenciais’ destinadas a mostrar o conteúdo exato e o valor explicativo dos termos da hipótese.

Tese 1 – Chama-se capital central (cce) em geral aquele que surge num espaço no qual tem-se dissolvido em primeiro lugar as estruturas de apropriação que impedem o enfrentamento essencial entre capital e trabalho vivo livre. Chama-se capital periférico (cpe) e o que se impõe lhe coativamente, o enfrentamento capital-trabalho livre, mas não como fruto de uma evolução histórica própria.

Tese 2 – Chama-se Cce aquele que se situa na proximidade espacial (condição externa de existência positiva) de dita dissolução, o que lhe permitirá uma maior acumulação primitiva e posteriormente uma maior valorização. Chama-se Cpe ao que se situa longe do dito lugar, determinando, como condição externa negativa, o tipo de produção e uma maior desvalorização;

Tese 3 – Chama-se Cce aquele que funda a expansão política (prático-colonizante) que pode determinar a distribuição dos agentes de produção, o tipo de produtos de exportação etc., da área dominada. A sua supremacia na tecnologia da navegação e militar foi também um fator determinante ao que deve aceitar a lógica do Cce, originariamente por coação prático-militar.

Tese 4 – Chama-se Cce ao que acumulando originariamente desde duas fontes: uma, a partir do próprio centro (capital comercial ou usuário etc.) e, outra, a partir da periferia (metais preciosos da América, escravos vindos da África etc.). Super – acumulação originária. Chama-se Cpe ao que somente poder acumular primitivamente desde seu próprio sistema, mas ao mesmo tempo debilita-se ao contribuir na acumulação do Cce.

Tese 5 – Chama-se Cce ao que primeiro expande, por uma tendência que lhe é essencial, seu mercado a nível mundial, organizando para isso (também como pioneiro) uma produção manufatureira (que subsume formalmente o trabalho livre). Chama-se Cpe aquele que somente tem um mercado regional ou nacional que organiza depois (que o Cce) a produção manufatureira.

Tese 6 – Chama-se Cce aquele que pode autodeterminar-se no que diz respeito ao processo de produção e tipos de produtos destinados a circulação. Chama-se Cpe aquele que sofre uma determinação externa nos momentos essenciais

do seu processo produtivo e na determinação dos produtos-mercadorias a serem produzidos.

Tese 7 – Chama-se Cce ao que subsume historicamente em primeiro lugar a revolução industrial, aumentando seu capital constante e fixo e crescendo assim a massa de plusvalor relativo. Chama-se Cpe aquele que subsume posteriormente(em alguns casos, séculos depois) a máquina como instrumento produtivo. Além disso, não produzira as máquinas de “de ponta “ – produção de meios de produção desenvolvidos – mas será marcado para a produção maquinista do Cce.

Tese 8 – Chama-se Cce aquele que primeiro, e de forma permanente, transfere a obtenção de mais-valia absoluta para a mais-valia relativa. Chama-se Cpe aquele que prolonga a obtenção de mais-valia absoluta não tão-somente pelo aumento das horas de trabalho ou da população trabalhadora, mas também a intensidade do trabalho(super-exploração absoluta), que, de todas as formas produz um maior valor no produto-mercadoria(que na circulação significará maior preço).

Tese 9 – Chama-se Cce, repetindo, aquele que por falta de trabalho disponível (como nos EEUU) ou por pressão sindical, falta de população ou emigração(como na Europa) deve aumentar salários, com o qual cria um forte mercado interno para os seus próprios produtos(atraves da “pequena circulação”). Chama-se Cpe aquele que, por demasiada oferta de trabalho, pelo baixo valor dos meios de subsistência do trabalhador, por um sistema coativo direto(repreensão do capataz, policial, militar etc.). por um sempre disponível exército industrial de reserva etc., paga salários menores e com isso não cria mercado interno forte, mas fraco, para sua própria produção.

Estas teses são resumidas e completadas na seguinte “definição essencial”:

Chamo capital central desenvolvido aquele que, no nível da produção integra relativamente maior capital constante do que variável, obtendo assim um produto com menor valor⁴⁴. Ao colocar esse produto como mercadoria no mercado do capital periférico menos desenvolvido, pode aumentar seu preço, alcançando assim ganância extraordinária. Chamo capital periférico menos desenvolvido aquele que, no nível da produção integra menor capital constante e por isso o seu produto incluir mais valor. Ao colocar esse produto como mercadoria no mercado do capital central desenvolvido, deve diminuir o preço da mercadoria, para poder competir com o

⁴⁴ Existem posteriores estudos dusselianos dos “Grundrisse” de 1861/63 e do “Capital”, ainda não editados.

produto normal ou médio⁴⁵ no dito mercado, e por isso, mesmo que realize uma ganancia, transfere plusvalor.

Logo a seguir, acrescenta Dussel que se se combina o nível da produção com o da circulação, compreende-se o porquê da obtenção de plus-ganância e da acumulação de plus-valor do capital periférico no capital central por transferência. Existe no Cce – diz ele – uma super-acumulação pela adição da sua mais-valia, ganância própria como pluscapital A, a sua ganancia extraordinária: pluscapital B, e além disso a apropriação(seja pelo capital mesmo ou pelo consumidor do ‘centro’, o que permite diminuir os salários: entrando de todas as formas plusvalor periférico no espaço do capital central) de plusvalor periférico: pluscapital C.

E Dussel culmina a sua argumentação, dizendo:

A soma do pluscapital A, mais B, mais C, faz do capital central-desenvolvido ia forte, um capital ainda mais forte...Por sua parte, o capital já fraco da periferia subdesenvolvida devera descontar do seu plusvalor a mais transferida, de forma que no momento da realização dinerária haverá um minus-plus-capital- haver ganância, como disse Marx, - mas com perda de plusvalor, de vida humana, de trabalho periférico. A dependência, exatamente, indica que na relação do capital central-desenvolvido com o capital periférico subdesenvolvido (e na direção deste para aquele) sofre-se uma dominação, um roubo, uma alienação: dominação por dependência, por exploração, por extração de plusvalor periférico.

Até aqui Dussel.

Nossa tese é de que, no momento que se coloca a dependência como um caso de competência entre capitais de composição orgânica diferente e operando a partir dos seus respectivos países de origem (um ‘central’, outro ‘periférico’), a lógica analítica de Marx demonstra o contrário do que Dussel pretende demonstrar, isto é, que não existe transferência de mais valia do capital de composição orgânica mais fraca para aquela de maior composição orgânica; ou seja, não existe o que para Dussel seria o indicativo da exploração da periferia pelo ‘centro’ e base da dependência daquela com respeito a este; o roubo de parte do plusvalor produzido pelo Cpe.

⁴⁵ Sublinhamos estas passagens pois elas serão pontos centrais na discussão que virá a seguir.

Penso que Dussel incorre nessa dedução errônea porque, querendo ir “além de Marx na logica analítica de Marx” mal-interpretou o conceito de ‘valor’, conquista consistente do pensamento marxiano que, aplicado a competência internacional de capitais nos termos colocados por Dussel, leva para conclusões distintas das do filósofo argentino.

Opino que o equívoco começa no finzinho da ‘oitava tese’ dusseliana, onde afirma-se que o capital periférico, ao fundar sua valorização na mais-valia absoluta (jornada de trabalho mais cumprida e/ou maior população trabalhadora ou maior intensidade do trabalho), produz (com relação ao Cce de composição orgânica superior) uma mercadoria com maior valor, que a mercadoria semelhante produzida pelo Cce (que resultaria num preço maior da mercadoria periférica com relação aquele da sua corrente ‘central’, no nível da circulação).

Dussel faz bem em pensar, com Marx, que, idealmente e aos efeitos da teoria geral que estuda a ‘logica do sistema’ (ignorando assim propositalmente os possíveis desvios), o preço expressa exatamente em dinheiro o valor da mercadoria. (O valor de troca desta, é claro).

Mas acontece que a mercadoria produzida pelo Cpe não tem mais valor do que a mercadoria ‘central’ concorrente.

O quid da questão é que o valor não consiste para Marx no tempo de trabalho (‘morto’ e ‘vivo’) realmente investido na fabricação de uma mercadoria. O valor é (como aliás o são todas as categorias da crítica marxista da economia política) uma questão social, isto é, resulta das condições sociais de produção.

Nos ‘Grundrisse’ de 1857-58, diz Marx: “Um produto, posto como valor de troca, essencialmente já não mais está determinado como algo simples (ele) é posto como algo distinto da sua qualidade natural, (ele é posto como relação(*), e esta relação é certamente universal(**), (ela) é uma relação não com uma mercadoria mas com todas as mercadorias(**), com todos os produtos possíveis(**). Ele expressa, por conseguinte uma relação universal(**); ao produto que relaciona-se consigo próprio como realização de uma determinada quantidade do trabalho universal(**), do tempo de trabalho social, e portanto é o equivalente de todo outro produto na proporção expressada no seu valor de troca. O valor de troca pressupõe o trabalho social(**)

como substância de todos os produtos com total prescindência das suas qualidades naturais.”⁴⁶

Esta definição encontrara forma definitiva na seguinte passagem do “capital”;....o valor real de uma mercadoria não o indica o seu valor individual mas o seu valor social; isto é, não se mede pelo tempo de trabalho efetivo que é exigido do produtor em casa caso concreto mas pelo tempo de trabalho socialmente necessário para sua produção”.⁴⁷

Desta última formulação tiramos um dado relevante para a nossa discussão que Marx diz expressamente que o valor de uma mercadoria não está determinado pelo tempo de trabalho efetivo que um produtor individual utilizou realmente na sua fabricação, mas pelo tempo de trabalho socialmente necessário para fabrica-la.

Ora, Dussel desde o final da sua ‘oitava tese’ assume a posição que Marx expressamente julga errônea, a saber; examina separadamente o tempo maior investido pelo Cpe na fabricação de uma mercadoria dada para concluir dali que essa mercadoria tem mais valor do que a sua concorrente fabricada pelo Cce.(Ambos os capitais operando a partir dos seus respectivos países de origem).

Mas analisemos agora esse “ tempo de trabalho socialmente necessário” que para Marx determina o valor de toda mercadoria a luz da formulação ‘grundrisse’ e vejamos que os instrumentos esta conjunção nos oferece para dilucidar o problema que nos ocupa.

Quer nos parecer que, mesmo se Marx nunca chegou a ocupar-se em detalhe do mercado mundial, a formula dos ‘grundrisse’ fornece um quadro categorial que subsume com toda clareza a situação competitiva problematizada por Dussel.

Com efeito Marx diz ali que todo produto enquanto mercadoria, isto é, como valor(de troca) é posto como relação universal com todas as mercadorias.

Isto quer dizer, para o nosso problema, que é errôneo pensar o valor da mercadoria produzida pelo Cpe fazendo abstração da mercadoria produzida pelo Cce.

Ora, acrescenta Marx, a mercadoria é valor em tanto representa uma quantidade de trabalho universal, Com o qual temos o quadro referencial para

⁴⁶ Caderno I Ed. Siglo XXI, México-Madrid-Bogotá, 1986 (1ª ed. 1971, Vol.1, Cap II, seção “c”, p.140; lembre-se que esta é a tradução utilizada por Dussel para as citações em espanhol; a tradução ao português é nossa.

⁴⁷ Vol. I, Seção IV, Cap X, (Siglo XXI) México, 1975, p. 273 Sublinhado nosso.

elucidar, na situação colocada por Dussel, o que significa o “tempo de trabalho socialmente necessário” que determina, para Marx, o valor de toda mercadoria.

O que teremos de entender por “trabalho socialmente necessário”, tendo em vista a “quantidade de trabalho universal” a que se referra Marx nos ‘Grundrisse’, quando o que está em questão é o estabelecimento do valor na comparação de duas mercadorias do mesmo “tipo”(p.ex. duas mesas, uma “latino-americana”, “estado-unidense” a outra, para usar o exemplo e expressões que o próprio Dussel usou em palestra recente onde defendera as suas teses), produzida uma por um Cce e outra por um Cpe operando ambos a partir do seu país de origem (o primeiro num país do ‘centro’, o segundo num país da ‘periferia’) ? (Note-se em passant que as mercadorias consideradas devem ser, como o próprio Dussel enfatiza com o seu exemplo, do mesmo “tipo”, porque caso contrário não haveria competência).

Penso que o “socialmente necessário” refere-se aqui a dimensão ‘social’ que realiza a unidade da qual ambos opostos (Cce e Cpe) fazem parte; isto é, ao trabalho socialmente necessário no sistema capitalista, como conjunto de condições de produção e de circulação, no momento no qual consideramos o caso desses dois capitais(Cce e Cpe), que dele fazem parte.

Em resumo, no sistema capitalista mundial, o “tempo de trabalho socialmente necessário” que determina o valor de uma mercadoria é o inferido para cada tipo de mercadoria, a partir da capacidade produtiva do sistema mundial para esse tipo de mercadoria e no momento dado.

Acredito que este caso de relação(competitiva) capitalista a nível mundial fica subsumido categoricamente nas reflexões que Marx desenvolveu pensando, ao que parece, na determinação competitiva do valor para um certo tipo de mercadoria no seio de um mercado nacional(considerado então como ‘sistema restrito’).

Nesta passagem do ‘Capital’, que, embora comprida, transcreveremos quase integralmente por pensar que ela traz esclarecimentos decisivos para nossa discussão, Marx diz:

Num processo de criação de valor o processo de trabalho somente se nos revela no seu aspecto quantitativo. Aqui somente interessa o tempo que o trabalho requer para executar-se, ou seja, o tempo durante o qual investe-se utilmente a força de trabalho. Para estes efeitos, as mercadorias,,, somente contam como quantidades concretas de trabalho materializado...aqui o trabalho somente conta

pela sua medida no tempo...Mas ela conta tão somente na medida em que o tempo empregado na produção do valor de uso seja socialmente necessário. São vários os fatores que isto envolve. Em primeiro lugar é necessário que a força de trabalho funcione em condições normais. Se o instrumento de trabalho que impera socialmente no ramo do tecido é a máquina de fiar, não deve se colocar o operário a trabalhar numa roca(de fiar). Além disso haverá de dar-se lhe algodão de qualidade normal e não algodão de má qualidade, que se corte a cada instante. Em qualquer de ambos os casos(o operário) necessitaria mais tempo do socialmente necessário para produzir uma libra de fio, e este tempo supérfluo não criaria dinheiro nem criaria valor...⁴⁸

E a seguir, Marx refere-se a outros itens que por serem relativamente autônomos da diferença de composição orgânica tal como ela é colocada por Dussel na análise da competência entre Cpe e Cace, preferimos obviar, não sem lembrar que Marx fecha o parágrafo insistindo no conceito de que “determinadas quantidades de trabalho materializado investido superfluamente...nao contam nem entram no produto do processo de criação do valor”.⁴⁹⁵⁰

Assim, do caso hipotético pensado por Marx resulta de interesse destacar para a nossa discussão que um capital de uma rama de produção(ex. tecido) de um país(ex. Inglaterra) que num momento dado usou para produzir a sua mercadoria num tempo de trabalho supérfluo, isto é, além do socialmente necessário(na Inglaterra no momento), por ter fornecido aos seus operários uma roca de fiar quando o instrumento que nesse ramo impera socialmente (na Inglaterra) é a máquina de fiar, não teria produzido uma mercadoria de mais valor, mas uma mercadoria com o valor determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário segundo as condições de produto em vigor na rama de tecidos na Inglaterra de esse momento(o ‘sistema capitalista restrito’ em questão).

No nosso caso a conclusão que se impõe é que no sistema capitalista mundial(onde opera a competência-intercambio ‘centro-periferia’) o tempo de trabalho socialmente necessário que dita o valor de uma mesa é aquele investido na sua fabricação no sistema num dado momento, tempo cuja norma está dada pela capacidade produtiva dos Cce e Cpe e diante dos quais a mesa produzida pelo Cpe: a) aparece como um produto no qual se utilizou tempo de trabalho supérfluo(porque

⁴⁸ Vol 1, Seção III, Cap. V. ed. cit, p 157.

⁴⁹ Ibidem.

⁵⁰ Caderno VII, Seção III, ed cit., Vol. II, p 278.

haja visto a diferença de composição organiza, o instrumento utilizado está com respeito ao utilizado pelo Cce numa relação analógica aquela existente entre a ‘roca de fiar’ e a máquina de fiar’), b) mas/ e tem o mesmo valor que a mesa produzida pelo Cce.

Assim as nossas deduções são guiadas em estrita correspondência com a conceitualização marxiana do valor (interpretada agora num contexto ampliado), devemos concluir contra o suposto central de Dussel que, na situação analisada, a mercadoria produzida pelo Cpe tem o mesmo valor que a mercadoria produzida pelo Cce com o qual existe competência; ou para dizer-lo nos termos dos exemplos dusseliano, devemos concluir que a ‘ mesa latino-americana’ tem o mesmo valor que a ‘mesa estado-unidense’.

E, para não obviar nada a respeito da última frase da ‘oitava tese’ de Dussel, contra o “preço maior” ali conferido ao produto do Cpe, deve-se reafirmar que, na idealização teórica, a igual valor corresponde igual preço.

Partindo da informação do suposto dusseliano central podemos agora elucidar os equívocos contidos na “definição essencial” antes referida neste trabalho.

Em primeiro lugar deve-se notar, contra o que se diz em tal “definição”, que a luz do anteriormente estabelecido, o produto (um “tipo” de mercadoria, num dado momento do tempo) do Cce (capital com maior composição organiza que o Cpe) na medida em que este representa a capacidade produtiva “normal” no sistema no seu conjunto, não tem menos valor que a mercadoria do mesmo tipo produzida pelo Cpe; pelo contrário, o tempo de trabalho investido pelo Cce para fabricar tal produto indica o tempo de trabalho investido pelo Cce para fabricar tal produto indica o tempo socialmente necessário no sistema(capitalista mundial) para fazê-lo, e portanto representa o valor do tal produto.

Agora, na segunda frase da “definição essencial” diz Dussel: “Ao colocar (o Cce) esse produto como mercadoria no mercado do Cpe menos desenvolvido, pode (o Cce) aumentar seu preço alcançando assim ganância extraordinária”.

Vejamos primeiro como se coloca, a luz da teoria marxista, a questão da ganância extraordinária, para logo ocupar-nos da questão do referido “aumento de preço”.

Definindo a ganância, diz Marx nos 'Grundrisse' de 1857-58:

Um capital de um valor determinado produz num lapso determinado de tempo uma determinada mais-valia. A mais-valia medida assim pelo valor do capital pressuposto (n.b. isto é o 'capital inicial investido')- e posto assim o capital como valor que se valoriza a si próprio- é a ganancia: sob este ponto de vista... a mais-valia é a ganancia, e o capital em si mesmo como capital, como valor que produz e reproduz, se diferencia de si próprio como ganância, valor recém-produzido. O produto do capital é a ganância.

No que diz respeito a ganancia extraordinária nos foi dado encontrar nos 'Grundrisse' de 1857-58 uma única passagem onde Marx aborda o tema e isto no contexto de uma reflexão sobre teses defendidas por Lauderdale. Ali refere-se Marx 'em passant'(mas acreditamos que enunciando o seu ponto de vista central sobre a questão) a "ganancia extraordinária que obtém o proprietário de uma máquina recém inventada antes de que caduque o seu 'brevet' de invenção e que a competência reduza os preços..."

No "capital" Marx volta sobre o tema nos seguintes termos. Suponha-se que representamos uma hora de trabalho por uma quantidade de ouro de 6 'pences' ou meio 'sheling'; ter-se-á, então, que em 12 horas de trabalho se produzirá um valor de 6 shelings. Suponha-se que com uma capacidade produtiva dada, durante estas 12 horas de trabalho se elaboram 12 unidades de mercadoria, e que o valor dos meios de produção, materiais etc., consumidos para fabricar cada uma destas 12 unidades é de 6 pences. Nestas condições cada, mercadoria fabricada custara 1 sheling, do qual 6 pences corresponderão ao valor dos meios de produção empregados, e os 6 pences restantes ao valor novo criado pela sua fabricação. Suponha-se agora que um capitalista consegue duplicar a força produtiva do trabalho (n.b p.ex. por invenção de uma nova máquina e/ou novos métodos de fabricação), produzindo ao termo da jornada de 12 horas 24 unidades de mercadoria em vez de 12. Se o valor dos meios de produção permanecesse invariável, o valor de cada mercadoria desceria agora para 9 pences: 5 correspondentes ao valor dos meios de produção empregados e 3 ao novo valor que acrescenta-lhes o trabalho investido.

E Marx prossegue, dizendo:

Como se ve, apesar de haver-se duplicado a força produtiva, a jornada de trabalho segue produzindo um valor novo de 5 shelings, mesmo que este valor se distribua agora entre o dobro de produtos do que anteriormente. A cada produto lhe corresponde, portanto, 1/24 em vez de 1/12 do valor total, ou seja, 3 pences em vez de 6; ou dito noutros termos, ao transformar-se em produto os meios de produção, estes, calculando por unidades, absorvem somente meia hora de trabalho, em vez de uma hora, como era antes o caso. O valor individual desta mercadoria seria inferior a seu valor social, isto é, (ela) custaria menos tempo de trabalho que a grande massa do mesmo artigo produzido nas condições sociais medidas. Cada unidade desta mercadoria custa, por termo médio, 1sheling, ou, o que resulta no mesmo, representa 2 horas de trabalho social; ao mudar o regime de produção seu custo se reduz a 9 pences, ou o que dá no mesmo, contém somente 1 hora e meia de trabalho. Mas, o valor real de uma mercadoria não indica o seu valor individual mas seu valor social...Portanto, se o capitalista inventor do novo método vende sua mercadoria pelo seu valor social de 1 sheling, ele a venderá 3 pences acima do seu valor individual, realizando assim uma ganancia extraordinária(n.b. as palavras de Marx são também traduzidas aqui por mais-valia extraordinária) de 3 pences.⁵¹

E, linhas mais abaixo, Marx acrescenta estas palavras que consideramos decisivas para a nossa presente discussão:

Mas esta ganancia extraordinária (n.b. aqui, de novo há traduções que indicam 'mais-valia extraordinária') desaparece tão logo que o novo método de produção se generaliza, apagando-se com isso a diferença entre o valor individual das mercadorias produzidas em condições 'baratura' e seu valor social. A mesma lei da terminação do valor pelo tempo de trabalho, que os capitalistas dotados de métodos novos percebem no fato de poder vender suas mercadorias por menos do seu valor social, obriga seus competidores pela força da concorrência, a implanta os novos métodos de produção.⁵²

O que queremos salientar com vistas ao nosso problema é que tanto nos 'Grundrisse' de 1857-58 como no "Capital", fica claro que na logica marxiana a ganancia extraordinária é de breve duração(ela é uma exceção , mesmo podendo

⁵¹ Caderno VI, ed. cit Vol II, p 214.

⁵² Vol. I, Seção IV, Cap. X, ed. Cit, p.273 e 274.

repetir-se com frequência, a lei do valor), e nunca uma ganancia durável como a que Dussel supõe existir na venda do produto do Cce no mercado do Cpe.

Mas esta colocação de princípios merece as seguintes precisões:

Primeiramente, que pode acontecer que um Cce realize ganância extraordinária ao colocar a venda seu produto no mercado periférico.

Quando acontecera isto?

Quando o Cce em questão consegue fabricar alguma inovação produtiva(nova máquina, novo material, nova organização do trabalho, etc.)que ainda(por motivos financeiros, tecnológicos, legais ou outros) não é utilizada pelos seus concorrentes(tanto de periferia como do centro,(sublinhamos este último e já se verá por que), uma mercadoria onde o tempo de trabalho realmente investido nela é inferior ao “tempo de trabalho socialmente vigente” para fazê-lo, isto é, inferior ao valor da dita mercadoria.

Assim resulta, não com diz Dussel, que esse Cce pode “aumentar o preço da sua mercadoria”, mas, pelo contrário (e os efeitos são os mesmos, mas a percepção clara da causa é essencial para não se perder na logica marxiana), que esse Cce realiza ganância extraordinária seguindo a lei que iguala valor e preço quando vende o seu produto pelo tempo de trabalho que ainda é socialmente necessário para fabrica-lo: isto é; quando o vende pelo seu valor.

Ora, como diz Marx, a concorrência(particularmente dos outros Cce) fará, incorporando a inovação, com que o valor desça para o tempo de trabalho que realmente utilizou o Cce ‘revolucionário’ para fabricar a mercadoria em questão. E assim o Cce ‘ revolucionário’ perdera essa ganancia extraordinária(que, como diz Marx é “excepcional” e “desaparece”)uma vez que a mercadoria passa a ser fabricada socialmente(mercê da incorporação do procedimento revolucionário de fabricação por parte dos capitais concorrentes, sejam eles centrais ou periféricos)no tempo que o ‘capital’ revolucionário’ investira.

Note-se que uma vez que esta mudança de valor ocorre o ‘capital revolucionário’ é obrigado, na competência, a realizar sua mercadoria pelo preço (agora mais baixo) que expressa o seu novo valor. Com efeito, se ele persistisse em querer vender o seu produto pelo preço que antes lhe propiciara a obtenção da ganancia extraordinária, ele apareceria agora como ‘capital retardatário’ (‘isto é, como capital que ‘gastou tempo supérfluo’ na fabricação da dita mercadoria) e a própria logica da competência faria que seu produto fosse invendível quando comparado ao

preço daquele dos 'antigos retardatários', que hoje, havendo incorporado a inovação produtiva, 'ditam' o tempo de trabalho socialmente necessário(o valor, o preço) para a fabricação dessa mercadoria

Assim, querendo manter a ganancia extraordinário, capital revolucionário seria simplesmente morto na competência que lhe fazem no mercado periférico considerado os 'ex-retardatários' (principalmente, pensamos aqui em outros Cce).

Se poderia arguir, para voltar ao exemplo de Dussel(que é o de um Cce vendendo seu produto no mercado periférico em competência com um produto semelhante fabricado por um Cpe), que o Cce poderia manter indefinidamente a sua ganancia extraordinária (que deixaria de ser efêmera, como a definiria Marx) uma vez que o Cpe não estaria em condições (financeiras, tecnológicas, formação especializada de operários, etc.) de incorporar a inovação que provoca o abatimento do tempo de trabalho real investido para fabricar o produto em questão.

Ora, retomando a lógica marxiana num contexto ampliado, não se deve esquecer que no mercado periférico, cada Cce além de estar em competência com os Cpe do mesmo ramo também está com outros Cce de igual ramo; de onde o reajuste do valor(e conseqüentemente do preço) do produto ocorrendo no país central onde a competência abateu o valor para o nível do tempo de trabalho empregado pelo 'capital revolucionário', também ocorrera no mercado periférico. Com efeito, se o Cce¹ quisesse manter ganancia extraordinária vendendo seu produto no mercado periférico pelo equivalente ao tempo de trabalho 't' quando no país central o valor de tal produto já foi abado tipo 't-1', então ocorreria que no mercado periférico ele perderia na competência para o Cce² que vende o seu produto pelo valor "real", isto é, por 't-1'.

Assim, confirma-se neste contexto ampliado, o que Marx já observaram, isto é, que, mesmo no caso de capitais centrais vendendo seus produtos nos mercados periféricos, acontece que a ganancia extraordinária é sempre efêmera, conjutural, e não uma situação duradoura como a que Dussel supõe quando a julga ser sintoma, fundamento e condição (veremos depois que não é fácil encontrar a expressão exata para dar conta da postura dusseliana) da perpetuidade da dependência periférica a respeito do 'centro'

Nota-se, no entanto, que os capitais centrais poderiam realizar indefinidamente ganância extraordinária vendendo nos mercados periféricos se:

a) todos os Cce da rama de produção em questão fizessem um acordo entre si ('cartel') para não competir mutuamente no mercado periférico, mantendo o produto

considerado com o preço que era o seu antes que a inovação produtiva, generalizando-se, abatesse o seu valor nos países centrais;

b) em segundo lugar, e tendo ligação com o anterior(já veremos por que)que aos capitais periféricos do ramo e do mercado considerado lhes fosse impossível (a palavra é adequada)incorporar a inovação que abateria o valor do produto nos países centrais.

Esta segunda condição supõe que nenhum dos Cce venda ao Cpe o segredo da inovação (maquinaria, material, procedimento de fabricação etc.) e que os Cpe fossem incapazes de 'descobri-lo' por sua conta(construir a maquinaria etc.).

Ora, para o período de 1880 a 1945 que é considerado por Dussel, a experiência mostra (na feroz competência livrada entre si por capitais ingleses, franceses, alemães e norte -americanos, ao venderem os seus para o ZM. . dutos na América Latina) que a combinação das duas circunstâncias deve ser tida como um fato não ocorrido, pelo menos como fenômeno constante e de grande envergadura (como o exigiria a abordagem dusseliana da dependência através da categoria de 'ganância extraordinária dos Cce nos mercados periféricos").

Quais as razões para isto não ter acontecido?

Em primeiro lugar, no que diz respeito ao 'cartel" dos Cce, porque à solidariedade entre os Cce que esse tipo de 'cartel' demanda implicaria para cada um deles a renúncia a ampliar as suas vendas nos mercados periféricos em detrimento dos demais Cce em questão, o que é contraditório com a lógica competitiva de auto-valorização egótica" do capital.

Em segundo lugar porque a negativa de todos os Cce de negociar a inovação produtiva com os Cpe aparece como sendo em parte inútil pelo fato de que a inovação está generalizada nos países centrais, e que portanto o valor do produto baixou para $t-1$ nos países centrais, é realizado ali por essa quantia, acrescenta-se a isto o fato de que a negativa de vender a inovação implicaria uma perda de um lucro possível para um Cce em detrimento dos outros Cce possesores da inovação, o que de novo contraria a lógica competitiva de auto-valorização egótica" do capital.

Em terceiro e último lugar, porque teoricamente é impensável que todos os Cpc sejam incapazes ad-inifinitum de descobrir e realizar pelos seus próprios meios uma inovação dada. Esta última precisão é importante porquanto podemos pensar (e isto seria a conferir tanto para o período considerado para o momento atual) aue existam

ciclos curtos e vara determinados produtos em cada caso de 'cartéis' praticados pelos (ce no sentido que aqui expusemos).

Tal fato daria pertinência conjuntural (em acordo com o observado por Marx mas agora num contexto novo) à tese dusseliana. Se isto fosse verificado hoje, constituiria um aspecto "ponctual" importante do relacionamento Centro-Periferia, ser cuidadosamente considerado na determinação das pautas econômico-políticas da ação conjunta da periferia a respeito do 'centro'. Mas a verificação desta hipótese não suprimiria a invalidez, como acreditamos tê-lo mostrado, da tese dusseliana que postula a ganância extraordinária permanente, em situação de 'comvetência simples' (isto é, de capital para capital), e por "aumento de preços" de um Cce ao vender seu produto num mercado periférico.

A "definição essencial" continua com a seguinte frase:

"Chamo capital periférico menos desenvolvido àquele que no nvel da produção integra menor capital constante e por isso o seu produto inclui mais valor".

Penso que à luz do dito anteriormente fica claro o equívoco que se repete aqui nos mesmos termos do afirmado no final da "oitava tese" de Dussel.

Sendo o valor o tempo de trabalho socialmente necessário para produzir uma mercadoria, esse tempo em cada momento da produção capitalista (seja num sistema "nacional" seja num sistema mundial) inclui tanto à "contribuição" dos meios de produção (trabalho 'morto') como aquela do "operário que os manipule (trabalho "vivo". Isto é, esse tempo indica o "normal" reunindo ambos os fatores para um dado momento da capacidade de produção capitalista da mercadoria em questão.

Assim, se acontece que um capital concreto C¹ investe para a produção dessa mercadoria menos capital constante que o "normal" (p. ex. empregando uma máquina antiquada) e por isso faz apelo a mais trabalho vivo, então ele identifica-se no contexto do estágio de produção considerado como um capita "retardatário" com respeito ao "normal".

Isto é, ele faz uso "supérfluo" de trabalho social, o valor do produto (o gesto "normal" de trabalho social para fabricá-lo) sendo determinado pelo tempo de trabalho (constituído em "norma") investido pelos capitais não retardatários.

Assim, a mercadoria do capital retardatário C¹ não tem mais valor, mas tem por valor o tempo "normal" insumido para fabricá-la no estágio de produção considerado.

O parágrafo que conclui a "definição essencial" dusseliana diz:

O Cpe ao colocar esse (seu) produto como mercadoria no mercado central-desenvolvido deve diminuir o preço da mercadoria, para poder competir com o produto normal ou médio no dito mercado, e por isso, mesmo que realize ganância, transfere mais-valia.

Ora, do dito até aqui, e assumindo com Marx a tese de que para esses fins teóricos deve-se conceber o preço de uma mercadoria como sendo o equivalente monetário do seu valor, resulta claro que o Cpe (o C¹ de nosso parágrafo anterior) não “deve baixar” nem “baixa” o preço da mercadoria que vende no mercado central.

Ele simplesmente vê-se obrigado, pelas leis do valor e da competência, e vender a mercadoria em questão pelo seu valor (o valor), e seu preço (o preço) que é equivalente monetário do tempo de trabalho socialmente necessário, “normal” para produzir a mercadoria nesse estágio da produção capitalista.

Se ele investiu mais tempo do que esse para produzi-la, o azar é seu porque esse tempo é o valor da mercadoria.

Note-se que quando Dussel diz no mercado central “deve diminuir o preço para poder competir com o produto normal ou médio no dito mercado” mostra, ao mesmo tempo uma confusa intuição do que acontece e a ignorância do que realmente acontece nos termos da teoria marxiana do valor.

Dussel deveria ter-se apercebido que isso que ele chama “produto normal ou médio” é de fato o produto fabricado no tempo de trabalho socialmente necessário (e aqui lembra-se que “social” é sinônimo de 'mundial, universal') no estágio da produção capitalista sobre o qual se reflete. E que é o tempo de trabalho contido nesse produto que Dussel chama “normal ou médio” o que indica o valor dessa mercadoria para todas as unidades desse tipo (as reais e até as possíveis, como esclarece Marx).

Acontece que o Cpe “malgastou” tempo na fabricação do seu produto, mas não pode escapar à lei que determina vendê-lo pelo valor (o valor) que é seu, valor que ocorre ser o tempo investido no “produto normal ou médio” como diz Dussel, fabricado pelo Cpe.

Agora no finalzinho da sua “definição essencial” Dussel diz que, pelo (suposto) fato do Cpe dever diminuir o preço do seu produto ao vendê-lo no mercado “central”, mesmo que realize ganância transfere mais-valia.

Ora, o conjunto do que vimos até aqui mostra, contra Dussel, que o produto do Cpe não tendo mais valor do que o seu concorrente fabricado pelo Cce, mal pode o Cpe transferir valor na suposta (e vimos que errônea) baixa do preço do seu produto

ao vendê-lo, em competência com o produto semelhante elaborado pelo Cce, no mercado “central”.

Assim, toda a análise que precedeu leva a deduzir que não existe (atenção: na situação e na forma pensada por Dussel) a transferência de valor que seria para nosso autor o fundamento (a palavra exata é difícil de escolher, como o veremos a seguir) da perpetuação da exploração do “centro” sobre a “periferia” e da dependência desta a respeito daquele.

Agora, a fórmula empregada por Dussel diz: “mesmo que (o Cpe) realize ganância transfere mais-valia”.

No esquema que no seu livro tem o Nº 33 (e cuja análise crítica detalhada preferimos deixar para uma outra oportunidade) o Cpe aparece como tendo uma composição orgânica de “2” em meios de produção e “4” em capital variável, e produzindo uma mais-valia de “4”, o que conferiria à mercadoria o “valor”. (nos termos dusselianos) de 10.

Ora, como o valor (nos termos dusselianos) da mercadoria semelhante produzida pelo Cpe seria de ‘7’, o Cpe ao vender seu produto no mercado “central” o realizaria por “7” e não por “10”, com o que, segundo Dussel, o Cpe realizaria só “1” dos “4” de mais-valia, (Vendendo o produto a “7”, uma vez descontados os “2” de meios de produção e os “4” de salários, resta só “1” de mais-valia realizada).

Assim o Cpe “transferiria” “3” de mais valia menos se saindo da transação auto-valorizando-se em “1” (O valor do Cpe, dos “6” iniciais passou a “7”).

Ora, do dito até aqui, fica claro que a tese de Dussel erra desde o momento em que fala de dois “valores” distintos para o mesmo tipo de mercadoria: “valor” “10” para a unidade produzida pelo Cpe e “valor” “7” para “aquela do Cce. Isto como vimos é incompatível com o quadro teórico geral da análise marxiana do valor na qual Dussel diz se apoiar.

Agora, nos ‘Grundrisse’, Marx faz referência a um caso em que unidades diferentes do mesmo tipo de mercadoria teriam “valor” diferente.

Diz Marx:

Suponhamos que o mesmo produto, mercê a um trabalho feito puramente a mão — a massa do material em bruto e do instrumento necessário é posta como constante — recebe um “finish” superior, um maior valor de uso, e que portanto o valor de uso do produto aumenta, mercê a que se lhe aplica mais trabalho braçal se acrescenta não a quantidade desse produto, mas a sua qualidade. Seu valor de troca — o trabalho nele objetivado — cresce de maneira simples em proporção a esse trabalho.

Serve este caso à tese de Dussel?

Acreditamos que não.

Em primeiro lugar porque no nosso caso (competência entre um Cpe e um Cce nos termos colocados por Dussel) nem a massa do material em bruto utilizado, nem sobretudo a do instrumento utilizado nas duas unidades do mesmo tipo de mercadoria pode dar-se como constante e isto porque o próprio Dussel salienta a diferença de composição orgânica entre o Cpe e o Cce com o que isso implica na diferença de tipo, qualidade e rendimento das máquinas utilizadas nor um e outro.

Em segundo lugar porque seria gratuito supor que sempre o produto do Cps teria um “finish” superior ao do Cce como resultado do maior tempo de trabalho vivo investido por causa da inferioridade das suas máquinas.

De fato, e voltando a nossa tese central, o que ocorre é que o valor da mercadoria considerada no “presente” estágio da produção capitalista é de “7” e o Cps é obrigado a vender a sua unidade pelo valor do “tipo”.

Assim, e desde antes da sua confrontação com o Cce no mercado “central” a mais-valia produzida pelo Cpe é de “1” e não de “4” como afirma Dussel (lembre-se que Marx foi claro ao dizer: trabalho supérfluo não cria valor, cfr. menção anterior deste trabalho) e é essa mais-valia de e que o Cpe realiza ao vender o seu produto.

Como vemos as 3 unidades de mais-valia que o Cpe transferiria, no dizer de Dussel, no momento da venda do seu produto no mercado “central” existem só na cabeça do próprio Dussel.

Agora, aceitemos por um momento a tese de Dussel e vejamos qual seria o destinatário desta “transferência”.

Na frase que segue imediatamente a “definição essencial” e que já tivemos ocasião de transcrever (cfr. mencionado antes) Dussel diz que existe obtenção de plusganância e acumulação de plusvalor do Cpe no Cce por transferência, havendo

no Cce uma super-acumulação que inclui: a sua mais-valia, ganância própria como pluscapital A, a ganância extraordinária pluscapital B, e a apropriação, e aqui Dussel diz - “seja pelo capital (n.b.: central, Cce) mesmo ou pelo consumidor do centro que permite diminuir os salários: de todas formas entra plusvalor periférico no espaço do Cce” — de plusvalor periférico pluscapital C.

Deixando de lado nesta oportunidade a questão da identificação, na formulação dusscliana, entre mais-valia e ganância (a qual bem que sendo compatível com a teoria marxiana acreditamos, deriva na interpretação de Dussel numa confusão que se faz explícita nos cálculos do esquema N° : 33, que como já se disse não analisamos aqui), vejamos o restante das afirmações do filósofo argentino.

Apesar de uma certa obscuridade terminológica, acreditamos que quando Dussel fala de “pluscapital” A como envolvendo a mais-valia ganância do Cce em tanto que tal, quer se referir ao fato de valorização própria do Cce por meio da realização da mais-valia produzida por ele (ou seja, o fato dele voltar a si, depois da venda do seu produto, com um valor final de “7” tendo partido de um valor inicial de “5”, segundo, os números propostos por Dussel em relação à composição orgânica do Cce “4” unidades correspondendo a meios de produção e “1” a capital variável).

Agora Dussel vê a super-acumulação do Cce no fato deste incorporar também e conjuntamente na sua valorização: a vanância extraordinária B, e o plusvalor periférico transferido C.

A respeito desta tese impõem-se várias reflexões.

Em primeiro lugar, chama a atenção a hesitação de Dussel, numa mesma frase, no que diz respeito ao destino do plusvalor supostamente transferido pelo Cpe.

No início do parágrafo e no começo da frase em questão, afirma-se que esse plusvalor é incorporado pelo Cce, mas no parêntese final as acrescenta “ou pelo consumidor do centro (o) que permite diminuir salários”.

De nossa parte, além de atirar a atenção para o problema teórico que esta disjunção supôs, acreditamos que as duas eventualidades são impensáveis a partir da teoria marxiana do valor.

Seguindo-se os próprios múmeros de Dussel, julgamos o que acontece quando no mercado “central” vende-se a mercadoria de tipo “x”, cujo valor é “7”, mesmo aceitando a suposição errônea de Dussel de que a unidade dessa mercadoria produzida pelo Cpe teria um valor de “10” e no entanto vê-se obrigada a se realizar em “7”, o que se pode ver é o seguinte: o Cce chegou ao mercado com a sua

mercadoria e a vendeu por “7”; isto é, pelo seu valor. Ele realizou a mais-valia de “2” que ele havia produzido e mercê a isto se valorizou passando de um valor inicial de “5” a um valor final de “7”.

Isto é, ele operou como se estivesse sozinho no mercado e não se apropriou de nenhum cruzado que dele não fizesse parte já antes da sua chegada no mercado. Com efeito, a sua mercadoria no depósito da fábrica e antes de sair para o mercado já tinha o valor de “7” derivado da soma “4” (de meios de produção gastados) + “1” (salários pagos) + “2” (mais-valia).

No mercado ele vendeu seu produto e realizou a sua meia-valia sem sequer se aperceber da presença do produto do mesmo tipo ofertado pelo Cpe, quanto menos apropriou-se de alguma coisa pertencendo a este.

A natureza fática da operação ocorrida (no nível da produção e do mercado) mostra de per-se que este Cce, contra o que afirma Dussel, não se apropriou (e não poderia se apropriar nas circunstâncias descritas) de nenhum plusvalor vindo do Cpe.

Agora, passamos à segunda alternativa, para dizer aus acreditamos que, à luz da teoria marxiana do valor, ela é simplesmente carente de sentido.

Com efeito, o que o consumidor (seja do centro ou da periferia) apropria-se e o produto em quanto valor de uso, não em quanto 'valor' (de troca) pela compra o produto para usá-lo é inexistente para ele a possibilidade de acumular qualquer “plusvalor” (categoria e “objeto” que remete para o “valor”, a mercadoria como valor de troca) contra o afirmado por Dussel, (É claro que excluimos aqui a hipótese, que acreditamos, o próprio Dussel descarta na sua formulação da questão, de um consumidor “desviante” que comprasse para revender).

O consumidor do centro que comprou a “mesa periférica” por 7 isto é, pelo valor deste tipo de mercadoria no estágio considerado da produção capitalista, a retira do mercado para usá-la da mesma forma que usaria uma mesa produzida pelo Cce (e valendo no momento também “7” sem se apropriar, por nada do mundo, de algum “valor” que a este pertencesse).

Se pensamos no caso de um produto comestível o sem-sentido da tese dusseliana salta aos olhos. Seguindo a Dussel, deveria se afirmar que o consumidor do centro acumularia (na sua barriga) o plusvalor de “3” que uma “laranja periférica” valendo (suposta e erroneamente) “10” haveria transferido ao ser vendida por “7” (valor, o valor das laranjas nesse momento). Nesse caso deveríamos dizer que o tal

consumidor estaria capitalizando a sua barriga mercê ao valor transferido pela laranja periférica. Convenhamos que estamos no reino do non-sense.

Mas Dussel parece querer dizer alguma coisa que tem ecos de Marx aquando associa essa suposta acumulação de plusvalor periférico transferido a uma diminuição de salários.

Marx explicava que um dos mecanismos utilizados pelo capital para aumentar a sua valorização consistia na instrumentalização da diminuição do tempo de trabalho socialmente necessário para fabricar os produtos necessários à reconstituição da mesma.

Assim, permanecendo o resto das condições iguais, ao diminuir o investimento em salários (capital variável) o capital vê aumentar a mais valia extraída.

Ora, o que nos dizem os números do próprio Dussel?

Supondo que a mercadoria em questão faça parte das necessárias à reprodução da força de trabalho, o que permitiria diminuir o salário é o dinamismo dos Cce que estabeleceram o valor dessa mercadoria em "7" (a partir de um valor anterior, que seguindo os números atribuídos por Dussel ao Cpe retardatário podemos hipoteticamente estabelecer em "10").

Assim, contra o que afirma Dussel, longe de resultar de uma transferência de plusvalor vindo do Cpe (em direção do consumidor do "centro") a diminuição possível do salário é a consequência do dinamismo do Cce que consegue baixar o valor da mercadoria de "10" para "7" a partir da sua própria capacidade produtiva melhorada.

Uma última reflexão entre a suposta transferência de plusvalor periférica nos termos colocados por Dussel baseia-se num caso que este autor não considera mas que hnpõe-se de ner-si.

O caso dos mesmos Cce e Cpe, fabricantes dos mesmos produtos, mas competindo agora no mercado periférico (mesmo se cada um operando a partir do seu respectivo país de origem).

A luz da tese dusseliana sobre a transferência de plusvalor periférico se o destinatário fosse o Cce continuaria o mesmo mistério" da situação antes analisada, mas, note-se, que agora estamos, para usar a mesma expressão de Dussel no "espaço do capital periférico" e não mais naquele do Cce. Assim, neste caso, parece que Dussel estaria obrigado a concluir na segunda das suas alternativas sobre o destinatário da "transferência", que quem se beneficiaria com as supostas 3 unidades

de plusvalor transferidas pelo Cpe seria o consumidor periférico (uma vez que ele pagaria pela mercadoria do valor “7”).

Convenhamos que esta tese do caráter 'benéfico-doador' de um Cpe face a um consumidor periférico que se apropria de plusvalor transferido por aquele, é de difícil defesa. Ora, a introdução deste caso é relevante para a consideração de uma outra afirmação dusseliana aquela que diz respeito à acumulação conjunta por parte do Cce de ganância extraordinária e plusvalor periférico transferido,

Já vimos que nem uma nem outra existem de fato nos termos colocados por Dussel.

Mas o interessante é que, segundo a própria lógica dusseliana, dever-se-ia frizar que essa conjunção só é possível (como situação duradoura no tempo, o que já vimos não é aceitável para a ganância extraordinária, tal como ela é pensada na análise marxiana da qual Dussel diz se inspirar) se a “mesma mercadoria em questão produzida pelos mesmos capitais concorrentes (um Cce e um Cpe) vende-se a um preço no mercado central e a outro preço no mercado periférico.

Ou seja, o Cce teria ganância extraordinária se conseguisse vender no mercado periférico por um valor de “10” (o “valor dusseliano” da mercadoria periférica) o que de fato tem um valor de “7”.

Por outro lado, e ao mesmo tempo para que houvesse transferência de plusvalor periférico nos termos dusselianos, esse mesmo Cpe deveria vender essa mesma mercadoria pelo seu valor, isto é, “7”, no mercado central.

Dussel, implicitamente, supõe esta dualidade de preços mas / e em momento algum percebe a sua incompatibilidade com as leis marxianas do valor da competência das quais diz se inspirar.

Tudo o dito até aqui vem questionar a versão sintética do pensamento dusseliano onde se diz:

A dependência, exatamente, indica, que na relação do capital centraldesenvolvido com o capital periferico-subdesenvolvido [e na direção deste para aquele) se sofre uma dominação, um roubo, uma alienação : dominação por dependência, por exploração, por extração de plusvalor periférico”.

Nos termos em que Dussel coloca o problema e partindo da teoria marxiana do valor da qual Dussel diz se inspirar, devemos concluir, pelo contrário, que não foi constatado nem “Toubo” nem “extração de plusvalor periférico.

E assim, cai por terra a assimilação (não sei que expressão utilizar, pois a frase de Dussel tem uma certa ambiguidade sintático-semântica que não permite ver se o autor identifica, funda ou põe em paralelo a dependência com tais fenômenos; note-se que o termo “dependência” aparece como sujeito da preposição e também como parte do predicado conclusivo”) da dependência com o suposto roubo-transferência-extração de plusvalor periférico a mãos do Cce (ou do consumidor do centro).

Qual a nossa visão do que acontece na situação problemática colocada por Dussel, se assumimos como referencial teórico e crítica marxiana do valor?

Acho que tratando-se de um caso de competência entre capitais ocorre aqui, no plano internacional, o mesmo que Marx descrevera pensando na competência entre capitais no quadro de um país, ou seja, o valor da mercadoria “x” é determinado pelo tempo de trabalho socialmente (aqui 'mundialmente’) necessário para produzi-la e acontece que esse tempo no sistema capitalista mundial é aquele (“tempo-norma”) estabelecido a partir da capacidade produtiva dos capitais de composição orgânica “normal” no momento considerado; sendo estas capitais os Cce.

(Não nos passa despercebido o fato da falta de argumentos que venham apoiar esta conclusão, a qual merece estudos ulteriores destinados a mostrar por quê e como no capitalismo mundial são os Cce os que estabelecem o valor de cada tipo de mercadoria. Uma primeira aproximação à resposta poderia buscar-se nesta via: sendo os Cce os capitais que no seio do capitalismo mundial tem maior composição orgânica e são os mais “inovadores”, obrigam-se ao mesmo tempo na competência entre si a equiparar-se permanentemente no que diz respeito à capacidade produtiva, generalizando sistematicamente entre eles cada inovação introduzida por qualquer um deles. Essa generalização de cada inovação ocorrida entre os Cce, que estabelece e re-estabelece o valor de cada mercadoria “para eles”, se transforma, haja vista o “peso” (e haveria que explicar em que consiste exatamente esse 'peso’) desses capitais no sistema capitalista mundial em “norma-valor” para todo o sistema capitalista tout court).

Ora, se no momento aceitamos hipoteticamente a tese, desenvolvendo a continuação do nosso raciocínio resulta que os Cpes, de menor composição orgânica, investem mais do que esse tempo na produção da mercadoria 'x' (são “retardatários”

no sistema mundial), vêm-se obrigados pela competência a vendê-la pelo seu valor: o equivalente do “tempo normal” para produzi-la no sistema mundial.

Assim, na hora de voltar a si, realizando o produto, incorporam uma valorização proporcionalmente sempre menor à obtida pelos Cce, pois os Cpe perdem no seu processo de valorização o “trabalho supérfluo” investido por eles; podendo acontecer que a valorização do Cpe em questão seja nula (zero) ou até negativa se o valor da mercadoria “x” for igual ou menor que as despesas em capital constante e variável que o Cpe houve de realizar para produzi-la. É claro que em qualquer uma dessas duas eventualidades o Cpe em questão abandonará a produção da mercadoria “x”, pois circular sem se valorizar não tem sentido na lógica capitalista.

O caso do minus-pluscapital, ou seja, o caso em que o Cpe se valoriza mas perdendo a cada vez na competência com o Cce uma quota de trabalho que não cria valor porque “supérfluo”, faz com que, e aqui Dussel vê justo, o Cpe se debilita a cada ciclo em relação ao Cce cuja valorização é “completa” (não amputada por nenhum trabalho “supérfluo”).

Assim, seguindo os números de Dussel, o Cce que “hoje” a cada ciclo se valoriza em “2” (e cuja valorização está progressiva, porquanto “inovador” como ele é, os benefícios serão investidos em recursos que aumentarão por sua vez o índice de valorização) impõem-se na competência ao Cpe que “hoje” se valoriza em “1” a cada ciclo e que, em seguida, se valorizará em menos uma vez que os Cce incorporem inovações que abatem o valor da mercadoria em “x”.

Agora, veja-se que, elucidados a partir da teoria marxiana do valor, o “porquê” dos casos de minus-valorização, da valorização nula e de valorização negativa, o que temos não é o que Dussel pretendia demonstrar, e sim o fundamento do progressivo domínio dos Cce nos mercados periféricos, que levou à situação atual, excluída por Dussel no corte temporal que decidiu para a sua análise, de implantação e controle direto dos Cce (multinacionais) da produção e circulação nos países periféricos.

Assim, a partir dos dados dusselianos ao que chegamos à elucidação das causas que provocaram e provocam à transnacionalização das nossas economias e ao fundamento último da impossibilidade de desenvolvimento capitalista autônomo dos países do Terceiro Mundo, e da América Latina em particular.

A tarefa que nos espera, neste campo, no contexto da filosofia da libertação, não é outra, além de esclarecer nosso passado, como tentou fazer Dussel, que a da

elucidação da questão da dependência na atual situação econômico-cultural de domínio imperial que padecemos.

Nesta ótica, pensamos que a filosofia da libertação deve recuperar e atualizar, em diálogo inter-disciplinar, os notáveis esforços (mesmo que diversos e às vezes mutuamente contraditórios) realizados na década passada pela teoria sociológica da dependência.

Para estes efeitos, julgamos de sumo valor o intuito que guia a Dussel no capítulo do livro que aqui debatemos o de ver a obra de Marx como uma fonte inspiradora, inconclusa e aberta que nos apela para a análise criativa de nossa realidade.

Essa análise criativa supõe o debate franco, crítico e auto-crítico no esforço de reflexão comprometido, rigoroso e coletivo que quer ser a filosofia da libertação.

Estas reflexões pretendem inscrever-nos nesse quadro.

5. O Desafio da filosofia analítica⁵³

Hugo Assmann

UNIMEP – Piracicaba, Brasil

Imagino que o tema escolhido para esta palestra pode representar uma pequena surpresa para alguns, especialmente por vê-lo assumido por quem lhes fala. Sintomático, neste sentido, foi que constasse, na primeira versão do programa, o título "Crítica à..." em lugar da Filosofia Analítica. Contudo, o tema se impõe - e principalmente como desafio - aos que se alinham na busca de uma filosofia crítica, enraizadamente Latino-americana, filiada de alguma forma à filosofia da libertação.

5.1 As razões factuais do tema

Para os efeitos desta breve palestra, que se limita a detectar o desafio e não pretende penetrar em todos os labirintos de um tema tão complexo, bastaria em si enunciar motivos factuais do desafio. A filosofia analítica (darei mais adiante elementos a que se pode aludir com tal conceito) está alastrando-se, rápida e vigorosamente, pela América Latina. Mapear esta penetração já não é tarefa pequena. A esta altura, não são poucas as faculdades ou departamentos de filosofia, ao longo da América Latina, onde prepondera ou domina a filosofia analítica. Em Buenos Aires, Caracas, Santiago do Chile, México, São José da Costa Rica etc. surgiram verdadeiros bastiões dessa corrente. Em Congressos internacionais de filosofia, como o que se realizou em 1986 no México, praticamente simultâneo a um congresso nacional, o contingente de propugnadores da filosofia analítica foi impressionante. No Brasil, como todos vocês sabem, também existem redutos significativos.

Um detalhe anedótico, cujas lições me eximo de analisar, é o seguinte: há diversos casos de adeptos da filosofia analítica que têm uma trajetória biográfica semelhante à do Prof. Oswaldo Porchat Pereira, fundador do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência e do Curso de Mestrado e Doutorado em Lógica

⁵³ Palestra no 8º Encontro Estadual de Licenciamento de Filosofia do RS., São Leopoldo, UNISINOS, 1-3. maio, 1967.

e Filosofia da Ciência da UNICAMP. Trata-se, nesses casos, de uma estranha migração que parte de uma formação religiosa tradicional, estaciona algum tempo numa religiosidade filosófica de corte escolástico e/ou tomista, perde o chão numa angústia filosófica mais ou menos profunda, rompe com essas raízes e parte para a descoberta da vida e do mundo, afirma esse mergulho como algo que inaugura o primado dos fatos sobre as interpretações, instaura a validade de um filosofar desde a interioridade do senso comum, e desemboca finalmente no culto aos formalismos lógicos que presumem falar mais concretamente do real.⁵⁴

Advindos por esse itinerário ou por outro, porventura bem diferente, os filósofos analíticos costumam coincidir numa autoidentificação como realistas, entendendo por realismo o reconhecimento do estar-aí e ser-assim do mundo circundante, que supostamente se desvelaria como objetividade aferrável e numa espécie de imediatez transparente. Neste sentido, chega-se a falar explicitamente numa "filosofia do reconhecimento" (do real). Assim o atesta o Prof. Oswaldo Porchat Pereira:

Não oporei maior objeção a que se agracie a filosofia do reconhecimento com o velho epíteto de realista. Desde que, com isso, se queira apenas insistir no fato de que essa filosofia reconhece a anterioridade do Real, assumindo a significatividade transparente do discurso que diz imediatamente sua presença reconhecida.⁵⁵

É o momento de recordar que há uma verdadeira onda de apelos ao realismo assolando o mundo atual, é uma técnica do pensamento neoconservador, que se manifesta nas teorias econômicas, nas ideologias políticas e inclusive no pensamento teológico (do grupo Communio, entre outros). É um convite a que nos instalemos no provisório, recortemos nossos sonhos e saibamos diferenciar o desejável do efetivamente exequível. Qualquer broto de pensamento utópico é declarado irracional e inimigo do que se afirma como real.⁵⁶ Esse fenômeno do neo-realismo mereceria um exame atento porque, ao parecer, ele aposta no cansaço de nossas esperanças e em que nos acomodemos na atitude do "que bom seria... mas infelizmente não dá... mas façamos ao menos algumas coisinhas...".

⁵⁴ Bento Prado Jr; Oswaldo Porchat Pereira; Tércio Sampaio Ferraz. A Filosofia e a Visão Comum do Mundo. Brasiliense, 1981 (os textos do Prof. Porchat P. - Conhecemos, pelo menos, dois outros casos semelhantes na América Latina, mas deles não há testemunhos escritos tão sinceros).

⁵⁵ Ibid. p. 135 (ver a crítica irônica de Bento Prado Jr.)

⁵⁶ Cf. Franz J. Hinkelammert. Crítica à Razão Utópica. Ed. Paulinas, 1986.

Até pouco mais de uma década atrás, era possível dizer que a influência da filosofia analítica se limitava a alguns bolsões do mundo anglo-saxão. Hoje, isto já não é válido. Sua penetração no mundo latino é evidente. Já na década de 60 diversos filósofos italianos e espanhóis aderiram a ela, e em 1974 José Ferrater Mora celebrava essa "mudança de rumo na filosofia".⁵⁷ De então para cá a penetração da Espanha se intensificou muito a ponto de o filósofo Javier Muguerza constatar, ao prefaciar um livro de Victoria Campos em 1978: "algo está mudando na filosofia deste país".⁵⁸

Para quem observa atentamente a expansão da filosofia analítica na América Latina soa estranho que José Arthur Giannotti acreditasse, em 1976 (e talvez ainda em 1985, ao reeditar o texto), na "dissolução do neopositivismo", restando agora o debate direto do "problema do poder das ciências" e o de sua significação social, com oportunidade amadurecida.

Acabou-se a época em que o pensamento tecnocrata se apresentava como uma espécie de solução universal. Acabou-se a época em que as pessoas reeditavam o velho sonho leibniziano de reconstruir os problemas numa linguagem algébrica e depois tentar não mais pensar, mas calculá-los. Nós sabemos que na base dessa estrutura tecnocrata do saber está uma questão muito mais séria, que é a questão do poder.⁵⁹

Se por um lado é certo que os estudantes voltaram a procurar as Humanidades, como constatou Giannotti, por outro lado inchou-se a oferta e sobretudo a demanda das carreiras técnicas. E o evidente fracasso do ensino profissionalizante no 2º grau parece que ainda não foi devidamente registrado pela consciência dos pais e dos alunos.

Não deixa de ser um pouco estranho que Giannotti estabeleça os anos 30 como crise definitiva dos sistemas formais com pretensão de axiomatização plena do saber lógico. O famoso teorema de Gödel, a cuja divulgação Giannotti atribui a importância de virada histórica nas pretensões dos lógicos neopositivistas, foi sem dúvida um entre outros fatos, no desenvolvimento dos formalismos matemáticos, que demonstraram

⁵⁷ José Ferrer Mora. *A Filosofia Analítica, Mudança de Sentido em Filosofia*. Porto, Reis. Ed, 1982 (orig. esp. 1974). Com abundante bibliografia.

⁵⁸ Em Victoria Camps. *Pragmática del Lenguaje y Filosofía Analítica*. Barcelona, Ed, península, 1976 (prefácio). Também esse livro contém boas referências bibliográficas. Outro exemplo bastante divertido de filosofia analítica é J. Vásquez E. Guisan. *Aproximación analítica al pensamiento platónico*. Univ. de Santiago de Compostela, 1982.

⁵⁹ José Arthur Giannotti. *Filosofia a demais aventuras*. Brasiliense, 1985, p.17.

que a aritmética formal é incompleta e que, portanto, não serve de base suficiente para invalidar os velhos princípios da lógica geral. Acontece, porém, que esta descoberta de caráter sempre relativo das codificações lógicas em matemática, que foi certamente um duro golpe nos que sonhavam com o “número perfeito” e lógicas matemáticas totalizantes, não resultou de forma alguma em trava na tendência de multiplicar os esquemas matemáticos formais e abstratos sobre campos cada vez mais vastos do saber científico. A assim chamada Análise econômica dos economistas filiados à corrente neoclássica é talvez o caso mais evidente de como os formalismos abstratos, absolutamente distantes da realidade econômica e incapazes de analisar os problemas mais cruciais da economia real, são, no entanto, capazes de ocupar a parte maior do ensino acadêmico e dar forma à maneira de pensar da maioria dos economistas. Este fato inegável, atestado sempre de novo como algo lamentável pelos economistas críticos, nos dá uma pálida ideia do que é a persistência da formalização lógico-abstrata do saber em nossa era, na qual um determinado conceito da ciência leva grande parte dos cientistas e estudantes a sucumbir ante o fascínio da formalização e informatização dos conhecimentos. Surge, pois, a pergunta sobre a incidência da explosão da informática (que veio para ficar, diga-se de passagem) na conformação, cada vez mais ampla, de uma forma de conhecimento submetido a códigos formais.

Aventuramos a hipótese de que a expansão analítica prosseguirá por um bom tempo mais, muito embora já estejam descobertas e denunciadas as falhas nos sucessivos arcabouços do neopositivismo. Em outras palavras, é muito possível que as crises teóricas do racionalismo científico, que vêm sendo, há décadas, o prato cheio dos epistemólogos - vejam-se, por exemplo, os trabalhos de Hilton Japiassu para leitores brasileiros⁶⁰ - já se tenham transformado em variável independente, e por isso não condicionante, no prosseguimento e na expansão do modo de conhecer formalizante. Ou seja, ele seguirá apesar de seus princípios viciados, porque, entre outras razões, o avanço do ambiente tecnológico acelera a demanda de conhecimentos formalizados.

⁶⁰ Cf. os livros de Hilton Japiassu. *O Afeto da Neutralidade Científica/Interdisciplinaridade e Patologia do Saber/Questões Epistemológicas* (A Revolução Científica Moderna (todos da Imago Ed.). Há diversos outros em outras editoras.

Se isso for verdade, já é hora de superar o falso dilema entre “pensamento calculante” (rechnendes Denken) e “pensamento reflexivo-interpretativo” (besinnendes Denken), porque o segundo se tornou historicamente débil quando não assume, ao menos em parte, a forma do primeiro. A “razão instrumental”, embora denunciada como indevidamente prepotente em sua expansão e incapaz de refletir, com seus próprios instrumentos sobre os seus pressupostos (éticos e políticos), insiste em criar e impor os códigos nos quais se expressa o saber científico. Pouco importa que ainda existam âmbitos da vida humana onde ainda se cultivem outras linguagens (dos sentidos, da intuição, da fruição e da dor). O que é necessário tomar em conta é que a relevância do discurso no plano do saber científico assumiu uma “forma operacional” que obedece à “razão instrumental” e exige que a sua instrumentalidade seja considerada comunicativa do saber. É neste contexto, suspeitamos, que prospera a filosofia analítica.

Os motivos factuais que situam a filosofia analítica como um desafio incluem outros pontos, como este que é inquietante: geralmente os analíticos e os não-analíticos vivem em mundos totalmente separados, com nula ou escassa comunicação entre si. Existe um acentuado desconhecimento mútuo, os escritos e debates de uns não entram na dieta filosófica dos outros, o diálogo é praticamente inexistente. É provável que este fato se deva, em boa medida, a dois fatores: primeiro, as linguagens são tão diferentes que resulta difícil que uns entendam o que os outros pretendem dizer, e superar esta barreira exige uma dose muito forte de tolerância e esforço; em segundo lugar, há evidentemente prevenções ideológicas de parte a parte. Por exemplo, é difícil que um filósofo da Libertação não suspeite que os analíticos são marcadamente conservadores e aliados do sistema opressor; da parte dos analíticos é provável que julguem aos outros como pseudo-humanistas irracionais e utópicos.⁶¹

⁶¹ Essa falta de diálogo se reflete até numa simples bibliografia, por exemplo, Geraldo Pinheiro Machado. 1.000 títulos de autores brasileiros de filosofia, PUC, SP, 1985 (3 vols., 510 pp.) A Revista Filosofia Política. LPM/UNICAMP/UFRGS, em bora envolva, entre outros, alguns professores de universidades onde a filosofia analítica se faz presente, tampouco articula até o momento esse tipo de diálogo {pelo menos nos três primeiros números}.

5.2 Filosofia analítica: um conceito sumamente elástico

Do ponto de vista histórico, como é sabido, costumam-se englobar conceitos de filosofia analítica principalmente três movimentos filosóficos, que têm de fato alguns traços comuns, mas também muitas diferenças entre si. Se os nomeamos até aqui, de passo, é sobretudo para insistir, logo após, que a filosofia analítica, na fase atual, já não coincide sem mais com essas correntes, sendo hoje um conceito ainda mais elástico.

A primeira das três, mesmo historicamente, é o atomismo lógico (título de uma obra de Bertrand Russell) ou filosofia da lógica matemática, que arranca dos Principia Mathematica, a magna obra de Russell e Whitehead. Nesta mesma vertente se costuma situar o primeiro Wittgenstein, o do Tractatus Logico-philosophicus, Russell e Whitehead sonham com uma linguagem lógica perfeitamente matematizável, onde as relações entre os símbolos conformem uma lógica tal de proposições que possibilite diferenciar as linguagens com sentido e as sem-sentido, declaradas irracionais. Praticamente todas as frases da metafísica foram declaradas “nonsensical”. A lógica matemática, formada da relação de símbolos com resultado demonstrável (por isso também chamada, posteriormente, lógica simbólica), seria a linguagem sem fissuras, e a função da filosofia consistiria em fazer análises da propriedade lógica dos enunciados. O primeiro Wittgenstein sonhou igualmente com uma linguagem perfeita como um mapa. A análise consistiria em reescrever as sentenças das línguas naturais de tal maneira que fique à vista a sua verdadeira lógica. Colocadas em sua forma lógica, as sentenças, ou se transformariam em material cientificamente útil para expressar sentidos, ou revelariam a evidência do seu sem sentido, ficando assim eliminada a perplexidade malsã dos metafísicos.

A segunda corrente, também chamada de positivismo lógico em sentido estrito, trata do assim chamado Círculo de Viena, com destaque aos nomes de Schlick e Carnap. Costuma-se anexar a essa corrente a produção de A. J. Ayer, embora este autor se tenha tornado discretamente autocrítico em suas últimas obras. Segundo esta corrente não cabe à filosofia preocupar-se com produzir proposições verdadeiras ou falsas, porque sua tarefa é neutra. Cabe-lhe apenas estabelecer, mediante critérios estritamente lógicos, que proposições são científicas, que outras são puros

instrumentos matemáticos, e quais as frases sem sentido (como as da metafísica). Cabe lembrar que o positivismo lógico levou à maior radicalidade a tese da neutralidade científica.

A terceira corrente é a da filosofia da linguagem comum (ordinary language philosophy), originada em Oxford e Cambridge, na Inglaterra. O último Wittgenstein, o das Investigações filosóficas, costuma ser nomeado nesta corrente, aliás menos unívoca do que as anteriores. “Não pergunte pelo sentido, pergunte pelo uso” (Wittgenstein). Abandonando em parte suas primeiras posições, Wittgenstein vê como tarefa impossível a de traduzir todos os enunciados filosóficos numa linguagem formal. Busca, então, mostrar que a perplexidade filosófica surge em sutis maus usos da linguagem corrente. Em si, a linguagem corrente está sempre correta, em cada um de seus usos determinados, embora não se lhe deva buscar um sentido para além do seu uso. Os filósofos é que pervertem os empregos dessa linguagem comum, quando a arrancam de seus usos. Gilbert Ryle, outro expoente desse movimento, em seu famoso livro, com subtítulo irônico (O Espírito na Máquina), tenta mostrar que O Conceito da Mente (título primeiro do livro), com o qual os filósofos operam, é a causa da sua abstrusa invenção de complicados problemas, por exemplo, quando se confrontam, na linguagem comum, com palavras como ‘^acreditar’, “confiar”, “conhecer”, etc. Imaginam uma mente elaboradora de sentidos, como uma espécie de espírito em uma máquina. Pois, a coisa é, segundo Ryle, completamente sem mistérios, porque as operações da mente são tão visíveis e evidentes, como o movimento das mãos ao gesticular e o das pernas ao caminhar ou dançar. São usos fônicos precisos, de determinadas e circunscritas energias vitais de cada momento. Como dá para notar, Ryle corporifica ao máximo as assim chamadas operações mentais e com isso redefine totalmente a noção de consciência.

O que hoje se inclui no conceito sumamente elástico de filosofia analítica tem apenas alguns traços em comum com essas correntes originantes, como, por exemplo, a insistência na prioridade da tarefa filosófica de analisar a estrutura lógica das linguagens e sua aptidão para cumprir determinadas funções lógico-expressivas. Embora os analíticos dispendam ainda boa parte de seu tempo em divulgar e tentar explicar as ideias que julgam inovadoras na literatura já clássica e fundacional dessa vertente filosófica, provavelmente para enfatizar assim as suas características distintivas e necessário ter bem claro que existe um abandono generalizado de muitos

posicionamentos rígidos dos fundadores. Seria um sério equívoco pensar que a filosofia analítica, em sua fase atual, é meramente repetitiva de propostas já trilhadas e cabalmente criticadas. O panorama se ampliou e diversificou muitíssimo. Por isso, mesmo que resulte extremamente complicado e até enfadonho, é preciso fazer um esforço para detectar, nesse emaranhado, algumas áreas de problemas para onde converge a atenção dos analíticos e que, de todos os modos, se impõem como focos de problematização inevitável para a filosofia. E numa questão mais de fundo, convém estar atento aos sutis deslocamentos metodológicos que demonstram que os analíticos já não recusam alguns aspectos da crítica fundamental ao neopositivismo, de que ele se tornou incapaz de refletir sobre os seus próprios pressupostos ideológicos. O que muitos começaram a prenunciar como uma segunda etapa na filosofia analítica se caracteriza precisamente pela tematização cada vez mais insistente da pragmática subjacente aos discursos.

5.3 Áreas temáticas preferidas

Quanto à questão dos focos de convergência, é facilmente reconhecível que existem algumas áreas nas quais se concentra a atenção dos analíticos. A primeira delas, fortemente ligada às origens fundacionais dessa vertente filosófica, é sem dúvida o campo da Lógica, evidenciando-se por isso a história e o desenvolvimento dos sistemas lógico-formais com os quais opera a ciência moderna e sua relação com os princípios clássicos da Lógica Geral. Este continuará sendo provavelmente um dos terrenos preferidos pelos analíticos, pelo menos por duas razões: os filósofos não-analíticos costumam estacionar no patamar da hermenêutica, sem penetrar na formalidade específica dos sistemas lógicos elaborados a partir da profunda revolução nas matemáticas, na geometria e na física (geometria não-euclidiana, a teoria dos quanta, o princípio da indeterminação, etc.), e em segundo lugar porque o avanço da informática propicia e exige uma continuada sofisticação das linguagens computacionais.⁶²

⁶² Sobre os sistemas lógicos, ver Wilians Kreale, Marta Kreale. O Desenvolvimento da Lógica. Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 1980 (com bibliografia até 1962). Robert Blanchê. A Ciência Atual e o Racionalismo. Porto, Rés. Ed., 1963. Newton C. A. Costa, Ensaio sobre os fundamentos da lógica. Hucitec EDUSP, 1980, A. J. Ayer. *La Filosofía del Siglo XX*. Barcelona, Grijalbo, 1983 (orig. ingl., 1982). Uma boa coletânea de textos clássicos nesta linha é B. Russel R. Carnap y otros. *La Concepción de la Filosofía*, Madrid, Alianza Ed. (col. Textos), 1981, 14 pp.

Próxima à área citada localiza-se a preocupação dos analíticos com a Epistemologia e a História da Ciência. Note-se contudo, que o próprio conceito de Epistemologia sofre muitas vezes um recorte limitante: dificilmente se assume um conceito de Episteme amarrado primordialmente nas condições sócio-históricas que deram origem aos paradigmas científicos no sentido de T. Kuhn, ou seja, discute-se de preferência a armação conceitual das metodologias científicas, sem procurar aquilo que, numa linguagem bastante própria da filosofia latino-americana, chamamos de “lugar epistemológico”, vale dizer aquilo que denota que a própria maneira de conhecer é de fato um posicionar-se sócio-histórico e, portanto, ético - político. Quanto à História da Ciência, os analíticos também privilegiam as relações recíprocas e seu encadeamento sucessivo, no desenvolvimento das diferentes áreas da ciência, secundarizando, na maioria dos casos, a assim chamada história social das ciências.

Outro campo de contornos pouco nítidos, no qual incursionam com frequência os analíticos, é o que se convencionou chamar Filosofia da Linguagem, embora existam inevitáveis nexos com a moderna Linguística e Semiótica, convém sublinhar que os analíticos preferem instrumentos mais formalizados, em termos matemáticos e lógicos, nas suas análises. É neste campo que se fazem valer as influências da “filosofia da linguagem comum”. O vínculo entre os processos linguísticos e a “filosofia da mente” propicia especulações muito à moda numa época na qual já se tornou inevitável falar das analogias e diferenças entre a articulação das linguagens humanas e a “aprendizagem” que é possível embutir na programação dos computadores. Segundo as posições do primeiro Wittgenstein, e juntando duas afirmações que persistem no último Wittgenstein (“as barreiras da linguagem”, “a linguagem não é uma prisão”), os analíticos parecem gostar ainda mais da tese wittgensteiniana: “A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento da nossa inteligência pela linguagem” (IF, § 109).⁶³ Para perceber o surgimento de novidades neste campo da Filosofia da Linguagem, vale a pena citar uma apreciação de Hans-Georg Gadamer:

⁶³ Cf. Mario A. Guerreiro. Problemas de Filosofia da Linguagem. EDUSP, 1986.

Foi especialmente a autocrítica de Wittgenstein, e sua concepção do jogo da linguagem, que abriu uma forma de acesso totalmente distinta. A originária referência à práxis, de toda a linguagem, apareceu em lugar de uma linguagem científica unívoca e, com isso, se modificou a tarefa lógica de fundamentação do conhecimento, na chamada filosofia analítica da linguagem, que se dedicara à análise lógica das diferentes formas de linguagem e jogos da linguagem.⁶⁴

A diversidade dos terrenos, nos quais incursiona a filosofia analítica, revela que seria uma exagerada simplificação afirmar que tudo nela se relaciona, mais ou menos diretamente, com a Filosofia da Ciência. Esta, contudo, é uma preocupação sempre presente nos analistas. Ressalte-se, porém, que é perfeitamente possível que a atenção à “pragmática da linguagem” se aproxime, mais e mais, a terrenos específicos das linguagens ideológicas e políticas, onde o diálogo com os não-analíticos estaria muito mais próximo.

A questão mais radical da Filosofia da Ciência parece preocupar a maioria dos analíticos, isto é, a sua pretendida independência em relação à filosofia ou, na formulação de Gadamer: “o que implica a sua incapacidade e a falta de necessidade de justificar-se face ao que ela mesma significa no todo da existência humana: ou seja, principalmente em sua aplicação à natureza e à sociedade”.⁶⁵ O fato é inegável: a autocompreensão da ciência moderna extrojete de suas metodologias os problemas mais angustiantes da humanidade, nos quais a ciência tem um evidente envolvimento prático e, portanto, uma insofismável responsabilidade. Na medida em que as ciências compartimentadas e taylorizadas, perderam, em razão de suas próprias metodologias e linguagens, a capacidade de refletir sobre seus pressupostos sócio-históricos, e na medida em que a cientificidade, assim entendida, “surge de uma compreensão do ser que a obriga a pretender para si todos os lugares e não deixar a ninguém fora da sua consideração” (Gadamer), os filósofos são chamados irrecusavelmente à arena do debate.

⁶⁴ Hans-Georg Gadamer. *A Razão na Época de Ciência*. Tempo brasileiro, 1983. p. 99.

⁶⁵ Hans-Georg Gadamer, op. cit., p. 96.

5.4 Algumas questões de fundo

Talvez seja a hora de perceber que as generalidades, de tipo heideggeriano ("a essência da técnica não é um problema técnico", etc.)⁶⁶, não têm garra para dialogar com os dentistas, em pontos mais concretos que o patamar genérico, no qual se movem os hermeneutas. Suspeitamos que o diálogo só se tornará fecundo quando chegar a se estabelecer desde a interioridade da forma como opera e das linguagens que utiliza a "razão instrumental". É necessário admitir que os filósofos em geral não se sentem muito em casa neste estreito âmbito. Eis uma das vantagens de alguns filósofos analíticos. Há, contudo, que destacar uma dupla defasagem que afeta muitos analíticos. A primeira, eles nem sequer assumiram, com raras exceções, o patamar de questionamento, em termos de Filosofia da Ciência, que é mais ou menos familiar aos hermeneutas. A segunda, para a qual os latino-americanos temos aguda sensibilidade: a questão do poder que penetra e se articula no saber.

A autocrítica do Círculo de Viena, certamente importante e apreciável, parou no reconhecimento de que as linguagens formais da ciência se defrontam com uma tarefa impossível para ela, a saber, a da justificação do seu conhecimento numa certeza para além de toda dúvida. "Justificação" é, ainda nesta acepção, um conceito bastante restrito, porque se refere à inevitável incompatibilidade das lógicas específicas depois do teorema de Gödel e ao caráter sempre provisório das teorias científicas (depois do "princípio da indeterminação" de Heisenberg). A "outra justificação", da qual as ciências se tornaram incapazes por si mesmas, a da sua função histórico-social, não aparece claramente na autocrítica do Círculo de Viena. Ela é apenas discretamente preludiada por alguns filósofos da Ciência, como em Mário Bunge.

E assim chegamos à inevitável evocação de Karl Popper, que estabelece a falseabilidade como a condição lógica dos enunciados. Muitos deram um suspiro de alívio: finalmente a ciência é obrigada a instalar-se, humildemente, na provisoriedade. É claro que a tese popperiana representa um duro golpe no cienticismo transformado em metafísica. Mas é triste constatar quantos, também nesta nossa América Latina, se entusiasmarão ingenuamente com Popper, como pai da provisoriedade definitiva

⁶⁶ O pensamento de Heidegger sobre a técnica é um tema bastante trilhado, mas ainda parece obrigatório em colocações mais amplas sobre o significado da revolução tecnológica. C. F. Roberto S. Machado Jr. *Os Labirintos do Silêncio, Cosmovisão e Tecnologia na Modernidade*. Ed. Marco Zero/Coppe/UFRJ, 1986.

da ciência.⁶⁷ É fundamental que se perceba que Popper entende a tese da provisoriedade científica para além das ciências físico-matemáticas e estabelece, assim, uma estranha versão nova da "neutralidade" científica, que se apresenta agora como "inevitável provisoriedade". E quando alarga essa provisoriedade em direção a todas as formas do saber, o faz como uma, apenas aparente, provisorização da fundamentação ontológica de todo tipo de valores, porque no bojo dessa provisoriedade se reintroduz efetivamente a afirmação — não "científica", mas descaradamente ideológico-política — de determinados valores. Este é o caminho que Popper encontrou para legitimar posições políticas profundamente reacionárias, que se relegitimam já não em nome de seu estrito "valor científico", mas como "crenças" e "apostas" realistas contra os "utópicos" que pretendem mudanças estruturais na sociedade.⁶⁸

Citando Popper ou sem citá-lo, a maioria dos filósofos analíticos adere de fato à posição popperiana. Essa é uma questão muito séria, pois quando, em nome da provisoriedade de todo saber, se proíbe a obtenção de certezas em relação à necessária transformação do mundo, é que se defendem determinadas "certezas" que se opõem a essa transformação. Para os latino-americanos, quando olhamos de frente a nossa realidade de opressão e miséria, são plenamente aceitáveis os aspectos provisórios do saber, enquanto conhecimento operacional no interior da espessura dialética da realidade social atravessada por contradições, mas é inaceitável a abdicação daquelas certezas que derivam da referência ontológica básica para qualquer afirmação prática de valores na história: a produção e reprodução social da vida material dos seres humanos, ou seja, a afirmação da vida como valor inestimável dos homens e a luta contra as forças de anti-vida.

A filosofia sempre alimentou a ambição de poder dizer algo substancial sobre essa questão básica da opção prática e militante por determinados valores fundamentais para a defesa da vida. Hoje muitos duvidam que a filosofia tenha fôlego para fundamentar, por si só e em meio ao predomínio da "razão instrumental" da ciência, a radicalidade da opção coerente em favor da vida. Sua tarefa se estaria retraindo, mais e mais, para o terreno dos suportes, auxiliares e instrumentais, nessa

⁶⁷ Cf. Wilson John Pessoa Mendonça. *Conhecimento e Ação: Uma Leitura de Popper*. Loyola (PUC, RJ) 1981, Esse é um exemplo pelo menos parcialmente crítico, em bora não perceba claramente o lado político da questão.

⁶⁸ Uma crítica a fundo de Popper, em Franz J. Hinkelammert, op. cit., pp. 169-253.

opção, mediante, digamos, códigos conceituais que ajudam a implementação dessa opção, sem chegar propriamente a fundamentá-la filosoficamente. A opção, enquanto tal, e em última instância, estaria sempre apoiada em pressupostos não plenamente argumentáveis com a mera filosofia. A "fé antropológica" desembocando porventura na "fé religiosa", sempre continuaria sendo, frente a todo tipo de argumento racional, uma "aposta maior", mesmo no plano puramente antropológico. Portanto, a filosofia teria que somar-se, também ela, às apostas que ela própria não consegue fundamentar plenamente, conferindo, contudo, o máximo de ordenamento racional e implementação dessas opções. Em outras palavras, também a filosofia seria, nesta visão, necessariamente "ato segundo" em relação ao "ato primeiro" da práxis.

Mesmo que se admita isso, não fica em nada diminuída a tarefa da filosofia no sentido de desobstruir o caminho para a opção radical, e de ajudar na caminhada. Para fazer isso, a filosofia tem que desdobrar a sua tarefa, neste sentido realmente "instrumental", em diversos níveis. Sem poder explicar melhor o que aqui se pretende dizer em rápidas palavras, talvez se deva distinguir um nível de instrumentalidade categorial, no qual se trabalha com a matéria-prima das opções que sempre giram em torno da afirmação do sentido da vida humana; e um nível, ou muitos outros níveis, que se relacionam com a instrumentalidade operacional requerida no plano da ação coletiva dos homens na organização de suas esperanças e lutas. Em torno dessa instrumentalidade operacional giram, ao que parece, também alguns esforços dos filósofos analíticos, quando se debruçam sobre a consistência ou não da operacionalidade prática dos discursos humanos. Só que não se pode dilucidar muita coisa sobre os passos do animal gerador e devorador de símbolos, que somos, quando se descuida a questão anterior do caminho e da direção desses passos. E é neste ponto que os filósofos analíticos às vezes se apresentam como in supor tavelmente desinteressados. Pior quando declaram abertamente que o filósofo não tem nada a dizer sobre os rumos da caminhada, devendo limitar-se a analisar apenas os jeitos de caminhar.

5.5 Alguns impasses no ensino da filosofia

Além das razões factuais que nos obrigam a não desconhecer a penetração crescente da filosofia analítica na América Latina, talvez seja útil evocar brevemente alguns impasses com os quais evidentemente se confronta o ensino da filosofia no Brasil, porque mesmo que tente a caracterização dessas dificuldades práticas acrescento algum elemento novo ao desafio representado pela filosofia analítica.

É impossível, na brevidade desta palestra, tentar um mapeamento dos problemas do ensino da filosofia nas próprias faculdades ou departamentos de filosofia, no quadro extremamente diversificado de nossas universidades. Vamos, por isso, referir-nos a contextos mais "modestos", onde quiçá se reflita precisamente uma parte das deficiências do ensino da filosofia nas instâncias universitárias especificamente voltadas para ela. Dois são os contextos aos quais nos vamos referir brevemente: o ainda incipiente retorno do ensino da filosofia ao 2º grau e aos famosos cursos de introdução à Filosofia, que se dão em muitas carreiras universitárias.

Quanto à volta da filosofia ao 2º grau, é de todos conhecida a longa e árdua luta para que se chegasse a isso, os argumentos em favor e contra, enfim, o ambicioso objetivo de injetar ao menos algumas migalhas de criticidade num nível da educação já fortemente penetrado, por circunstâncias históricas bem sabidas, por tendências tecnocratizantes. É certamente honesto reconhecer que, no caso do 2º grau, a filosofia se tornou nave portadora de esperanças de consciência político-participativa, no contexto do retorno lento à democracia no país, e de um despertar crítico no que se refere às formas e conteúdos pedagógicos. A filosofia se tornou assim um conceito bastante amplo, a ponto de ser priorizada como uma prática redespertadora das capacidades de discutir e tomar pequenas opções, tanto no interior do processo pedagógico, como em relação à comunidade extraescolar. Como muitas vezes se enfatizou, essa "prática da filosofia" objetivaria um tríplice diálogo, "com o tempo histórico, com a realidade social e com os outros seres humanos".

A primeira coisa que salta aos olhos é que esta concepção do exercício da filosofia, entendida precisamente como prática do diálogo, não recusava, já de entrada, o problema do amadurecimento de opções sócio-econômicas na realidade complexa de nosso país (donde a sua inevitável vinculação com o debate de problemas pedagógicos e sociais concretos), assim como não recusava incursões

necessárias no sentido das diferentes opções profissionais. Como se pode notar, uma concepção bastante peculiar da filosofia, além de extremamente ambiciosa. Para dizê-lo sem meios termos, esta é sem dúvida uma concepção bastante politizada do ensino da filosofia,

É cedo para fazer avaliações sobre as experiências efetivas, ainda muito incipientes. Ainda se está em fase de testagem das propostas. Mas chama a atenção a enorme distância entre boa parte dos livros e materiais, que se utilizam nesse ensino, e as metas propostas. Sem condições de analisar detidamente o assunto nesta oportunidade, perdoe-nos a provocação de algumas perguntas. Alguns livros em uso, chegam perto das metas? Não são um discurso abstrato e genérico que não chega a vincular-se com a realidade dos alunos do 2º grau? Será que não prepondera um afã quase exclusivamente informativo sobre o que alguns filósofos andaram escrevendo e pensando? Onde fica a problematização questionadora desde o interior do processo pedagógico e dos encaminhamentos profissionais dos alunos? Não existe uma certa pressa em introduzir o debate ideológico e político, antes mesmo de haver aterrissado nas vivências dos alunos e nas linguagens com que as expressam?⁶⁹

Em relação aos cursos de introdução à Filosofia, que se ministram nas mais diversas áreas acadêmicas, a questão é ainda mais séria. Como se trata normalmente de um dos assim chamados „cursos de serviço” onde um departamento presta serviços docentes a outro, são raros os casos nos quais se verifica uma adequação à identidade própria da área servida. Quando se trata de Ciências Aplicadas e Áreas Técnicas, a inadaptação se torna ainda mais desastrosa. Embora exista alguma bibliografia que estabelece tais nexos entre a filosofia e áreas científicas específicas (é verdade que ela é sumamente escassa para as áreas técnicas), os professores de filosofia muitas vezes a desconsideram e até desconhecem. Os cursos que dão se perfilam, nesse caso, num leque de possíveis opções, resultando numa das seguintes

⁶⁹ Respeitadas as diferenças, referimo-nos ao tipo de bibliografia que os professores têm mais à mão como, entre outros: Hélio Cyrino/Carlos Penha. *Filosofia Hoje*. Papyrus, 1985. César Aparecido Nunes. *Aprendendo Filosofia*. Papyrus, 1986. Maria L. de Arruda Aranha/Maria Helena Peres Martins. *Filosofando*. Moderna, 1986, Marilena Chauí e outros. *Primeira Filosofia: Lições Introdutórias*. Brasiliense, 1983. Para uma visão mais geral do problema cf. Maria Teresa Penteado Carolano. *Filosofia na Ensino do 2º Grau*. Cortez Ed./Autores Associados, 1985 (ver aí mais bibliografia).

variantes: em não poucos casos, tanto o professor como os estudantes se sentem completamente perdidos quanto aos objetivos reais do curso;

algumas vezes se embarca, mais ou menos diretamente, em questões ideológico-políticas; outras vezes se propõe que os alunos se ponham a filosofar sem que eles tenham a menor ideia do que isso possa significar, em termos mais concretos; em outros casos ainda o professor resolve assumir ao menos o nome do curso e passa aos estudantes algumas remotas informações sobre nomes e ideias de alguns filósofos.

Quem ignora que, em muitos casos, tanto os professores da área como os estudantes passam a chamar isso de “mera perfumaria”? Não terá chegado o momento de constatar que todo tipo de “cursos incentivadores da criticidade” não alcançam seu objetivo, enquanto funcionam como apêndices do tronco específico das distintas carreiras? É certo que é um fato bastante comum, em nossa sociedade de saberes as profissões taylorizadas, uma espécie de difração da consciência dos indivíduos numa variedade de discursos, praticamente desconexos, mas usadas pela mesma pessoa (difração, como a luz que encontra parciais resistências, por exemplo, a água). Esse tipo de difração da consciência resulta, às vezes, em casos estranhíssimos, por exemplo, um professor, politicamente engajado num partido de esquerda, consegue dar aulas, técnicas ou científicas, não só intimamente “neutras” (como se tal coisa existisse...) e privadas de questionamento crítico desde o interior da matéria que leciona, mas francamente reacionárias. Assim também há professores de filosofia, que não se esforçam por estabelecer um questionamento filosófico desde o interior das linguagens e metodologias próprias das distintas áreas acadêmicas.

Os exemplos de impasse aduzidos ilustram um problema muito mais amplo das linguagens filosóficas em geral. E não só das linguagens filosóficas, mas de todas as linguagens pretensamente críticas e questionadoras em geral. É o problema dessas linguagens em relação às situações em que se pretende que sejam significativas. Assim, os discursos da “libertação”, apesar de sua pujança emotivo-motivacional, que pode funcionar nos preâmbulos ou nos momentos “posteriores” à própria práxis, padecem de uma duvidosa operacionalidade na hora da ação, e podem, por isso mesmo, ser facilmente manipulados, esvaziados, e cooptados. O mesmo sucede com as linguagens sobre a “historicidade”. São tenacidades que conseguem constituir cenários utópicos (num sentido muito positivo do termo), mas têm dificuldades em

organizar operacionalmente a esperança. Determinadas linguagens comunitárias (Gemeinschaft) são totalmente frágeis e até irrelevantes quando são jogadas nas contradições da sociedade (Gesellschaft). A linguagem que predomina nas Comunicações Eclesiais de Base vive este impasse, e por isso se presta pouco para articular militâncias sindicais e partidárias. Muitos documentos das igrejas, de cunho denunciatório e progressista, são ainda fortemente rurais, pré-urbanos e pré-industriais, quando não absolutamente "flutuantes" por cima de qualquer realidade concreta.

Wittgenstein dizia que o principal defeito da filosofia consiste em "ter esquecido o uso concreto das palavras" (IF. § 90). Talvez se possa olfatear por aí algo de desafio proveniente da filosofia analítica.

Conclusão

Esta palestra misturou uma série de elementos informativos mínimos com outra série de questionamentos muito incipientes. É óbvio que muita coisa ficou por ser dita nas duas direções: a informativa e a questionadora. A questão, que mais lamentamos não ter podido aprofundar, é a do carácter necessariamente instrumental e operacional das linguagens relevantes (sempre haverá as irrelevantes, despreocupadas de sua significatividade concreta) e sua relação com a dimensão não meramente instrumental do ato de pensar. Ortega y Gasset se queixava de que a lógica estava buscando estrangular, há muito, a fecundidade do pensar. Um filósofo dialético não pode repetir sem mais, e na maior inocência, esta frase. As linguagens se tornam relevantes quando não descuidam a sua pragmática. Linguagens significativas são as que se movem no reino dos usos concretos das palavras. Por isso a dimensão instrumental das linguagens, embora se sinta muitas vezes tentada a declarar-se representante do todo da racionalidade, é a forma histórica da razão. Assumir essa dimensão instrumental do discurso é o desafio que nos lança a filosofia analítica. Fica a pergunta: como recolheremos este desafio sem perder a coragem de pensar?

6. Notas introdutórias à teologia da libertação

Olívio Piltz Colombo

PUCRS - Porto Alegre – Brasil

Introdução

A Teologia da Libertação⁷⁰ consiste num modo de fazer teologia a partir da realidade do III mundo, em particular da América Latina. Propriamente não se trata de uma novidade. A tradição judaico-cristã se caracteriza historicamente por um discurso libertador, embora a grande flexibilidade do conceito de libertação. Moisés, os profetas, J. Cristo, os SSPP etc. têm um quadro de conceitos muito semelhantes aos da TdL. Executados os fatores tempo, cultura e linguagem, a temática é a mesma: negação da escravidão, da exploração, do abuso de poder e dos excessos da instituição da propriedade privada⁷¹. Também o sujeito histórico da dominação é o mesmo: as elites dominantes, detentoras do poder econômico, político e militar, do poder religioso, do saber e da tecnologia bem como o da comunicação do saber.

Mas a TdL, como nós a conhecemos, com essa nomenclatura, nasce e tem seu lugar teológico na América Latina dependente do capital transnacional, dependência essa criada com a convivência e a parceria dos capitais nacionais. Em virtude de tal dependência, a sub-nutrição, a doença, a ignorância e o abandono crescem a olhos vistos. Grande parte da população latino-americana (negros, índios, operários, camponeses, enfim, todos aqueles que não têm participação econômica ou política), devido à sub-nutrição, tem deficiências físicas e mentais tão graves que se tornam incapazes para a vida, para a escola e para o trabalho⁷². Sem casa, sem comida, sem escola e sem assistência à saúde, avoluma-se o número de pessoas que, à margem

⁷⁰ Para abreviar a expressão “Teologia da Libertação” utilizaremos a sigla TdL, já convencional nos meios teológicos.

⁷¹ A propriedade privada é uma instituição humana que não goza de prestígio no cristianismo. Cfr. Olívio Plínio Colombo. *A Doutrina de Santo Ambrósio sobre o uso dos bens temporais*, Porto Alegre, Sulina, 1974. A mesma instituição também não pode ser fundada na doutrina da lei da natureza ou do direito natural pois, segundo Santo Tomás, o primeiro direito natural do ser humano é o direito ao uso dos bens materiais e não o direito à propriedade privada sobre os mesmos.

⁷² Em 1983, por ocasião da apresentação dos jovens para o serviço militar, o EMFA constatou que, por causa da sub-nutrição, 47% dos mesmos sofria de distúrbios de ordem física e mental, de tal sorte que estavam incapacitados para o trabalho, para a escola e para a vida. Em 1987, a Marinha brasileira constatou a mesma coisa em 70% dos jovens que se apresentavam para prestar serviço nessa entidade. É bom lembrar também que, antes de Medellín, os bispos do CELAM, através de uma pesquisa feita por pessoas entendidas no assunto e encomendada pelos bispos, constataavam que 65% da população latino-americana sofria desse mesmo problema nas mesmas proporções.

da sociedade, apenas vegetam. Tornaram-se apáticos, passivos, submissos, medrosos e assistem à passagem da vida de cócoras, na espera de uma intervenção milagrosa⁷³. E, cumpre notar que, por parte das elites dominantes, a violência institucionalizada, genocídios, repressões, manipulação da comunicação⁷⁴ e a negação da participação a nível político cruzam, na população pobre da AL, a paralisia mental, o desengano vital e o thanatos.

Muitos Estados LA exercem a dominação de forma patrimonialista e os governantes se adonam dos aparelhos estatais para a satisfação de interesses particulares, pessoais, familiares, dos amigos e, numa atitude entreguista⁷⁵, as funções mais importantes de certos Estados LA parecem consistir em avalizar a exploração do capital (tanto o transnacional como o nacional) sobre o trabalho, licitar a depredação da natureza e legalizar a concentração da renda e acumulação do capital⁷⁶. Sem função social, certos Estados LA não têm interesse pela saúde, pela educação, pela alimentação e pela habitação. Antes, pelo contrário, desejam a redução demográfica e institucionalizam a cumplicidade que aumenta a dependência. Para tanto, ainda, eliminam grupos minoritários e indígenas e destroem os movimentos politizadores⁷⁷. E é neste chão que surge a TdL.

Como não podia deixar de ser, a TdL possui fortes adversários. No plano internacional, governos como J. Carter e R. Reagan, caracterizaram tal teologia como "refúgio terrorista", contrária à democracia⁷⁸. Dentro da Igreja, o grupo "Tierra Nueva" e altos escalões do CELAM, comprometidos e identificados com as oligarquias nacionais, perseguem os teólogos da libertação, enquanto que a nível civil e nacional,

⁷³ Mas enquanto a maioria "escolhe" a via do apassivamento, outros adotam o caminho do crime, outros o da irresponsabilidade. Cfr. A. P. Sabbi. A dialética da repressão, dialética da liberdade, S. Paulo, Ícone Editores, 1986, 105-111.

⁷⁴ As grandes redes de comunicação, TVs, Jornais e Revistas, no Brasil, pertencem praticamente a sete famílias. Além disso, entre nós, a utilização de veículos de comunicação depende da concessão do Estado, instituição que, no Brasil, avaliza interesses particulares dos grupos econômica e politicamente fortes.

⁷⁵ Cfr. J. Gerassi. A Invasão da América Latina. Editora Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 1965. A tese defendida pelo autor é a de que as elites dominantes, na América Latina, com o interesse e a cumplicidade dos EE.UU., não conhecem o patriotismo, são corruptas, amorais e, de modo geral, irrecuperáveis.

⁷⁶ E, como se isso não bastasse, estão agora fabricando a "bomba pacífica". Cfr. F. Fulgraff. A Bomba Pacífica. Brasiliense, S. Paulo, 1988.

⁷⁷ A atual situação da AL se deve ao imediatismo de suas elites dominantes protegidas pelos interesses dos EE.UU. Cfr. J. Gerassi. Op. cit.

⁷⁸ Ler os documentos "Democracia e Religião" e o "Documento de Santa Fé". Aí aparece o empenho dos EE.UU. em acabar com esses "focos insurrecionais".

organizações para-militares ou não, eliminam muitos daqueles que a fazem, sobretudo os que a praticam.⁷⁹

Contudo, nosso trabalho limitar-se-á a algumas informações: o que é e como é feita a TdL, qual o seu contexto e onde está sua causa geradora, isto é, sua origem.

6.1 O que é a teologia da libertação?

Na história do cristianismo podemos encontrar muitos modos de fazer teologia. Robinson enumera quatro tipos de teologia: a episcopal (SSPP), a monástica, a escolástica e a teologia do Seminário ou seminarística, de caráter apologético e intelectualmente mais pobre⁸⁰. Certamente devemos acrescentar, pelo menos, a teologia agostiniana como sendo uma grande síntese estudada mais no quadro conceitual do platonismo e a síntese tomista, essa dentro do referencial teórico aristotélico, no que tange à filosofia. Mas cumpre assinalar também a teologia da Reforma (Lutero, Calvino etc.) com o acento nas virtudes burguesas como a vocação, a profissão etc., como nos mostra Max Weber⁸¹. Mas Weber esquece de comentar ou interpretar o Thomas Muenzer⁸², o qual representa, dentro da Reforma, uma teologia socializante e revolucionária, semelhante ao estilo da Teologia da Libertação. De uma certa forma, na teologia protestante contemporânea, J. Moltmann retoma essa perspectiva, embora seja mais próximo, principalmente, de E. Bloch.

Mas o protestantismo liberal deixou-se perpassar pelo racionalismo e pelo iluminismo (com Schleiermacher, Hegel e Feuerbach) e com a aplicação do método histórico-crítico (Strauss, Ritschl e Harnack) na interpretação das Sagradas Escrituras chegou a eliminar, do cristianismo, os dogmas e os milagres e, depois de Barth, Brunner, Cullmann e Bultmann, aportou na teologia da secularização, uma espécie de humanismo social.⁸³

⁷⁹ Vejam-se os casos de Camilo Torres, D. Oscar Romero e o grande número de sacerdotes, sobretudo estrangeiros, que são mortos ou exilados.

⁸⁰ I.A.T. Robinson. *La Nouvelle Reforme*. Delachaux/Niestlé, Neuchâtel, Suíça, 1966, 62-64.

⁸¹ M. Weber. *Ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1981.

⁸² Hélène Vedrine. *As Filosofias do Renascimento*. Publicações Europa-América (Col. Saber), Lisboa, 1974, 53 e seguintes.

⁸³ Cfr. N. Abagnano. *História da Filosofia*, vol. 14, 224-234.

Contudo, o que nos interessa mais de perto é referente às preocupações dos teólogos após a segunda guerra mundial e, sobretudo, por ocasião do Concílio Vaticano II. Nota-se que a teologia tentou encontrar um discurso e uma temática que viessem ao encontro dos problemas do homem contemporâneo. Nessa tentativa surgiram várias maneiras de fazer teologia ou várias teologias: a "Teologia das realidades terrestres", "Teologia da secularização", "Teologia Política", "Teologia da revolução", "Teologia do trabalho", "Teologia do desenvolvimento", "Teologia da violência", a "Black theology", "Teologia da morte de Deus", "Teologia radical", "Teologia do progresso", "Teologia da esperança" e a "Teologia da libertação"⁸⁴. A última tem seu chão na América Latina e está relacionada com o fracasso do desenvolvimento dos anos 60.

Em primeiro lugar, vamos estabelecer uma comparação entre a teologia tradicional e a TdL⁸⁵. Num segundo momento tentaremos, em três tempos, apontar elementos para um conceito da TdL.

Teologia tradicional e Teologia da Libertação

Para os antigos o saber era considerado como um fim em si mesmo e estava destinado à contemplação da verdade. Assim a Teologia tradicional trabalhava mais com a verdade em sentido vertical, como uma situação do ser humano em direção ao transcendente e, só de modo indireto como uma atuação inter-humana.

A teologia é a ciência da Revelação cristã. Pela teologia a revelação (fé) procurava sua inteligibilidade de modo sistemático, através do concurso da razão. Desse modo a teologia era a ciência das causas últimas das coisas, adquirida através da luz da razão que, por sua vez, estava sujeita às Sagradas Escrituras interpretadas pelo Magistério eclesiástico. Assim a teologia, tendo como serra a filosofia, era pagamento, critério suficiente e definitivo para a cientificidade de outras ciências como a Astronomia, a Medicina e a Física.

⁸⁴ Cfr. Clodovis Boff. Comunidade eclesial, comunidade política. Ensaio de Ecclesiologia Política. Vozes, Petrópolis, 1978, 185.

⁸⁵ Cfr. CL. Boff, o.c., 193 e L. Boff. Teologia do Cativo e da Libertação. Lisboa, Multinova, 1976, 44-52.

O objeto dessa teologia, portanto, é constituído pelas verdades reveladas por Deus, conhecidas pela fé, explicadas com o concurso da razão no sentido do seu esclarecimento e melhor compreensão. E dentro da fé e através da razão que a teologia tradicional se realiza e constrói um sistema de dogmas. É, em última análise, uma teoria que tem por função indagar e aprofundar o que Deus revelou, sistematizar segundo as exigências do intelecto humano e, num espírito de aprofundamento e convicção contemplativos, colocar-se na perspectiva da construção do Reino de Deus.

As funções da teologia tradicional consistiam num esclarecimento racional das verdades da fé, numa sistematização dos dogmas e de normas morais e de consequente diretrizes de ordem pastoral e de espiritualidade, sendo que as normas morais ficavam restritas às virtudes individuais e familiares. Isto porque a Teologia tradicional está fundada, teoricamente pelo menos, na existência de duas sociedades, Igreja e Estado, cada uma com sua finalidade específica. A Igreja atende às necessidades espirituais e o Estado cuida do Bem Comum, isto é, das necessidades materiais. Seriam duas sociedades independentes, autônomas, mas complementares. E, nesta perspectiva, uma das funções da teologia tradicional era de oferecer orientações morais para os governantes e para os cidadãos. Mas sem interferir diretamente naquilo que é próprio do Estado. Assim a Igreja, em teoria, nada tinha a ver com a política.

O método dessa teologia se constitui do caminho percorrido pela razão, que analisa a Palavra de Deus, mediante sua submissão ao Magistério. Este é a regra da fé, de sua hermenêutica e dita as normas da exegese. E os dogmas, sua interpretação e as regras do método aparecem como um Patrimonium do magistério. Podemos dizer que a referência-fundamento é constituída pelas Escrituras Sagradas mais em concreto o critério definitivo do provado é o Magistério.

Tal teologia, segundo seus autores, é autônoma em relação aos diversos sistemas filosóficos. Mas quem conhece a História da Filosofia sabe que seu referencial teórico é constituído basicamente pela filosofia aristotélica e tomista, pelo menos a partir do século XIV em diante. E, se Santo Tomás construiu uma síntese teológico-filosófica vigorosa e genial, o mesmo não se pode dizer dos manuais pós-tridentinos.⁸⁶

⁸⁶ CL. Boff, o.c., 193.

O que os teólogos da TdL criticam nessa teologia é que ela estava por demais comprometida com a ortodoxia e com o componente ideológico do sistema filosófico ao qual se apegava, o que redundaria numa aprovação do status quo, com uma interpretação estática da realidade e, portanto, com insuficiente consciência histórica, com uma interpretação a-histórica da Palavra de Deus e mais compromissada com uma superestrutura de caráter ideológico (fé, moral, direito, justificação do Estado) do que com aquilo que se passa na realidade real. Neste sentido a TdL pretende ser um julgamento da realidade real (mundo da exploração do homem sobre o homem e que se dá a partir do econômico), à luz da práxis histórica junto dos explorados e de seu processo de libertação e confrontada com as exigências concretas da fé e que, em última análise, se constitui num binômio de ação e reflexão. Em outras palavras, a TdL se pretende como um julgamento da realidade da injustiça existente na AL, do abuso do poder político por parte das elites dominantes, elementos que trazem como consequência a negação da vida e dos direitos fundamentais da maior parte das populações latino-americanas. À luz de uma análise mais correta da realidade social, econômica e política aliada à uma interpretação histórica das exigências da fé. A TdL se apresenta como práxis política comprometida com a libertação dos pobres, tendo em vista a opção pelos pobres realizadas pela Igreja de Medellín e de Puebla. Sob este aspecto é uma teologia que se pensa a partir do político e se realiza no político⁸⁷.

Esse detalhe, — seu conteúdo político —, é causa de atritos com as autoridades civis e religiosas, as quais pregam a neutralidade política da fé ou pelo menos a sua não ingerência nas questões pertinentes ao Estado, embora seja necessário lembrar que as autoridades civis não usam do mesmo rigor com relação às seitas de orientação nitidamente anticomunista. Mas tanto a posição da Igreja como a das autoridades civis têm, de fato, provocado, na TdL, alguns curto-circuitos.

A função da TdL, segundo sua própria pretensão, é de ordem crítica, de ordem profética e de ordem libertadora. A função de ordem crítica visa as injustiças e o abuso do poder cometido pelas elites dominantes na AL bem como os condicionamentos sócio-culturais vigentes e, por último, essa crítica é dirigida à própria Igreja que, segundo os teólogos da libertação, originariamente era uma instituição democrática, mas aos poucos tomou ares absolutistas. A função profética consistiria na denúncia

⁸⁷ Id., lb. 186.

dessa situação e no anúncio de uma sociedade democrática real. A função libertadora consistiria, pela via da práxis e da compreensão da mesma, na conscientização e na participação dos indivíduos e das comunidades na luta pela realização da libertação concreta na história.

O método da TdL é dado pela práxis e consiste numa análise científica da realidade mediante o concurso das Ciências Sociais e, posteriormente, no uso das Ciências Hermenêuticas relativas aos dados da SE unidos às exigências históricas da fé. Portanto, os critérios postulados por tal método não estariam tanto na ortodoxia e sim na ortopraxia, isto é, no lugar da ação, a partir do pobre, no lugar onde ele se encontra e luta por sua libertação.

O que é a TdL?

A TdL pretende ser uma teologia que não é feita em laboratório ou numa biblioteca, mas na convivência reflexiva com grupos de estudantes, intelectuais, operários, camponeses, padres, pastores e pessoas engajadas no processo de libertação. Ela não pretende se erguer em sistema, mas num espírito, numa atmosfera que envolve uma antropologia, uma filosofia da história e da cultura e que perpassa a realidade latino-americana em movimento. Como teologia, contudo, ela se constitui numa reflexão sobre as exigências históricas da fé que se concretiza nas exigências da práxis e que se insere dentro da cultura da libertação, presente na história latino-americana desde os primeiros momentos.⁸⁸

Centrada na cultura da libertação ela interpreta a fé a partir da práxis libertadora e, portanto, histórica. Seu discurso e sua práxis partem da provocação que o mundo pobre lhe dirige, e a interpretação que faz da fé está relacionada intimamente com essa interpelação. E o que é esse mundo pobre? É o mundo da fome, da miséria, da violência institucionalizada e da miséria legalizada, que é sofrido por milhões de latino-

⁸⁸ Cf. L. Bordin. O Marxismo e a Teologia da Libertação. Dois Pontos, Rio de Janeiro, 1987, 43 et seq. Trata-se de uma tese defendida na UFRJ, contém excelente bibliografia e uma interessante análise da relação: marxismo e TdL. É um trabalho que oportuniza o debate filosófico sobre a TdL.

americanos. Diante disso, para o cristão que faz teologia, há um apelo para transformações globais e mudanças estruturais.

É nesse contexto que a TdL trabalha para tematizar a fé a partir da realidade e da práxis dos círculos que pretendem fazer teologia. Partindo dos fatos, os quais são analisados mediante o concurso das ciências sociais, ela se faz teologia na medida em que interpreta a Palavra de Deus. Primeiro, portanto, vem a realidade e a práxis dos cristãos sobre essa realidade e, num segundo momento, relacionada com isso, a interpretação das Sagradas Escrituras. Sob esse aspecto é uma teologia que se quer crítica e fundamentada no conhecimento científico do real, e em seguida, busca métodos teológicos válidos para uma oferta hermenêutica da Revelação. E o Magistério? A TdL encontra em Medellín e Puebla elementos suficientes para sua práxis e seu discurso. Também encontra elementos importantes no Conc. Vat. II e outros elementos recentes dos Papas⁸⁹.

A TdL busca equacionar o projeto histórico de libertação dos povos latino-americanos dentro de um quadro conceitual teológico que a determine como verdadeira teologia. Quanto a esse aspecto há uma unidade entre os teólogos da libertação mas há pluralidade relativamente à extensão do conceito de libertação, à utilização de suas diversas marcas de análise social, bem como ao uso de suas categorias e à questão da redemocratização da Igreja⁹⁰. Todos concordam com relação à gravidade da situação latino-americana e à urgente necessidade da ultrapassagem do capitalismo selvagem, no qual o ser humano é um lobo para seu semelhante, e desenvolve todas as possibilidades do egoísmo. Concordam também os teólogos da libertação no sentido de que deve haver, por parte dos cristãos, uma estreita ligação entre fé e práxis, e entre libertação histórica e trans-histórica.

Mas, possui a TdL critérios e um quadro conceitual que nos permitam entrar em sua lógica e em sua pretendida cientificidade? Há, na América Latina, uma nova experiência cristã? Tal experiência está refletida na TdL? Tal experiência permite uma nova opção eficaz mediante o político? Existe uma correta interpretação cristã da nova realidade, a qual nos exige um novo modo de ser e de agir?⁹¹ Acontece, realmente, a confluência da teoria e da práxis nesse determinado momento histórico do

⁸⁹ Cfr. L. Bordin. o.c., 58-60.

⁹⁰ Cfr. L. Boff. Igreja, Carisma e Poder. Vozes, Petrópolis, 1976.

⁹¹ CL. Boff. o.c., 192.

cristianismo latino-americano? Existe na América Latina um momento histórico no qual a fé, diante da realidade, por exigências intrínsecas, só pode ser vivida na práxis?

Se tais questões forem respondidas de modo afirmativo, a fé cristã teria de ser tematizada no contexto específico dos latino-americanos e de preferência assumir uma linguagem e uma práxis fundamentadas nesta experiência cristã nova. Essa exige um novo método teológico relacionado com uma determinada realidade histórica, de repressão sobre as verdadeiras aspirações humanas, que vise a libertação integral e demonstre que a urgência da libertação requer, em primeiro lugar, uma práxis de caráter sócio-político. E, além de uma reflexão sobre o método teológico específico, a TdL deverá se constituir numa tematização das novas correlações cristãs e em novos caminhos de atuação sobre o real.

O ponto de partida da TdL é o mesmo que o da Filosofia da Libertação, isto é, a dependência vivida pelos latino-americanos tanto no campo econômico como no campo político, cultural e religioso. Mas, visto terem sido os cientistas sociais os primeiros analistas das características próprias da dependência latino-americana, a TdL busca a mediação das ciências sociais⁹². O específico e exclusivo da TdL, é a integração da fé na práxis libertadora. Mas aí surgem novas perguntas: como refletir teologicamente este ponto de partida, a situação de dependência? Qual é a mensagem presente nesse lugar teológico? Nesse contexto, qual é o lugar e de que modo os sinais dos tempos se constituem em instrumento e matéria da TdL? E essa integração da fé na práxis, como se concretiza? Para uns fé e práxis somente se encontram no engajamento revolucionário. Mas existem muitas diferenças nas etapas e concepção de práxis, no que toca à integração das ciências sociais e no tipo de integração que pretendem. De modo geral, podemos afirmar que os teólogos da libertação estão concordes quanto ao ponto de partida e sua importância como lugar teológico, que a teologia não é uma reformulação dos dados da Revelação, a fé da problemática contemporânea, mas uma reflexão crítica sobre a práxis histórica da libertação à luz da fé, isto é, uma compreensão da fé junto da práxis libertadora. E, sob esse prisma, sobretudo o AT oferece subsídios excelentes por se referir à uma situação análoga.⁹³.

⁹² O melhor trabalho nesse campo é o de CL. Boff. Teologia e Práxis: teologia do político e suas mediações, Petrópolis, Vozes, 1978.

⁹³ Cfr. L. Boff. Teologia do Cativoiro..

Relativamente às diferenças e concordâncias, poderíamos estabelecer basicamente dois grupos dentro da TdL. O primeiro grupo é formado por E. Pironio, J. A. Hernández, S. Galilea e J. L. Segundo e tem os seguintes pontos em comum:

a) O ponto de partida, isto é, a situação de dependência vivida pela América Latina, concretiza-se, na miséria da grande maioria de sua população, e que esses teólogos caracterizam como situação de pecado.

b) Entendem também que o ser humano tem direito à uma libertação integral e que, para que isso aconteça, são necessárias profundas e urgentes mudanças sociais. Fundamentam suas teses numa antropologia bíblica, uma perspectiva ética, também de procedência bíblica, em uma teologia escatológica. E, ressaltando a dimensão escatológica da libertação, fazem uma TdL baseada nos sinais dos tempos, onde a dominação inspira a teologia e a teologia interpreta a libertação. Nisto, segundo esses teólogos, estaria o específico da fé e da práxis cristãs.

c) Entendem ainda que o lugar teológico está na história e esse possui caráter profético e, portanto, a partir da opção pelos pobres.

d) Postulam, outrossim, que tal tipo de atuação requer uma igreja pobre, dos pobres, tendo em Cristo o modelo de libertação.

O segundo grupo é formado por G. Gutiérrez, H. Assmann, Clodovis Boff, Frei Betto e outros. Esse grupo de teólogos acentua a necessidade do conhecimento científico da realidade e que o lugar teológico eminente é a práxis, a qual se concretiza no político, onde operam com conceitos não teológicos mas filosóficos e sócio-políticos e, através desses, explicariam as exigências da práxis libertadora. Depois, num segundo momento e em função da práxis, realizam a hermenêutica da fé.

A. Quais são as principais colocações de G. Gutiérrez⁹⁴?

a) O ponto de partida é constituído pelo compromisso teórico-prático do projeto histórico da AL: dá uma práxis libertadora.

b) Tal teologia inclui a opção por uma luta revolucionária de carácter socialista, com a consequente negação do capitalismo. Na prática ela engloba a eliminação da instituição da propriedade particular dos meios de produção, a criação de um governo popular e a apropriação social da riqueza e da liberdade.

c) A práxis dita como deve ser a teologia e não o contrário.

d) A luta de classes e o pobre pertence a uma classe determinada. Portanto, a opção pelo pobre, para ser eficaz, deve ser uma opção pela classe do pobre.

e) Junto da classe pobre é preciso pensar a fé e fazer teologia, na perspectiva da Palavra de Deus interpretada pela comunidade, a partir do lugar onde a comunidade se encontra, em sua situação.

f) A teologia terá um carácter eminentemente político, opção necessária à tarefa latino-americana.

g) A verdadeira teologia surge como fruto da relação interdisciplinar entre práxis e fé.

h) Libertação histórica e escatologia não se contrapõem, nem se justapõem, mas se implicam mutuamente.

B. Quais são os principais tópicos de H. Assmann?

a) O ponto de partida da teologia de H. Assmann é constituído pela realidade dos países mantidos em subdesenvolvimento.

⁹⁴ Cfr. G.C. Gutierrez. Teologia da Libertação. Vozes, Petrópolis, 1976 e, do mesmo autor: A força histórica dos pobres, Vozes, Petrópolis, 1981.

b) Sua teologia dá primazia à práxis, a qual comporta uma opção revolucionária, escolha de estratégias ou táticas ideologicamente determinadas e a opção do modelo marxista de análise social.

c) A teologia será, antes de tudo, uma praxeologia, isto é, uma reflexão histórica, sobre a práxis da libertação. Nessa perspectiva, a fé só é verdadeira quando se faz verdadeira, isto é, historicamente eficaz para a libertação.

d) A dimensão da verdade da fé está em estreita conexão com sua dimensão ético-política.

e) Essa só é possível numa ideologização aberta da fé, a qual tem a função de combater a dupla ideologização existente:

– a da ordem, camuflada em ideologia cristã e democrática, manto protetor dos sistemas fundamentados na força e na exploração.

– a do pacifismo que alimenta a passividade e não permite a tomada de consciência e o assumir a ideologia da luta revolucionária.

f) Assmann sabe que uma teologia fundada na praxeologia faz surgir questões graves e radicais para a teologia fundamental, mas entende que é melhor enfrentá-las do que escondê-las.

g) Essa teologia terá caráter profético e amplo no abandono de um modelo hierárquico que dualiza o tempo e o espiritual, e que ideologiza os ideais cristãos de ordem, paz, amor e caridade.

h) Uma teologia fundada na práxis tem vantagem porque essa desideologiza e possibilita o ato de fé como encontro da interpelação de Deus na história concreta.

i) Somente tal ato de fé possibilita uma teologia. Mas em tal ato de fé, Cristo será iluminado e, por sua vez, será iluminante, como se requer da função específica da fé.

Basicamente, Assmann⁹⁵ faz uma hermenêutica política da fé, dá o primado à práxis e adota o modelo marxista, usando a descoberta da verdadeira fé²¹.

⁹⁵ Cfr. H. Assmann. Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente. Ediciones Sígueme, Salamanca, 1973 e "Aspetti fondamentali della riflessione teologica nell' America Latina e valutazione critica della "teologia della liberación" In AA.VV.

B. A posição de Clodovis Boff

A TdL é um novo modo de fazer teologia que só é compreensível a partir do compromisso político de certos grupos cristãos engajados na luta pela libertação dos povos latino-americanos. É dentro desta luta que a TdL interpreta e elabora o cristianismo, a qual, desse modo, não é uma teologia para a contemplação (ascética, personalista ou existencial), mas uma teologia da práxis libertadora⁹⁶.

A TdL é, portanto, uma reflexão a partir dos sinais dos tempos, do evento, do presente e da práxis histórica. Para tanto, o teólogo da libertação quer compreender cientificamente o momento histórico, para num segundo momento, à luz da fé na Palavra contida na SE, agir. Adotando esse método, o teólogo da libertação tem como pressuposto epistemológico que a intervenção de Deus na história não se limita à intermediação do homem, mas também à história entendida como resultado ou produto da práxis humana. Neste sentido, se a compreensão da história é um pressuposto da fé, o compromisso prático passa a ser pressuposto para a compreensão da história.

Esse novo modo de fazer teologia consiste, portanto, na reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra e é uma reflexão sobre o compromisso político dos cristãos inseridos na história⁹⁷. Mas é uma teologia política específica que, com o nome de TdL, tem o conceito de libertação como a saída da dependência (teoria da dependência) e expressa com categorias teológicas os desejos de mudança radical na vida sócio-econômico-política, bem como na vivência da fé presente em muitos LA.

Esse novo modo de fazer teologia pressupõe que a história seja concebida como o processo de libertação do homem, não só como a entendiam Hegel e Marx, mas também com as práticas fornecidas pelo AT. Essa perspectiva histórica latino-americana se caracteriza pela consciência religiosa, porque entende-se que as "revoluções criollas" tinham realizado somente a libertação das elites dominantes, as quais, crescendo de maturidade, entregaram-se à irresponsabilidade, fazendo acordos imediatistas e interesseiros com grupos econômicos dos países ricos e, que

Teologie del Terzo mondo, teologia nera e teologia latino-americana della liberazione. Brescia, Queriniana, 1974, 37-53.

⁹⁶ Cfr. as obras citadas de Cl. Boff, em especial Teologia e prática.

⁹⁷ G. Gutierrez, Teologia da Libertação, p. 22.

além do entreguismo, partiu para a compactuação com a drenagem e a sucção econômica sobre as camadas mais pobres das populações LA. E as perguntas mais angustiantes que ficam são: Como podem populações inteiras ser tão exploradas e ficar quietas, não fazer nada, e como, com tal população, se podem fazer uma libertação mais global, profunda e abrangente?

Nos primeiros movimentos do século 20 as tendências foram de caráter nacionalista e desenvolvimentista. Mas logo notou-se que, a depreciação e o empobrecimento da população aumentavam. Então, muitos pensadores e pesquisadores sociais (F. H. Cardoso, Weffort, Martin, Quijano, Bambirra e outros) buscaram uma explicação mais aprofundada na Teoria da dependência de origem marxista (R. de Luxemburgo, Lênin, Bukharin), mas adaptando-a à especificidade dos países dominados e não, como os marxistas clássicos, à especificidade dos países dominadores. E assim surgiu a hipótese, confirmada como tese, de que o desenvolvimento era um subproduto histórico-político do desenvolvimento de outros países. E isto veio a ser confirmado pela Trilateral, a qual, com suas teses de interdependência econômica de todos os países, da impraticabilidade do Estado-nação, e da necessidade de recorrer ao BM e ao FMI, fatos que acentuam ainda mais a dependência e adiam o combate da pobreza e da fome para as calendas gregas.

Ora, pensadores LA, laicos e religiosos, colocaram o processo de libertação como contraposição, como caminho inverso ou da dependência. Esse processo de libertação se torna, na TdL, o lugar da relação da vida cristã. Por isso o objeto da TdL não será imediatamente a Revolução, mas a práxis histórica dos cristãos. Há, portanto, um deslocamento dentro do objeto da teologia. A teologia tradicional tinha como objeto imediato a Palavra de Deus mediante o Magistério. A TdL tem como objeto imediato da reflexão, a práxis cristã dentro da realidade histórica concreta de dependência.

Mas aqui surgem questões: Como conhecer crítica e cientificamente a realidade e a pertinência da práxis? Com quais instrumentos?

Cl. Boff responde que esse conhecimento se daria mediante a análise da realidade com a mediação das ciências sociais. Mas a análise da realidade mediante as ciências sociais não é teologia, ainda. Sem a interpretação da Palavra de Deus não há teologia e nem TdL. Porém, a TdL entende que a Palavra de Deus não se oferece

de modo imediato mas somente mediante as ciências interpretativas ou hermenêuticas. Nesse caso a TdL se utilizará de duas mediações:

A primeira de ordem sócio-analítica, onde o teólogo da libertação parte de uma opção prática, de caráter ético e político, pela causa dos explorados para, em seguida, buscar uma análise científica da realidade social, na qual se dá uma opção prática. Necessita, então, das ciências sociais para detectar os mecanismos geradores da pobreza, da exploração e os caminhos possíveis para o projeto libertador. E, claro, o teólogo da libertação entende que o método marxista de análise social seja o mais adequado para a realidade LA.

A segunda é de caráter hermenêutico, isto é, o teólogo da libertação procura interpretar teologicamente a realidade medida pelas ciências sociais. Isso requer a referência à Sagrada Escritura. Mas como interpretar a SE? Pela letra do texto? Pela comunidade leitora ou auditora?

Cl. Boff entende que a leitura do texto sagrado deve ser feita na relação entre a letra do texto e a comunidade que o lê ou ouve, relação mútua e dinâmica, a qual se traduz num vai-vem contínuo. Apesar de considerar que a mensagem nunca é perfeitamente objetivável, entende ser possível fazer um trabalho teórico no qual se produzam conhecimentos teológicos, porque:

- a) há uma matéria-prima (a realidade decifrada analiticamente)
- b) sobre a qual são aplicadas categorias teológicas (salvação, graça, pecado, redenção, Reino de Deus etc.)
- c) que a transformam num produto teológico, isto é, numa leitura teológica da realidade social

Então, a TdL é uma leitura específica da fé, feita em cima da realidade social interpretada analiticamente que, em última análise, é uma elaboração teológica do político, uma relação teórica com a práxis. Mas, além desta relação teórica com a práxis, a TdL está unida à práxis por uma relação prática. Realizada no engajamento, a reflexão teológica submetida à verificação da própria práxis. Então, é a práxis que julga e prova a reflexão teológica e se torna o "critério de verificação" da teologia, porque só é boa teologia aquela que efetivamente conduz à libertação. Assim, há uma alternância, uma dupla face na dialética da TdL: de um lado, é uma prática política

que exige uma teoria social científica em interação, e, de outro lado, é uma prática pastoral que exige, de novo em interação, uma teoria teológica.⁹⁸

6.2 O contexto histórico, social, econômico e político da tdl

1. Aspectos Gerais

Até a década de 60 grande parte dos estudos e pesquisas realizadas na AL, dependiam do quadro conceitual da sociologia funcionalista norte-americana, e eram feitas a partir de categorias como mudança, desenvolvimento, modernização. Essas análises não identificavam corretamente os atores sociais, ficavam com generalizações vagas e não chegavam à realidade objetiva. Dessa forma o subdesenvolvimento era atribuído à preguiça, a falta de disciplina e ascese no trabalho, ao individualismo, às carências na educação e outros fatores. Mas não se considerava a questão de fundo — a relação entre capital e trabalho. Também não eram estudados os interesses específicos das classes dominantes, locais e do capital transnacional⁹⁹.

Quanto às análises sobre o Estado, elas também eram colocadas na perspectiva da modernização. Não se estudava o Estado em propriedade e aval das elites dominantes. Mas como uma instituição, formalmente correta e justa, a qual, modernizada resolveria os problemas fundamentais. É bem verdade, houve pesquisadores conscientes que, por exemplo descobriram ser o Estado brasileiro um patrimônio das elites dominantes, um mando exercido em nível patrimonialista. Familiar e utilizado em estreita coordenação. Mas essas pesquisadoras eram em número reduzido.

⁹⁸ Quanto aos curto-circuitos devemos anotar o seguinte para as elites dominantes, enquanto a Igreja abençoa o Status quo não há problemas. Enquanto ela pretende enfrentar a realidade deve ficar confinada à sacristia. Ora, a TdL opta pelo enfrentamento das injustiças. Mas como fazê-lo? Participando de um Partido Político? Trabalhando nas CEBs? Ficando no discurso teórico? Permanecendo na Igreja institucional ou saindo? São perguntas que nem sempre foram respondidas de modo docente pela TdL.

Talvez pudéssemos responder algumas dessas questões se dispuséssemos da tese do professor J. Van Nieuwenhove, defendida em 1974 na Universidade de Strasburgo, da qual tivemos boas referências e que leciona atualmente em Nimega.

⁹⁹ Cf. L. Bordin. O Marxismo e a Teologia da Libertação. Dois Pontos, Rio de Janeiro, 1988.

Quanto aos analistas da Igreja também. Eles a entendiam como uma instituição social, comparando seu aparelho de poder como o do Estado. Nessa perspectiva, entendiam e entendem ser a opção política de certos setores da Igreja latino-americana mais uma relação de recuperação da influência perdida em relação aos operários do que como um avanço importante nos campos teóricos e práticos (TdL, isso é não entender a Igreja). Ela está inserida dentro da sociedade e seus membros estão envolvidos nas ideologias e conflitos da sociedade com suas classes. Dessa forma, a Igreja, além de ser uma instituição social e de poder, é um lugar social¹⁰⁰ onde se refletem as classes, os estamentos, os conflitos entre etnias e os enfrentamentos ideológicos existentes na sociedade perpassam também a Igreja, bem como as práticas religiosas. Há umas formas e práticas religiosas dominantes e outras que são dominadas. E não basta apenas estudar as estruturas institucionais da Igreja. Deve-se, também, analisar a comunidade dos fiéis com seus interesses, suas tendências, com suas perspectivas éticas e ideológicas. A religião popular é, por exemplo, relativamente autônoma e muitas vezes exerce a função da resistência e da objeção de consciência. Sob esse aspecto, a Igreja é também uma instituição complexa. Se nela há uma unidade institucional, seus membros procedem de classes diferentes com suas ideologias e cosmovisões. Exemplo: a maioria dos teólogos da libertação são filhos de pequenos agricultores. Outra coisa interessante: a maioria daqueles que os combatem também são filhos de pequenos agricultores. Como explicar esse fenômeno?

O certo é que a perspectiva desenvolvimentista fracassou e a maioria dos países latino-americanos ficou sendo dirigida por regimes militares de extrema direita, servindo aos interesses das elites dominantes locais e transnacionais e foram praticados verdadeiros genocídios.

Obedecemos as novas orientações dos EE.UU., constituindo suas doutrinas de segurança nacional, tais regimes apontaram repressões violentas, torturas, prisões arbitrárias e “desaparecimentos”. Isso provocou uma indignação tremenda por parte do clero, de leigos e depois de bispos, também porque notaram, por exemplo, no Brasil, que o MEB e outras instituições católicas foram proibidas pelos militares.

¹⁰⁰ Para aprofundar essa tese cfr. L. A. Gomes de Souza. *Classes populares e Igreja nos caminhos da História*. Ed. Vozes, Petrópolis, 1982.

Assim sendo, embora existindo várias tendências dentro da Igreja, como a conservadora, a reformista, os assistencialistas, surgiram os socialistas, denominados de progressistas, em função de uma terminologia usada durante o transcorrer do Concílio Vat. II. Apareceram, então, os “Sacerdotes do Terceiro Mundo” (Argentina, 1968), o “Movimento Onis” (Peru, 1968), o “Movimento Golconda” (Colômbia, 1969), “Igreja e Sociedade” (Bolívia, 1969), “Cristãos para o Socialismo” (Chile, 1971), etc. Esses movimentos tiveram grande repercussão junto ao clero e junto à sociedade. Muitos bispos também passaram a ter as mesmas convicções.

É a nesse quadro, da Igreja de Medellín e de Puebla que se define em sua opção pelos pobres, a qual foi é contraditada por muitos de modo assistencialista e paternalista, mas por outros, os teólogos da libertação, a Ação Católica Brasileira, o MEB e as CEBs, como representação do desejo de modificações radicais por parte do povo latino-americano.

A gênese da TdL está aí, na evolução do pensamento cristão em direção à compreensão da realidade como uma questão econômica, de dependência do capital, seja nacional ou transnacional, como opressão política por parte das elites dominantes locais e como exclusão dos pobres das necessidades e direitos fundamentais de um ser humano, como direito à vida, a alimentação, a habitação, a educação e a saúde. Diante disso, em Medellín (1968) a Igreja vai abordar a questão da libertação integral e Puebla (1979) a articula com a “opção preferencial pelos pobres”, dando respaldo institucional aos cristãos engajados na prática da libertação. Neste contexto é que, em 1971, G. Gutierrez lança a primeira obra, até hoje fundamental, para se entender a TdL.¹⁰¹

2. O discurso secular sobre a Libertação

Paralelo ao discurso teológico corre o discurso secular, o qual se desdobra em dois planos, o pedagógico e o filosófico, embora alguns filósofos da libertação, em algumas obras, pelo menos, possuam uma postura mais teológica que filosófica¹⁰². Mas tanto a filosofia da libertação como a pedagogia libertadora (bem como a teologia)

¹⁰¹ G. Gutierrez. Teologia da Libertação. Ed. Vozes, Petrópolis, 1976.

¹⁰² Cfr., por exemplo, E. Dussel. Ética comunitária. Vozes, Petrópolis, 1987.

se fundam em alguns dados comuns como a colonização e as dependências posteriores e, particularmente, das "Revoluções creolas" ou de independência que significaram apenas os interesses das elites dominantes dos diversos países latino-americanos.

Segundo a pedagogia e a filosofia da libertação, a colonização na AL se deu nos moldes do próprio Romano, com a ocupação militar em primeiro lugar, depois a participação do clero, a organização do governo e a conversão das populações indígenas à fé e a moral católicas, isto é, na imposição do ethos europeu como a forma certa de viver e pensar o cristianismo. E a consequente destruição do mundo cultural local (mitos, artes, símbolos, expressão religiosa etc.) causou, como notou Las Casas¹⁰³, a perda da identidade e uma atmosfera tanática. Assim, o tema "Em nome de Deus e de sua Majestade o Rei" se estabeleceu a dominação, a destruição das culturas locais e em criação às vontades manuais de servir, executando-se raros casos. Mais tarde, através das Revoluções de Independência, a dominação cultural se solidificou e, com a dominação econômica, política, religiosa e cultural, a qual é relativa aos interesses dos países ricos, ficou impedida a soberania ou autodeterminação dos países LA e a grande maioria das populações lá foi colocada num processo crescente de favelização.

Dessa forma, dominação ontologicamente, o latino-americano vive e chama a escravidão, e faz dela o seu hábitat natural, cultivando o fatalismo, a ignorância, a irresponsabilidade, a materialidade, o medo e o silêncio. Assim, o LA é um alienado que tendo introjetado a dominação, a submissão, a passividade, desse o penso e desejo do patrão, renuncia à sua liberdade, a seu discurso, o próprio não tem mais capacidade de dissensão — a sua participação, e depende de entidades superiores, empiricamente separadas dele. Tendo abdicado de si mesmo, o LA vive e não ser¹⁰⁴. E, se em outros lugares, existir significa conviver, participar, decidir e criar, aqui, para muita gente, viver significa vegetar, estar-à-disposição, ou trabalhar para o patrão, acreditando que viver é só ter consciência para o patrão e cultivando a superioridade do chefe, do senhor.

¹⁰³ Frei Bartolome de Las Casas. Brevíssima Relação da Destruição das Índias, O Paraíso perdido. LPM Ed. Porto Alegre, 1984.

¹⁰⁴ Cfr. R. Zimmermann. A América Latina o Não-Ser. Uma abordagem filosófica a partir de E. Dussel, 1962-1976. Ed. Vozes, Petrópolis, 1987.

Assim o Latino-americano possui, além de dominador externo, também o dominador interno, este através do processo de introjeção da inferioridade. É daí proceder na conformação ao "destino", às "explicações" ingênuas e à "dependente" em relação aos desígnios de entidades metafísicas. Por isso, muitos intelectuais latino-americanos colocaram a libertação na perspectiva pedagógica¹⁰⁵. Nesse sentido a libertação teria início com a conscientização, um processo pedagógico político através do qual o ser humano (até agora objeto) se tornaria sujeito de sua interpretação (teoria) e da transformação de sua realidade (práxis). Nesse nascimento do homem latino-americano como sujeito implicaria na passagem de uma consciência acrítica (que não vê a realidade, é primária, intransitiva e fechada), ingênua (que simplifica e é estática e gregária) para uma consciência crítica (adulta e socializada).¹⁰⁶

A gênese da consciência crítica passa pelo rompimento do silêncio, pela dissensão e pela criação de uma cultura que permitisse a realização do projeto histórico latino-americano. Dito de outra forma, isso se daria pela passagem de um estado de imersão para a emersão (inserção), da alienação para a consciência crítica, de objeto para sujeito e da escravidão para a libertação entendida como processo permanente. Mas é, sobretudo, como processo dialógico que essa pedagogia pode ser entendida. O autoritarismo, o conservadorismo, o dirigismo doméstico e a dominação não realizam nem detonam um processo público, provocando o liberalismo, mas reproduzem o mesmo. Ora, segundo esses autores, só a ultrapassagem da dialética dominador-dominado, na perspectiva da alteridade, do reconhecimento do outro como outro, é que as liberdades acontecem.¹⁰⁷

Destacam, também, os mesmos autores, a figura do líder que problematiza, questiona, acompanha, participa e é presente estimulante, não na imposição de sua verdade, mas na busca de verdade libertadora. Nesse sentido, a pedagogia libertadora resgata a função utópica da ação humana, justamente porque é prévia sócio-política em direção a uma democracia real. Esse nega as teses do desenvolvimento e da Trilateral porque essa produziria a satelização crescente, a

¹⁰⁵ Cfr. P. Freire. *Educação Prática da Liberdade*. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1967 e, do mesmo autor, *Pedagogia do Oprimido*. Ed. Paz e Terra, 7ª ed. Rio de Janeiro, 1979.

¹⁰⁶ Cfr. O. P. Colombo. "A Filosofia da Educação de P. Freire", in *Filosofia da Educação*, Ed. EST, Porto Alegre, 1981, 99-109.

¹⁰⁷ A pedagogia libertadora tem, na América Latina, ainda muitos outros autores como Ernani Maria Fiori, A. J. Severiano, E. Ferreiro, D. Saviani, M. Gadotti, M. de la Puente etc.

perda da soberania, das peculiaridades culturais e, sobretudo, porque prosperariam apenas um modelo de desenvolvimento econômico e tecnológico, visando o consumismo e uma axiologia fundamentada no ter e no saber, a qual rearticula a dominação e a desagregação cultural.

Na perspectiva de E. Dussel¹⁰⁸, a filosofia da libertação coloca o homem dominado-libertador a nível metafísico, na direção da alteridade, da compreensão do outro como outro. Para Dussel, no coração da filosofia ocidental, começa a lógica da dominação. A filosofia ocidental criou, segundo Dussel, uma ontologia que somente considera o mesmo, que é aristocrática e opressiva e como tal só aprecia positivamente o centro, o ethos do dominador, bem como sua moral, suas concepções políticas.

Em contraposição à ontologia da totalidade, Dussel põe a metafísica da alteridade. A ontologia da totalidade é inútil e mesmo, exclui o outro e interpreta a história como o eterno retorno do idêntico. A alteridade é pensada no interior de uma hierarquia, na qual, uma categoria de ser humano é concebida como superior, portadora livre, enquanto a outra é vista como inferior, dependente e escrava. A partir desse ponto de vista, a educação, a política, a família, a economia, vão ser estabelecidas pelo homem superior, o dono do saber e, portanto, o único habilitado de transmissão da verdade. Dessa forma, tal ontologia pré-determina quem é escravo e quem é livre, e fundamenta uma história como sucessão de lutas, porque a identidade dos homens superiores se arquiva a partir da inferioridade dos escravos. E a história se torna processo de aniquilamento, pois o progresso só é entendido como tal quando repete a dialética dominador-dominado ou o eterno retorno do mesmo.

Na metafísica da alteridade, o terceiro momento de dialética quebra a repetição do idêntico e faz surgir a novidade, já que aí se dá à passagem da relação de dominação para uma relação de acolhimento do outro como outro, liberdade irredutível e apelo de reconhecimento da dignidade da pessoa humana.

Portanto, não será através do “desarrollismo” mas de um confronto reconciliador e gerador de um mundo humano que se dará à libertação. Para tanto, novas opções éticas devem fundamentar o processo da libertação. Porque, embora

¹⁰⁸ Para esta síntese utilizamos as seguintes obras de L. Dussel: *Filosofia da Libertação*, Ed. Loyola, S. Paulo, 1980 e *Para uma Ética da Libertação latino-americana*. Ed. Loyola, São Paulo, s/d, (5 vols.).

as forças econômicas, políticas e militares possam ajudar, em última análise, a libertação se dará através das exigências eficazes da alteridade.

Mas, tanto a pedagogia libertadora como a filosofia da libertação têm, na América Latina, muitos obstáculos. Entre os principais, nós destacamos o individualismo, o culto da personalidade, o egoísmo familiar, o militarismo, a organização das elites dominantes e a repressão que exercem através do Estado, o espírito capitalista, o tradicionalismo, o cultivo da lei e da ordem, a resignação, a submissão, a reverência em relação aos dominadores, a indolência e o medo.

O medo é certamente, uma consequência da história da dominação de todas as elites dominantes sobre os segmentos mais pobres da sociedade. Esse medo está ancorado na intocabilidade da instituição da propriedade privada, a instituição mais sagrada da lei e ao “comunismo”. O Estado Terror criado pelas mesmas elites, a fim de paralisar a mente dos dominados e impedi-los de solidarizar-se.

Tudo parece muito mais difícil. Os Meios de Comunicação pertencem às elites dominantes e fazem o inverso da libertação. A educação é controlada pelo Estado, e o Estado é “propriedade” das elites dominantes e é contrária à libertação. Além disso, as Forças Armadas estão sempre vigilantes em relação às diretrizes dos EE.UU. e aos interesses das elites dominantes locais.

6.3 A origem concreta da TdL

O holocausto latino-americano

Vimos que a TdL nasce no seguinte contexto: a renovação teológica propiciada pelo Concílio Vat. II, o surgimento de movimentos sociais e revolucionários, onde muitos cristãos estavam ativamente comprometidos, o surgimento de uma nova teoria social, a teoria da dependência¹⁰⁹, em contraposição ao funcionalismo americano e também ao marxismo ortodoxo dos partidos comunistas tradicionais, a qual associa o capital transnacional e o desenvolvimento dos países ricos, bem como a cumplicidade

¹⁰⁹ Essa teoria foi formulada inicialmente por sociólogos e economistas como C. Furtado, F. H. Pedroso, G. Arroyo, V. Bamber, Th. dos Santos, F. Weffort, A. Quijano, F. Hinkelammert, R. M. Marini e outros e têm marcante influência nos teólogos da libertação.

do capital pelas elites dominantes locais, a miséria da grande maioria das populações latino-americanas. Quanto ao capital transnacional, cabe salientar que este determina as regras de jogo da economia interna do país, estabelece o valor do trabalho e faz a expropriação e a sucção econômicas em função do pagamento dos juros do dinheiro emprestado, causando o empobrecimento cada vez maior¹¹⁰. De outro lado, as elites dominantes locais, orientadas para o lucro imediato, primam pela irresponsabilidade, não possuem consciência social nem patriotismo, depreciam a natureza, constroem a “bomba pacífica” em comunhão com o capital transnacional e, nas eleições, com base no voto de cabresto, conseguem votos suficientes para suas “democracias representativas”. Sob esse aspecto vamos analisar apenas uma instituição brasileira: o Estado.

Como é e como funciona o Estado brasileiro? O Estado brasileiro é constituído pelo conjunto de pessoas, corporações e instituições que possuem o manejo do poder. Como age o Estado brasileiro? Ele impõe as regras de jogo para a sociedade brasileira a fim de proteger e defender a estrutura da economia vigente, seus mecanismos ou encenações de vida.

Formalmente, o Estado brasileiro é semelhante a outros Estados capitalistas. Tem seus aparelhos técnico-administrativos, ideológico-jurídicos e os repressivos. Esses aparelhos compreendem as leis, o sistema judicial, o congresso nacional, o governo, a burocracia ministerial e das repartições públicas em geral, os tecnocratas – espécie de máscara com a capacidade especial de enganar os valores dos jogos de números –, as Forças Armadas e o sistema policial. O Estado brasileiro também se justifica dizendo que faz “tudo pelo social”, mantém “a lei e a ordem”, argumenta a necessidade da dependência externa e defende a situação atual como necessária. Através do sistema educacional, dos meios de comunicação de massa¹¹¹, do favorecimento oportunizado a certos partidos de religião ou de propaganda, o Estado

¹¹⁰ Atualmente, no Brasil, o Ministro da Fazenda está preparando um plano de contenção de despesas que agrade ao FMI e que terá como consequência um novo arrocho salarial. Nossa “autonomia” econômica está atrelada ao FMI.

¹¹¹ No Brasil, as grandes redes de comunicação de massa pertencem a 7 famílias. Mas, além de nossas informações dependerem de 7 famílias, as redes de comunicação são concessões do Estado, renováveis a cada dois anos. Enquanto defendem o status quo são renovadas e têm privilégios não precisam pagar impostos e são consideradas de utilidade pública. De fato, programam a nossa cabeça, induzem, desviam a atenção e constroem uma outra realidade que não é a nossa. Quanto ao sistema educacional, o Estado brasileiro não cumpre a Constituição, nem a Emenda João Calmon, e não parece interessado na educação.

vai colocando na cabeça dos brasileiros as seguintes ideias: somos pobres porque não temos iniciativa, não estudamos ou não temos sorte¹¹²; fazer greve seria negar obediência à lei e a ordem, promover a “desordem”, a baderna e tentar contra a vida e a paz social. Somos um povo pacífico, religioso¹¹³, “socialmente desenraizado” e vivemos numa democracia racial, somos o país do futuro e devemos evitar as síndromes da catástrofe e do pessimismo. Quando protestamos, estamos prestando um desserviço à democracia e impossibilitando a transição para a democracia.

Aparentemente, o Estado brasileiro é uma instituição mediadora entre os empresários e os trabalhadores e, em relação a outros países, sobretudo os desenvolvidos, representa a nossa soberania. Mas as coisas não são assim. O Estado brasileiro, através de seus aparelhos e de seu sistema de moral, é contra os assalariados. Quem faz a lei, quem deve observá-la e para que servem¹¹⁴? O Estado brasileiro é patrimônio das elites dominantes com seus tutores ou orientadores. As leis são feitas pelo Estado sem os trabalhadores; os únicos que sofrem as leis. As elites dominantes estão acima das leis, enquanto o mundo da contravenção, da economia subterrânea se coloca à margem das leis.

Se, no que tange à sua legitimidade, as leis são questionáveis, o que dizer de nossas eleições, de nossa democracia representativa? Pode ser candidato quem tiver votos ou quem tiver dinheiro. O maior número de candidatos está com aqueles que têm dinheiro. Quem tem dinheiro ou arranja dinheiro através de compromissos. O melhor é ter dinheiro para comprar votos. Também, num país de fome e desemprego, é possível obter votos através da concessão de empregos que engordam a máquina administrativa e que permitem ao Estado aumentar seus impostos sobre o consumo do resultado ou através da “obrigação” ou um “pagamento” de favores já concedidos. Dessa forma, a impressão que se tem é que as eleições se constituem numa grande farsa e que os políticos fazem teatro, e que o executivo não possui legitimidade. Ora, o poder judiciário depende, no Brasil atual, do executivo, e este é tutelado pelas

¹¹² O Estado Brasileiro é o que mais jogos legais e ilegais permite e fomenta. Se consideramos a Bolsa de Valores, o “open” e o “over” como jogos, então temos aqui o maior cassino do mundo.

¹¹³ Para isso as seitas são desejadas porque não fomentam a consciência crítica, mas, ao contrário, fabricam “milagres” e fanatizam.

¹¹⁴ Temos, no Brasil, mais ou menos 40.000 leis que poucos conhecem e, menos ainda, as praticam.

Forças Armadas, que, por sua vez, obedecem às orientações ideológicas dos EE.UU. Eis o cunho vicioso.

O Estado brasileiro também funciona como avalista (instrumento legalizado) dos interesses dos grupos econômicos nacionais e transnacionais¹¹⁵. Em função de seus interesses, as elites dominantes, através do Estado, realizam conchavos valiosos, negociatas, permitem grandes investimentos estrangeiros sem controle, aceitam os mecanismos de dependência relativos às regras do comércio exterior e permitem interferências políticas, ideológicas e culturais¹¹⁶. E, seguindo as instruções da Trilateral, do BM, do FMI, o Estado brasileiro utiliza seu aparelho repressivo para amedrontar, ferir, demitir ou eliminar pessoas, para criar um clima de medo, de auto-repressão e apatia. Essas instruções da Trilateral são de que o Estado brasileiro deve orientar-se para uma democracia viável, governável, relativa, restrita, enfim, uma nova democracia que corresponda aos interesses do capital transnacional (e do nacional)¹¹⁷.

E assim se delinea o caráter patrimonialista do Estado brasileiro. Ele pertence às elites dominantes, e essas perpassam, através dele, os seus desejos. Sabemos que o Estado patrimonial é patrimônio das elites dominantes, donas do território brasileiro, bem como de tudo o que se encontra nele (pessoas e bens); podem vendê-lo, dá-lo de presente, cedê-lo ou emprestá-lo, como se fossem uns dias de caça reservada.¹¹⁸

Enquanto isso acontece, a grande maioria da população brasileira não tem comida, nem escola, nem casa e nem saúde.

Mas as populações pobres, além da subnutrição com suas consequências físicas e psíquicas, sofrem ainda o autoritarismo e a repressão, métodos exercidos

¹¹⁵ O Estado brasileiro é mais uma administração dos interesses particulares locais e do capital transnacional.

¹¹⁶ O Gen. Walters é uma espécie de símbolo da intervenção política dos EE.UU. Era o Embaixador americano no Brasil de 1964 e, atualmente, na ONU, sempre diz qual deve ser a posição do Brasil.

¹¹⁷ O Estado brasileiro age através da ação indireta. Isso funciona como na relação Fausto e Mefisto, descrita por M. Berman em Tudo o que é sólido desmorona no ar, Ed. Schwarcz Ltda., S. Paulo, 1987. Por exemplo: o Governador chama o Chefe de Polícia e diz: "não quero que aconteçam manifestações por parte dos grevistas". A Polícia cumpre a ordem batendo nos grevistas. Estes reclamam e o Governador responde "Mas eu não mandei bater". É que, na ação indireta, ninguém é responsável.

¹¹⁸ Cfr. L. Gruppi. Tudo começou com Maquiavel. As concepções de Estado em Marx, Engels, Lênin e Gramsci. L&PM Ed. Porto Alegre, 1980, 9.

contra as reivindicações dos pobres pelas elites dominantes, seja através do Estado, seja através de milícias particulares, e que produziram o medo e a paralisia mental. E, assim, historicamente, foi se formando nos pobres um processo de introjeção da dominação, do medo e da dependência, como se esses fossem fenômenos congênitos à sua existência. Dessa forma, os dominados parecem ter necessidade de um senhor e de cultivá-lo, o que nos faz lembrar Étienne de La Boétie, e, de outro lado, no senhor, uma vontade maligna de dominar e espoliar.

Disso resultou uma "segunda natureza" no homem brasileiro marginalizado. Essa se caracteriza pela incapacidade de dissentir, com a consequente fidelidade canina ao seu senhor, pelo sentimento de impotência revolta ao enfrentamento da realidade e pela incapacidade de sentir-se como sujeito, ter consciência e vontade próprias. Tal imposição tácita para tornar-se vontade manual de seu senhor faz com que o marginalizado combata contra si mesmo, isto é, se torne um pistoleiro a serviço do latifúndio, um denunciante de seus colegas de trabalho e um traidor de sua classe. E, como ser hibridado em sua identidade, o marginalizado não tem aspirações de se emancipar, ou para a passividade ou para a subsistência e a conformidade ao destino, ou para a contravenção e o crime. O mesmo pode-se dizer quanto ao senhor: estando acima da lei, prima pela irresponsabilidade, pelo jeitinho e pela indignidade, no que é limitado pelos marginalizados. Assim, enquanto o senhor busca somente a realização de seus interesses particulares e individuais e o servo já nem consciência possui de seus direitos fundamentais, funda-se uma cultura tanática onde o político, o coletivo desaparecem e somente vigora o "salve-se quem puder", clima propício para uma dependência sempre maior em relação aos países desenvolvidos e às leis. Eis o verdadeiro lugar do nascimento da Teologia da Libertação: a indignação das bases diante desta situação, da irresponsabilidade das elites dominantes, do abuso do capital estrangeiro e da sub-vida da maioria das populações latino-americanas. E é interessante notar que, por exemplo, no Brasil, aqueles que mais se indignam e mais se engajam são sacerdotes que vêm da Europa. Porque eles sabem melhor a injustiça. Mas também, por isso mesmo, é deles o maior número de mortos e torturados. É que para um europeu é difícil imaginar o que se passa na América Latina em termos de abuso do poder, de injustiças no aspecto econômico, de violência e de corrupção por parte das elites dominantes. São coisas que ultrapassam as possibilidades criativas da imaginação humana.

A Teologia da Libertação está relacionada, em primeiro lugar, com esse estado de coisas.

É tudo isso que fez com que muitos teólogos, entendendo que a religião é um componente fundamental do horizonte cultural do latino-americano, buscassem uma maneira de comunicar-se religiosamente com a população, mas num sentido libertador, tentando diminuir o marasmo e a passividade de pessoas massacradas e derrotadas. Entenderam que o AT possuía um núcleo doutrinário decisivo para os povos latino-americanos, os escravos do capitalismo selvagem. Mas adotaram também, a fim de analisar a realidade, o referencial teórico-marxista, ainda que não na perspectiva ortodoxa dos Partidos comunistas, mas numa tentativa de recolocação mais livre de Marx como cientista social e como filósofo humanista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho, de cunho mais informativo e introdutório, pretendeu apresentar elementos que permitam um conceito e um juízo sobre a TdL, bem como do seu método e de seus objetivos. Queremos também indicar que a origem da TdL está na situação de dependência pegajosa com a fome da maioria das populações da AL. Vista sob esse enfoque, a TdL não é um passatempo mas uma indignação ética que busca engajamento.

Dos pontos analisados podemos tirar algumas conclusões e acionar possíveis questionamentos que passamos à oferta:

1. A TdL é um fato e tem méritos. Ela se faz teologia a partir da realidade latino-americana. Como tematização latino-americana da fé ela se fundamenta na ação a nível político e tem como projeto a mudança estrutural do mundo econômico, político, cultural e religioso na relação dos problemas, uma compreensão histórica e concreta da categoria teológica como pecado, graça, redenção, igreja e escatologia. E, sendo uma teologia que nega a injustiça, possibilitou o diálogo dos teólogos com outros intelectuais, com alguns políticos, com estudantes e com líderes sindicais etc.

2. A TdL indica também as instituições que, na AL, impedem as modificações estruturais: a instituição da propriedade privada, cultivada como

divindade e vivida como “jus utendi et abutendi”, e o Estado como forma patrimonialista de dominação e como avaliador dos interesses das elites dominantes e a situação de dependência contraída com a estreita e interessada colaboração dos oligarcas nacionais.

3. A TdL dá ênfase aos Direitos Humanos invertendo, porém, a hierarquia, proposta pela Trilateral. A TdL salienta, em primeiro lugar, os direitos relativos às necessidades básicas, como alimentação, habitação, saúde e educação, enquanto a Trilateral colocava em primeiro plano o direito de não ser torturado ou preso arbitrariamente, depois os direitos civis e políticos e, em último lugar, os direitos referentes à satisfação das necessidades fundamentais.

4. Além de abordar questões éticas básicas como as relações de produção, o sistema de propriedade e a função do Estado. A TdL trata de temas que se referem à sobrevivência da humanidade com os gastos com as armas e os problemas ecológicos. Mas a preocupação mais constante e profunda, subjacente em todos os teólogos da libertação é a fome, a injustiça, a vida imatura dos latino-americanos e a destruição de seu projeto histórico. Tudo isso feito em função de fetiches, em função do dinheiro e da propriedade, isto é, em função do egoísmo. Nesse sentido é que esses teólogos propõem a libertação e a qual começam os problemas.

5. Daí que, evidentemente, a TdL não pode ser bem-vista pelas elites dominantes ou por quem com elas se identifica por motivos obscuros. É que o instinto de conservação (e a conseqüente agressividade) não se reduz à preservação da vida, mas se estende aos bens externos com os quais, numa cultura capitalista, as pessoas se identificam e que foram conseguidos através da apropriação, da parentalidade ou do usufruto, seja de modo legal ou ilegal. Então a reação é natural e, seja através do Estado com seus aparelhos, obedecendo ou não às instruções da política dos EE.UU. em relação à AL, seja através de organizações para-estatais, seja através da Igreja institucional, as elites dominantes não encontram mecanismos para desencorajar os teólogos da libertação.

6. E aqui aparece o ponto nevrálgico que impossibilita o diálogo racional e sem repressão entre aqueles que detêm o poder com seus ideólogos e aqueles que sofrem o poder e se constituem em projeto e sujeito da libertação e que estão entrando numa cooperação pública onde se dão as avaliações, os juízos valorativos onde

entram interesses particulares percebidos num clima passional. Nesse regime psíquico de avaliação o ser humano não é racional mas emocional e passional, pois os indivíduos identificam seus “valores” com sua sobrevivência. Então o exercício da racionalidade é difícil e, em geral, é mais sensível aos que não têm mais nada a perder ou se identificaram com valores sociais e comunitários, o que não é o caso dos banqueiros, dos latifundiários, dos empresários e do que prevalecem os poderes do Estado ou da Igreja.

7. A TdL não está, em primeiro lugar, interessada na construção de um sistema teológico esteticamente elaborado. Sua preocupação maior é a condenação real da exploração do homem sobre o homem. E não uma indignação ética diante da irracionalidade, da barbárie que reside na AL. É mais um grito de socorro, um SOS diante dos genocídios, da fome e da miséria, consequências diretas da dependência criada pelos donos do capital transnacional em cumplicidade com o capital nacional. Desse modo o quadro conceitual da TdL nem sempre é perfeito. O conceito da libertação, por exemplo, na história da teologia, designou realidades diversas e, até, opostas entre si. Embora sendo um conceito fundamental da TdL, nem sempre ele é utilizado de modo unívoco. Pode-se dizer que, também na TdL, ele é utilizado de modo flexível, móvel, ambivalente e até de modo eclético. Além disso, os conceitos podem ser verificados problemas de linguagem.

8. Uma questão radical e que envolve uma ambiguidade fundamental para a TdL é a seguinte: como é possível a práxis libertadora, a partir daí, uma teologia da libertação, dentro de uma instituição tida como de caráter contaminante, absolutista e portadora da dominação? Tal movimento pressupõe ou que dentro da Igreja se refletirão os problemas existentes na sociedade, ou que seja um movimento pela redemocratização da Igreja, ou que seja uma nova Igreja.

9. Outra seria a questão da mediação. Como é possível ao teólogo ser o mediador de uma população que não tem palavra, nem participação e está confinada à sua negação? Como a TdL pode comunicar sua intenção de ser mediadora dos interesses e valores de uma classe se esta nem é consciente e, por vezes, nem parece interessada em tais valores? Nesse sentido, ou a TdL é imediatamente política ou não passa de uma conscientização da classe média que tende a se reproduzir nos pobres. Evidentemente, a TdL se entende como opção ético-política. Mas isso não a isenta de problemas. Como pode o teólogo identificar-se com um “mundo” que ele não vive?

Não corre, ele também, o risco de fazer demagogia ou teatro sobre a miséria humana, como fazem muitos políticos latino-americanos?

O fato positivo é que muitos teólogos da libertação têm sua origem no minifúndio. São filhos de pequenos agricultores que, por analogia e empatia, podem sentir o que as populações marginalizadas sentem, ainda que isso não solucione o problema da linguagem. Mas como explicar como que também muitos adversários da TdL sejam filhos de pequenos agricultores? Aqui as propostas são hipotéticas. Teriam estes excessos: uma ortodoxia, estavam negando, consciente ou inconscientemente suas raízes, teriam aspirações “carreiristas” ou teriam eles colocado seu modelo de identificação num patamar social diverso do seu (de origem)?

10. Mas o maior problema da TdL —, e aí está jogada a sua sorte, — é ter trabalhado com categorias, com um quadro conceitual, epistemológico e metodológico de origem marxista. Não discutimos aqui a validade científica de tal referencial teórico. O que pretendemos dizer é o seguinte: para as elites dominantes da AL o uso de categorias marxistas se constitui um motivo suficiente para a perseguição e exclusão, o homicídio, genocídio etc. De fato, o que as elites dominantes querem defender é sua propriedade, seu poder político e seus privilégios. Não estão interessadas na pureza da fé, na ortodoxia, nos apregoados valores espirituais. É que essa teologia não serve como embasamento de seu poder. Então serão acusados de comunismo e o comunismo — segundo as elites dominantes, significa a sociedade das mulheres, a destruição das igrejas, a retirada das crianças do ambiente familiar e um governo de operários, isto é, de ignorantes. Foi esta a argumentação utilizada para justificar a intervenção militar em 1964 no Brasil, por incrível que possa parecer.

Mas o que restará da TdL terá sido importante a denúncia de uma situação de dependência, forjada para o enriquecimento sempre maior de um pequeno grupo e que tem como consequências a fome e a mesma de milhões de pessoas, as quais, se não sofrem logo ao nascer, passam a vida vegetando e alimentando-se com os restos do luxo, sob as olhas deste admirador animal racional, social e cristão, como diz, de si mesmo, o ser humano.

7. Religión y liberación

Roberto Fragomeno
Universidad de Buenos Aires – UBA
Argentina

“Desde el principio hasta el fin solo el inquieto
puede ser devoto, su forma de confianza utópica,
(que le mantiene inquieto) es a la larga, la única
profunda”.

(Ernst Bloch)

Introducción

Sin llegar a sistematizarla, la filosofía de la liberación se planteó desde sus comienzos, el problema de la religión, específicamente de la cristiana.

Quizás por las urgencias de la hora y porque estaba el formidable aporte hecho por la Teología de la Liberación, la Filosofía de la Liberación apareció y se mantuvo como una filosofía política.

Pero el debate religioso siguió creciendo en América Latina, debido a la incorporación masiva de cristianos en los procesos de lucha social, dato que no pasó desapercibido para las fuerzas de represión, que utilizaron y utilizan simbología y lógica religiosa¹¹⁹ en la legitimación de su accionar.¹²⁰

La religión se ha tornado equívoca. Desde cierta mirada sigue siendo no solo el opio del pueblo sino la asesina del mismo. A nivel político y teológico surgen las sectas fundamentalistas y a nivel filosófico surge un cristianismo negativo, que intenta articular el neo-tomismo a Kierkegaard.

¹¹⁹ Las de Nietzsche pertenecen al libro “El Anticristo”, Ed, Siglo XX, Buenos Aires, 1985.

¹²⁰ ACLARACIÓN: A excepción que se indique lo contrario, todas las citas de Kierkegaard pertenecen al libro “Temor y Temblor”, Ed, Guadarrama, Madrid, 1976.

Por esto, la primera parte de nuestra reflexión estará destinada al pensador danés intentando hacer una lectura desde la razón liberadora de su obra “Temor y Temblor”.

Este modelo no da cuenta de toda la realidad que la religión de este tipo pretende alienar. Por eso recurre a un tipo de irracionalismo maniqueo de corte nietzscheano (me refiero a “elegidos-rebaño”) solo que en defensa de los valores “occidentales y cristianos”.

Aunque parezca paradójico, el marco categorial nietzscheano aparece (al menos en Argentina) en discursos “creyentes y tolerantes”.

Más por otro lado, la fuerza religiosa ha dejado de ser solo una energía simbólica para ser una fuerza real-objetiva que impulsa procesos de cambio asumiendo la conflictividad misma de lo real-social.

Obviamente, la filosofía latinoamericana no puede prescindir de la elaboración teológica, más debe cuidarse de no ser subsidiaria de la razón teológica (reeditando aquel sospechoso principio de “philosophia ancillae theologiae), sino que más bien debe desplegar su racionalidad y discurso específico, trabajando, claro está, en un enfoque interdisciplinario de la cuestión.

La Filosofía de la Liberación cometería un grave desatino si por criticar a la racionalidad europea, quisiera comenzar a reflexionar “desde cero”. De la racionalidad europea lo que hay que criticar son sus pretensiones de racionalidad hegemónica.

Los latinoamericanos conocemos bien esas razones y esos evangelios portadores de luz y verdad. Bajaron de los barcos y nos fueron impuestos con violencia.

Pero en el tema que nos ocupa no podemos dejar de considerar los aportes de Kant, Hegel, Marx y Bloch entre otros.

Por último, la Filosofía de la Liberación, en el terreno de lo religioso no puede solamente dar cuenta de la equivocidad de la religión.

Por ser un pensar comprometido debe laborar en la clarificación del dios posible.

Este dios posible, lejos debe estar del “buen dios” que predica la resignación y legitima la cosificación del hombre.

El dios posible, es el dios-pueblo, sujeto de la historia, el dios de los pobres, el dios de la utopía concreta que no mora solamente en las alturas.

El genocidio ha fragmentado, despotenciado a nuestra sociedad. Por eso religio y dios-posible. No una religación con un dios que asiste impasible a la marcha del mundo, donde la razón filosófica lo limita, interpretando al mundo, sino una religación de sujeto-objeto, de la humanización de dios y de la divinización del hombre.

7.1 Kierkegaard

a) Dialéctica de la fe

En Kierkegaard la estructura de la realidad es dual y cada dualidad se organiza jerárquicamente.

La grandeza de los que se aman a sí mismo, a los demás y a Dios, en ese orden, es una grandeza dada por “el objeto de su esperanza” (pág. 24) y por “la grandeza de aquel con lo que lucharon” (pág. 24).

Abraham es el más grande, justamente porque representa la radicalidad e irreductible contradicción entre la fe y la razón, entre la intuición y la lógica. “Abandonó su razón terrestre y tomó la fe” (p. 24) y aunque esto le trajera nefastas consecuencias, “Abraham no ha dejado lamentaciones” (pág. 25) y esto no significa que se ya liberado de la angustia de la contradicción insalvable: la de asesinar-sacrificar a su hijo.

Esta angustia no la tuvo el hijo de Tarquino el soberbio, ni los que mandaron matar a Sócrates o a Jesús o a los mártires de nuestro tiempo. Ellos parecen tener resuelto el problema que precisamente hizo grande a Abraham.

Los sacrificadores de hoy duermen tranquilos porque dios es el garante de su accionar, en cambio Abraham descubrió la paradoja: ni asesino ni sacrificador, pues, ¿entonces qué?

Solo por el absurdo puede plantearse la resolución (si es que la hay). Lo absurdo es un viento helado que nos golpea y lastima el rostro sin que dispongamos de ningún control sobre él.

Dejar pasar, permanecer, no actuar: he aquí la propuesta kierkegaardiana inspirada en Abraham. Estar disponibles para ser receptáculos de lo absurdo como camino de salvación; e inclusive de recuperación de la razón, aunque esto le cause vértigo a los caballeros de la fe.

Pero hay una cosa que me llena de pavor y me hace temblar hasta la médula, a saber, pensar que se pueda perder del todo la razón y con ella la finitud entera, cuyo agente de cambio es cabalmente la razón, y que en virtud del absurdo se recupere justamente esa misma finitud recién perdida (p. 48).

Aparentemente, el dualismo se supera. Pero se trata más bien de una subordinación que de una superación.

Pues el movimiento de la fe ha de hacerse constantemente en virtud del absurdo y sin perder por ello, cosa que no ha de olvidarse nunca, ya que es inseparable de tal movimiento, el mundo finito, sino conquistarlo de una manera total y plenaria (p. 50).

Esta conquista permite el paso de lo histórico a lo meta-histórico, de la ética a la religión, más como no se trata de un pasaje racional, que pueda calcularse, o donde el hombre “sea sujeto de su propia historia”, sino que se hace de la mano de lo absurdo, el tránsito se caracteriza por el sentimiento de la angustia de quien no tiene patria, ni lecho donde reposar su cabeza.

Pero, llegados a este punto cabe preguntarse, si la angustia ha de detenerse en el hombre, en la patria, o en el lecho o en el señorío sobre la finitud. Pues creemos que no. La angustia nunca ha de detenerse en su mostración permanente de la anti quedan vivos: que el milagro de la resurrección no llegará jamás.

Esto también puede categorizarse: su concepto es el de tragedia.

La muerte, la tragedia, la angustia: he aquí distintos conceptos y significaciones de estado a la intemperie-prisión en que se encuentra un singular que presiente al mundo y a las relaciones humanas como hostiles.

“En virtud del absurdo”, “la fuerza, del absurdo” son conceptualizaciones que separan tajantemente dos órdenes-prisión, a saber: lo relativo y lo absoluto, lo subjetivo y lo objetivo, lo total y lo fragmentado, lo explicable y lo inexplicable.

“El absurdo no pertenece a las diferencias que caen dentro del cuadro propio de la razón” (pág. 56).

El singular, que tiene conciencia de su estado a la intemperie, cae en la cuenta de la imposible de la existencia de una mediación entre ambos órdenes... lo único que puede salvarlo es el absurdo, captado por él gracias a la fe” (p. 66).

Fe llena de limitación, es decir fragmentada, sin fundamento objetivo, es decir subjetiva por inmanente, y por sobre la razón, es una fe absoluta, que “por la resignación dice adiós a todas las cosas” (pág. 68) y que propiamente por fe “las recibo y alcanzo todas” de manera prodigiosa, otra vez inexplicable, como el prodigio que le devolvió el hijo a Abraham, el obediente sacrificador-homicida: “una paradoja, en definitiva, que no puede explicarse por ningún razonamiento, ya que la fe comienza cabalmente donde termina los razonamientos” (pág. 76).

Digamos por ahora, a efectos de ir acercándonos a la resolución de esta peculiar dialéctica de la fe, que en consecuencia con lo que venimos exponiendo, la fe, el singular, el absoluto están sobre la razón, lo general, lo relativo.

“La fe, en efecto, es esa paradoja según la cual e individuo (léase singular) está por encima de lo general” (pág. 79).

Este “estar por encima” implica un cierto orden que en el pensamiento kierkegaardiano no podía durar en virtud de lo absurdo y lo irreductible.

Por eso “Abraham con su acto quebrantó lo general” (pág. 85) e hizo de su acto un asunto entre él y Dios, o, mejor dicho, un acto de cumplimiento del deber.

“El deber es justamente la expresión de la voluntad divina” (pág. 86) y Abraham debe a este trágico cumplimiento, su existencia, pues Dios parece pedir siempre sacrificios, aunque a veces protesten los profetas.

Es así que la Edad Media es la época en que Dios más sacrificios pidió, por eso la época moderna asesinó a ese dios, que no era más que un ídolo, un Moloch.

Pero he aquí, que lo reemplazó por otro dios, que no por casualidad tenía las mismas características que el anterior, es decir, era come-hombres, solo que ahora este dios era mucho más voraz.

b) Dios como sacrificador y la obediencia humana

Kierkegaard conocía a ese dios-ídolo encumbrado en su época, y aunque no descubrió (tapándose los ojos, es cierto) las causas sociales de semejante entronización, combatió contra él, en aras de recuperar a un dios absoluto, no contaminado por ninguna relación humana, aunque le costara un dios imposible y un hombre prisionero.

De aquí que el deber para con dios deba estar suspendido en un estadio superior al de la ética. ¿Pero puede el hombre a la intemperie-prisión superar la inmanencia que lo sujeta y limita y acceder realmente al dios-morada?

Si esta pregunta pudiera ser respondida la fe perdería su carácter paradójal en virtud de la mediación introducida.

Como Kierkegaard rehúye explícitamente esta solución, cae en la conclusión de lo inconcebible que resulta encontrar compañeros de viaje por el camino de la fe.

Dios es aquel que reclama un amor absoluto" (pág. 104) y se lo reclama a un singular, que por sobre todas las cosas, está solo. Amor absoluto es deber absoluto, es decir que el deber para con dios obliga en virtud del absurdo, "pero en modo alguno puede incitar al caballero de la fe a que deje de amar (pág. 105).

La contradicción insalvable, que suscita entre el pedido de dios, y el amor que lo une a Isaac, convierte al acto de Abraham en una ofrenda y a dios en el sacrificador; o para ser definitivamente contundente: dios es el único (por absoluto) que puede convertirse en sacrificador, en directo e inmediato sacrificador.

Ni el Estado, ni la Iglesia (por ser mediaciones) pueden arrogarse este derecho, es más, son demasiados los derechos que se han auto adjudicado y casi la mayoría de ellos no le ha corresponden, pues son propiedad del singular.

Justamente por esta relación casi directa (pero imposible) que se establece con dios, el “caballero de la fe” se diferencia del “héroe trágico”.

He aquí como los caracteriza Kierkegaard: “El héroe trágico, en cambio, renuncia a su deseo para cumplir con su deber. Para el caballero de la fe son también idénticos el deseo y el deber, pero se le exige que renuncie a ambos” (pág. 112).

Ahora bien, el mismo Jesús, ¿a qué clase de hombre pertenece? ¿Acaso no renunció a su deseo para cumplir con su deber, tal como lo expresó una vez crucificado?

El héroe trágico se debe absolutamente a su padre-autoridad-filicida, pero conserva intacto su yo-deseo, aunque renuncie a él en el último minuto. Su yo, es de alguna manera, su escudo o su fortaleza.

Pero el “caballero de la fe”, no conserva ni un ápice de integridad, anda desnudo y a la intemperie, y sin embargo no es libre.

“El héroe trágico realiza su empresa y halla reposo en lo general, pero el caballero de la fe está constantemente con la existencia en vilo” (pág. 112).

Dios es dueño del presente, más como un abismo lo separa del hombre, cabe preguntarse ¿a quién adora el singular? ¿Qué tipo de religión puede establecerse aquí si no es con la propia imagen?

¿Qué tipo de sacrificio es posible sino una automutilación?

Y justamente aquí aparece la religión en su verdadera función, que no es la religación, si no propiamente el sacrificio.

El sacrificio es en definitivas: automutilación. En primera instancia señala la imposibilidad de saber. Dicho en escala histórica, el destino es para cada singular, una posibilidad de ser.

Leemos en las “Migajas Filosóficas”: “Mi propia no-verdad solo yo puedo descubrirla, en efecto no es descubierta más que cuando soy yo el que la descubre; antes no está descubierta en modo alguno, aunque el mundo entero la haya sabido”.

Respecto de este texto, observa J. P. Sartre:

Lo que Kierkegaard pone de manifiesto es que la oposición del no saber al saber es la oposición de dos estructuras ontológicas. Lo subjetivo tiene que ser lo que es, es una realización singular de cada singularidad. (El universal singular, en Kierkegaard vivo, Alianza editorial, Madrid, 1968, pág. 22).

Hay una íntima conexión entre el saber y la historia, puesto que todo saber es saber de una actividad humana.

Más, si la actividad humana posible en Kierkegaard es la automutilación, al sacrificar el saber se sacrifica la historia y el no-saber es puesto en el único lugar donde puede vivir: en el singular.

El nombre del no-saber, es la fe. La fe no renuncia a la verdad, solo que en virtud del absurdo la verdad es imposible, lo que quiere decir que ni siquiera es provisional.

Este cristianismo negativo, se expresa con categorías de negación: si es Cristo su etiqueta dice “sufrimiento”, si es el hombre reza: “fracaso”. El saber es saber de muerte, y el no-saber, secreto, es decir, inmanencia, intemperie y prisión.

Después del pecado, el singular está solo, dios se ha retirado y con él la posibilidad del contacto con lo infinito.

No hay salida, más que elegir lo finito, la intemperie-prisión y la angustia es la interiorización de ese estado.

Lo finito se elige por ausencia de lo infinito, lo que quiere decir que la razón y su pretensión de saber (“seréis como dioses”) es el reemplazo de la fe perdida por el pecado.

Razón es fe perdida. Fe recuperada es razón sacrificada. “La regresión de lo significado al significante no puede ser objeto de ninguna intelección” (Sartre, op. cit., pág. 45).

Si llegara a ser objeto de alguna intelección, dios (el significante) se encargaría de expresar su “eterno no al mundo (K. Barth) que es lo mismo que decir que dios no es objeto ni de fe, ni de intelección, ni de nada.

Dice Ernst Bloch, refiriéndose al dúo Kierkegaard-Barth: “Dios no accede de ninguna otra manera, tampoco como Cristo, ni al hombre, ni al mundo, ni a la historia y tampoco en el momento presente; de forma más perceptible en éste, solo como impacto de arriba, como ‘juez del impacto’... en el mejor de los casos como punto de intersección” (Ateísmo en el cristianismo, Ed. Taurus, Madrid, pág. 50).

Ciertamente este dios negativo ya no devora a los hombres, sencillamente porque no los necesita, ni puede saberse si los ama.

Y, sin embargo, este dios pide sacrificios, no quiere a Isaac y lo reemplaza por un cordero, que será rechazado después como ofrenda, por boca de Amós.

Manda a su hijo, quien también por su voluntad es sacrificado hasta el fin: su nombre es Jesús.

Jesús-Dios, Jesús-Hombre: este quiere decir, sufrimiento y fracaso, intemperie y prisión, soledad y ocultamiento.

No fue Adán el primero en percibir esto, sino Abraham, que por eso bautizó al lugar del sacrificio con el nombre: “El Señor ve”.

Abraham como singular bajó del monte ciego para siempre, por eso guardió silencio ante Sara, que significa, aunque Kierkegaard lo diga en clave, que todo esfuerzo teórico es inútil.

Antes de sacrificar a Isaac, Abraham vio al cordero y detuvo la marcha de su cuchillo.

Bajó del monte sin ver. Es que dios le había pedido el sacrificio de su razón y esta vez no había enviado en reemplazo.

7.2 Nietzsche

a) Caracterización del Anti-Cristo

La realización de fines, sean divinos o humanos, exigen determinadas condiciones de posibilidad. En sociedades humanas invertidas, conflictivas, el problema de la religión paso a ser el problema de la relación religado a religante.

La imposibilidad de semejante articulación postuló la idea de sacrificio, sea en la conquista de la tierra prometida, la vida eterna, el conocimiento del mundo, el progreso.

Dios y el hombre, con sus fines específicos y antagónicos, no pueden realizarse juntos. He aquí el problema. De Hegel a Kierkegaard sin olvidar a los griegos y los medievales.

El humanismo racionalista, no renunció de todas maneras a la compatibilización de lo humano y lo divino, precisamente en Hegel se percibe la dificultad y el esfuerzo que supone esta armonía.

Pero en Nietzsche, el intento hegeliano queda paralizado y la solución kierkegaardiana guardada en el desván de la imbecilidad humana.

Aquí, en primera instancia se absolutiza el problema, se lo declara insoluble como solución. La vida de dios y del hombre no solo son incompatibles, sino que (y aquí viene lo grave y novedoso) tomadas por separado son declaradas como imposibles, como ilusorias y además por si esto fuera poco, perjudiciales para el desarrollo y expansión de los mejores hombres, los únicos posibles.

“No contento, sino mayor poderío; no paz en general sino guerra... Los débiles y los fracasados deben perecer; ésta es la primera proposición de nuestro amor a los hombres. Y hay que ayudarlos a perecer”. (pág. 22).

Se ha recordado y se recuerda a Nietzsche como el asesino de dios, más no podría ser recordado como “original” por esto, si no fuera porque el hombre junto con dios baja aquí a la tumba.

Dejémoslo aclarado desde el comienzo: la imposibilidad de solucionar el problema es ¡la solución del problema! Lo imposible se hipostasia para destrabar la

situación. ¡Pero a qué precio! Pero en Nietzsche, además, esto es la virtud, es decir, reconocer y realizar las consecuencias de esta solución.

Ya en el prólogo: “se debe ser superior a la humanidad por la fuerza, por el temple, por el desprecio...” (pág. 20).

La muerte de dios, la muerte del hombre y el nacimiento del superhombre, he aquí los anuncios nietzscheanos.

Dios y el hombre-rebaño se han tragado el sentido de la tierra, que es el sentido que el hombre mejor debe recuperar.

Y debe recuperar por la afirmación de la voluntad de poder, que se expresa con la divisa: “¡Yo quiero!” “¡yo conquisto!” y más aún “¡yo sacrifico!”

Os eximo de todo, de dios y del deber, pero, tenéis que aportar la prueba máxima de una acción noble. Pues aquí se abre el camino de los desalmados, ¡fijaos bien! La pugna por el poder, al final de la cual la horda será más horda y el tirano más tirano que nunca. ¡Nada de ligas secretas! Las consecuencias de vuestra doctrina causarán espantosos estragos y harán perecer a un sinnúmero de gentes. ¡Probemos una vez con la verdad! Tal vez la humanidad perezca en la prueba. ¡Qué le vamos a hacer! (Así habló Zaratustra).

Es decir, que el hombre-rebaño es la humanidad, y por tanto relativa, mortal, junto con la filosofía que la expresa: el racionalismo-iluminista-humanista y su religión: el cristianismo.

Se reivindica al hombre sobre la humanidad, a los instintos sobre la racionalidad, al “todo está permitido” por sobre la ética. Solo así puede imponerse el más fuerte, el hombre trascendente al bien y al mal.

Habíamos dicho que dios y el hombre-rebaño se habían tragado el sentido de la tierra; justamente este problema Nietzsche lo achaca al judeo-cristianismo.

En realidad, la línea de la involución histórica sería: judeo-cristianismo-racionalismo-revolución francesa-democracia-socialismo.¹²¹

¹²¹ Las consecuencias políticas de esta deducción fueron sacadas por Carl Schmidt en 1920. Ver: “El concepto de lo político”, Folios ediciones. Bs. As., 1984. Un excelente comentario a este pensador está en Franz Hinkelammert, “Democracia y Totalitarismo”, parte II, Cap. 2, DEI, San José de Costa Rica, 1987.

Siendo conscientes que estamos pegando un salto sobre la moral nietzscheana, veamos con algunos textos, la opinión de Nietzsche sobre la secuencia histórica que ha desencadenado la decadencia del hombre.

... los hebreos son el pueblo más fatal de la historia del mundo, con sus ulteriores efectos hicieron de tal manera falsa a la humanidad que aún hoy el cristiano puede tener sentimientos anti-judaicos sin comprender que él es la última consecuencia del judaísmo (pág. 44).

De aquí surgió, “el veneno de la doctrina de la igualdad de derechos para todos...” “Conceder la inmortalidad a cualquiera fue hasta ahora el mayor y más perverso atentado contra la humanidad noble” (pág. 68-69).

El racionalismo de la modernidad, con su humanismo, y sus intenciones utópicas tiene sus anclas (le guste o no) en el cristianismo.

A esto lo opone Nietzsche: “La ordenación de las castas, la ley suprema y dominante es solo la sanción de una ordenación natural, de una ley natural de primer orden, sobre la cual no tiene poder ningún arbitrio, ninguna idea moderna” (pág. 92, subrayado en el original).

Y para concluir, como no podía ser de otra manera, de las “ideas modernas” al socialismo y el anarquismo: “A quienes odio yo más entre la plebe moderna? A la plebe socialista, a los apóstoles de los Tschandala, que minan en el obrero el instinto, el goce, el sentimiento de contentarse con su propia existencia pequeña, que le hacen envidioso, que le enseñan la venganza... la injusticia no se encuentra nunca en la desigualdad de derechos; se encuentra en la existencia de derechos iguales... ¿Qué es lo malo? Pues ya lo he dicho: todo lo que nace de la debilidad, de envidia, de venganza. El anarquista y el cristiano tienen el mismo origen” (pág. 95).

7.3 Religión y liberación

a) Religión

Lo vigente tiene pretensiones de totalidad-totalizada. Suena en sus oídos el “seréis como dioses”. En tiempos de Jesús, el Imperio es la pretensión totalizadora de lo vigente; y el emperador, dios.

Pero si la tumba está vacía tres días después de la cruz, ya no hay totalidad que pueda fagocitar este anhelo. El anhelo de no morir ya más, su posibilidad concreta en la historia es la persona y la práctica de Jesús, esa es la noticia cristiana: la des totalización de la totalidad, eso es. De manera definitiva la realidad de la revolución cristiana trasciende la empiria de los opresores.

Esta empiria vigente, con pretensiones de totalidad, humana, demasiado humana comprueba aquí y allá, “imposibilidades en sí”. Por eso no puede entender lo de la tumba vacía. Cuando lo entiende persigue y manda matar a los cristianos, que son “un puñado de gente grosera y simple... enemigos de los ricos” según nos cuenta el filósofo del imperio romano, Celso.

Diecinueve siglos después, Federico Nietzsche opinará de igual modo.

Las imposibilidades en sí están quietas, pero no duermen. Se hay uno que ha resucitado y su noticia se ha extendido como un reguero de pólvora, se ha de vigilar que nadie lo intente otra vez. Y se decide volver a cerrar el sepulcro decretando la imposibilidad de volverlo a abrir.

Pero no viven los inquietos en dos mundos. No prefieren a Platón, pero sí a Moisés. La grávida María sabe que Dios está pronto para “derribar del trono a los poderosos”.

El inquieto Jesús no parece optar por descansar para siempre, aunque sea nuevo el sepulcro.

El cura Hidalgo, levanta un estandarte mestizo y cancela el padecimiento de los ociosos, que son ociosos por imposición.

La historia es de los que la trabajan.

b) Revolución

Toda la historia de la humanidad es el traslado (devenir) constante o inconstante, de un orden a otro. Su lenta maduración, destrucción, y nueva construcción.

La sociedad cristiana es factible desde hace casi 2.000 años, y sin embargo seguimos con el viejo y apolillado asunto de “te domino, me obedecés”, “tus mandas, yo obedezco” donde inclusive algunos llaman a esto “orden natural”.

Pero hay espacios anticipadores. Hacen madurar el Reino a base de inquietudes y rebeldías. La comunidad sabe de su ética provisional y de la dialéctica paciencia-combate.

Esta religión, con su ética terrena, es posible, si el hombre es en primer lugar, un ser sensible.

Se necesita ver, oír, tocar, gustar, el rostro del otro que sufre y que es pobre.

Pero no abstractamente. El otro sufre y es pobre porque es un oprimido. Y además no lo sabe, porque de antemano le han quitado el pizarrón y el pan cuando no podía defenderse.

La comunidad de hombres anticipadores es el lugar preparado de la revolución es aquello de “... el Reino de Dios está en medio de Uds.” (Lc 17, 21) (Esto dicho a los fariseos y señalando a los discípulos).

Es esencial a la comunidad tensar éticamente una cuerda que debe cortarse por lo más grueso, es decir, y contradiciendo la cotidianidad capitalista que corta las cuerdas por lo más fino, por la riqueza, por el poder.

Y sigue siendo una ética provisional (pero militante y práctica) porque de lo que se trata es de preparar y anticipar una tierra sin la muerte, donde los sufrimientos son consolados, donde nadie es excluido del banquete.

Las determinaciones de las clases sociales son negaciones de la libertad. Por la superación de las clases sociales es el criterio para participar del banquete. Entre el samaritano y el humillado hay comunidad. Hay anticipación utópica de igualdad, de abolición de lo “tuyo y lo mío”. En la parábola del samaritano hay una ética de ver una situación.

Pero en el banquete (Lc 14, 15-22) la ética desaparece porque la identificación entre los sujetos es total, es en la alegría.

En este punto (y filosóficamente dicho) religión significa tránsito de un estado de carencia a otro de abundancia, aquí en esta tierra, y mediado por una ética que ofrece la otra mejilla pero que es capaz de golpear cuando del hermano se trata, cuando es el prójimo el que recibe los golpes.

Lo geográfico y lo histórico nunca coinciden utópicamente. El aristocrático Platón y los que después platonizaron el Evangelio, para tornarlo inofensivo, claro está, apostaron a lo utópico geográficamente dicho. Igualdad sí, pero en el más allá. Este dualismo, tan solipsista a la larga, no solo no es evangélico, sino que es reaccionario y adormecedor.

Mas lo verdaderamente utópico, la única esperanza posible y racional, que está allí donde hay religión, es aquella que pone el lugar más lejano es aquel sitio donde justo hoy tenemos apoyados los pies. Solo así se comprende también eso de que el Reino está en medio de nosotros, aquí en nuestro suelo y en nuestra época, aquí próximo, más nunca de manera completa.

En este tiempo, el hijo del hombre prefiere quedarse en los humillados, ofendidos, agobiados y oprimidos, en fin, en aquellos donde la historia sigue en perdedora y sin embargo en donde quedan sucesos que religar, que revolucionar.

Esta permanencia, más acá del bien y del mal, es a favor del hombre, "lo que le hagas a uno de estos pequeños, a mí me lo hacéis".

Dice Bloch: "Y la figura del Hijo del hombre permanece en los pobres, que protestan con fuerza interiormente, y sobre todo exteriormente, en contra de todo lo de arriba, donde el hombre no aparece..." (Op.cit. pág. 150).

Esta protesta, tan juvenil, popular, arranca del fondo de la historia y de la periferia geográfica, para ser, aquí y ahora, el tiempo y el espacio de lo que no aguanta y ya revienta pletórica de alternativas.

8. Apostilas (exógenas) a Enrique Dussel: “ética comunitaria”¹²²

Enrique Puchet
Montevideo – Uruguay

“...las dos potencias de que depende la entereza y constancia de la obra: la que da de sí la centella elemental y la que preside la ejecución perfecta y madura”. José E. Rodó, *Montalvo* (1913).

Preliminar

No es bueno, en materia de ideas, que dejemos de formularnos, unos a otros, los intelectuales, los reparos que una lectura desapasionada provoca. Por lo mismo que a menudo decimos encontrarnos ante un re-comienzo, ante nuevas responsabilidades para el pensamiento o la teoría. es necesario cerciorarnos de la rectitud (adecuación) de nuestra propuesta, de la firmeza del terreno en que estamos parados.

De las circunstancias actuales se afirma — y no cuesta creerlo — que abocan a tareas inéditas en las cuales la inteligencia se ve Jamada a mostrarse eficaz, apta para incidir verdaderamente en los hechos. Se vuelve a aconsejar, como 40 años atrás, una filosofía “situada”, — en nuestro caso, al servicio del hombre latinoamericano, susceptible de esclarecer a éste en su problemática aquí-y-ahora. No solo una filosofía: también una *teología*, la cual, entendida como factor de liberación, no es ya un discurso sobre la eternidad (aunque el punto de vista de la eternidad tiene que serle consustancial) sino un modo peculiar, y peculiarmente exigente, de contemplar los asuntos del ser de carne y sangre que es el hombre en la historia. En esta categoría — la del hombre en la historia — se nos invita a centrar nuestras preocupaciones, - las tendríamos ya sólo por vivir en nuestro tiempo, — nuestra labor como pensadores de este momento y lugar.

Si del pensamiento se espera así — se exige — una incidencia real, tanto más urgente es la necesidad de ideas claras; si así se nos convoca a la acción, y a una acción que acabara abarcando el conjunto del “pueblo”, imprescindible es propiciar acuerdos libremente concertados, esto es, exentos de malentendidos. Tales rasgos — claridad y libre concordancia — sólo pueden alcanzarse a través de la discusión. Y ésta, a su vez, supone bases racionales, un franco objetar y replicar a las objeciones.

¹²² El título indica las limitaciones de nuestra tarea: la parte fundamental de *Ética comunitaria* (no disponemos de la edición española), y sobre ella, para ver de aclarar sus tesis, organizamos unas observaciones como escritas al margen, al correr de la lectura: unas apostillas.

Quienes se ven a sí mismos como intelectuales “comprometidos” no deberían dejarse arrebatar la causa de la racionalidad, que vuelve a ser pregonada con insistencia en estos tiempos de restauraciones.

Afirmamos coincidir en que es preciso aventar el mínimo rastro autoritarismo; es habitual celebrar que enormes bloques políticos e ideológicos hayan comenzado a autor revisarse con mayor o menor decisión, después de haber recibido — “desde fuera” — las críticas que generaciones de objetantes creyeron su deber dirigirles. Si tal cosa ocurre con instituciones hasta ahora poco permeables a la rectificación, si se da una apertura en campos tradicionalmente cerrados, — la salvación de los humanos, los intereses estatales, — tanto más ha de tener aquélla su lugar entre personas de trabajo intelectual, quienes, sin perjuicio de sus respectivas afiliaciones, cuando las hubiere, hablan regularmente en nombre del *bon sens* (Descartes) y solo procuran atraer a otros a sus razonados pareceres.

Debemos recuperar, o mantener vivos, los fueros de la argumentación pausada; apreciar los exámenes que se hacen, simplemente, en nombre de la deseable inteligibilidad, sin otro propósito que el de comprender y hacer comprender. No importa si el crítico accede al tema “desde el exterior”, como neófito que desea ponerse al corriente de un modo de pensar ‘con el que hasta ahora ha tenido una relación distante. Espíritus de formación *diferente* de la nuestra, críticos “exógenos” suelen mostrarnos lo que desde el interior se oculta. Pueden, inclusive, hacernos estimar más lúcidamente aquello mismo sobre lo que versa nuestra convicción; motivo por el cual muchos de nosotros optamos por mantenernos en contacto con la juventud estudiosa, todavía capaz de extrañezas espontáneas. Un verso romántico, creemos que hegeliano, asigna a los ateos la bienvenida función, para los creyentes, de orientarlos — no sustituirlos — hacia una fe más vigilante, más depurada.

Naturalmente, estas páginas no pretenderán debatir todas las cuestiones que quedan apuntadas. Lo anterior sólo aspira a proveer un trasfondo, una toma de posición acerca del terreno en que los reparos se sitúan. Se retendrán dos aspectos: — que el autor de estas líneas está en tren de apropiarse las tesis de la “teología de la liberación”, no proviene de sus filas; — que su supuesto más acendrado como argumentador es su confianza en las “luces”, marco de referencia que, si bien no está hoy de moda declarar, constituye sin embargo un presupuesto de cualquier línea argumental que aspire a ser entendida y compartida.

El título indica las limitaciones de nuestra tarea la parte fundamental de Ética comunitaria (no disponemos de la edición española), y sobre ella, para ver de aclarar sus tesis, organizamos unas observaciones como escritas al margen, al correr de la lectura: unas apostillas¹²³.

Queda entendido, pues, que nos presumimos de estar presentando toda una concepción rival de la dusseliana, inclusive porque una lectura parcial no es buena ocasión para ello. Y quede dicho, asimismo, que en las presentes circunstancias nuestras anotaciones tienen un destinatario preciso: amigos riograndenses entre quienes las afirmaciones de E. D. despiertan justificado interés.

1.1. Se puede empezar por encarar la situación, desafiante, de que D. nos proponga un “tratado teológico”. Esto crea algunas dificultades peculiares lires para el lector común, también para el adiestrado en análisis de ideas. ¿Habrà que entender las nociones que D. maneja en su sentido obvio para la aprehensión de un individuo culto de nuestro tiempo? ¿Deberán atribuirse, las posibles contradicciones, a la irrupción de una fuente no-natural que se *exceptúa* de los criterios humanos corrientes? Remitidos al texto bíblico, como es aquí frecuentísimo, ¿hemos de consultarlo con ojos de sujeto cualquiera; o será preciso renunciar a interpretarlos, ¿a pretexto de que se carece de fe? ¿Esconde la Biblia significados que escapan al no-creyente, por más esfuerzos que éste haga por aclararlos o traducirlos en equivalente “profanos”?

Cuestiones, éstas, que aluden a un gran tema de la cultura contemporánea, más relevante, quizás, en los medios latinoamericanos. A saber: el tema del diálogo, generalmente sentido como *necesario*, entre hombres de fe (adherentes de alguna iglesia) y personas ajenas a la certidumbre religiosa, Asunto importante porque, en Latinoamérica, es improbable que pueda prescindirse válidamente de ninguna de estas dos fuerzas: ni de la tradición republicana, “iluminista”, que proviene de la Independencia política; ni del subsuelo de formación cristiana que — lo sepamos o no — aflora en múltiples expresiones de relación cristiana que — lo sepamos o no — aflora en múltiples expresiones de relación interpersonal, no necesariamente vinculadas a una profesión de fe explícita (esto, sin contar la pura y simple practica de la religión). Verosímilmente, se nos tomará por eclécticos; pero no podemos dejar de pensar que, en nuestros países, el pasado, lo mismo que el presente, imponen la

¹²³ Define el diccionario: Nota que se pone en el margen de los libros para completar o interpretar el texto. De eso se trata aquí.

conciliación de la extendida perspectiva *socialista* (extendida, al menos, en las palabras) con la doble matriz de “ágape” y “ciudadanía” que nos viene de los Libertadores. Lo cual no puede suceder sin tensiones, sin encuentros y desencuentros; y ello obliga a contribuir a la mayor *claridad* de las respectivas posturas.

No se nos demandará que edifiquemos una metodología del diálogo (proyecto tal vez contradictorio en cuanto denotaría apriorismo, prevención). De momento, no podemos hacer otra cosa, con nuestro difundido autor, que *leerlo con naturalidad* (en general, creemos, están haciendo falta enfoques más “impresionistas”), Es decir: registrar los núcleos “fuertes” de significación; notar posibles inconsecuencias; destacar orientaciones *tendenciales*, polarizaciones en torno a ciertas tesis o, mejor, a ciertas *actitudes* que amenazan con ejercer dominio.

Impónense la prudencia, el andar cauteloso. En las letras filosóficas del Continente, el “dusselismo” entraña — no se olvide — un hecho ideológico inusitado, por lo menos para nuestras generaciones. Lo normal ha sido hasta ahora que los filósofos no hablaran como creyentes¹²⁴, O que los creyentes no filosofaran. ¿Habría que celebrar la simbiosis que ahora se anuncia? Temprano, demasiado temprano para dictar tan ardua sentencia.

1.2. Apelar a las Escrituras hebreo-cristianas (que cada vez son más encaradas, unitariamente, como hebreocristianas), es, en principio, un beneficio tangible. Sólo estímulo encuentra el intelectual aconfesional en el (demasiado infrecuente) contacto con el enérgico lenguaje de los autores bíblicos; y el provecho se verifica, desde luego, también en los casos en que la lectura se libra como un combate de aceptación y de rechazo: ¿cómo podría *aprovechar* si no *cuestionara*?

No es, pues, ningún defecto set en este sentido “tradicionalista” (págs. 12, 125; por comodidad citarnos según número de página y reintegramos los pasajes al español). El lector venido “de afuera” debe agradecer esta permanente referencia a las vivaces palabras del Antiguo y del Nuevo Testamento. (La presencia de lo bíblico en nuestra cultura ha sido mucho más constante de lo que suponemos: paradigmas hebreos recorren la vigorosa imagen del caudillismo rioplatense que D. F. Sarmiento dibujó en su “Facundo”).

¹²⁴ Un ejemplo: en Uruguay, un destacado intelectual de confesión católica, el profesor Juan Llambías de Azevedo (1907-72), gustaba de aclarar que él no era filósofo católico, sino “filósofo” y “católico”. En materia de ideas se hallaba influido por la Fenomenología.

Pero surgen, ya aquí, dudas e inquietudes acerca de la “vía dusseliana”.

1.2.1. Genera inquietud la tendencia a deslizarse a cierto tipo de *autoritarismo* (llamemos al diablo por su nombre), que, sin embargo, sería directamente *incompatible* con el conjunto de la postura dusseliana: abierta, inconformista, creativa. Al concluir esta Parte J, relativa a los Fundamentos, escribe:

Era necesario construir una buena base sobre la roca de la Sagrada Escritura, y no sólo sobre la arena de las ocurrencias (conjunturas) personales. Tenemos conciencia de ser tradicionales (p. 125).

Nos interesa subrayar que vemos en esto el peligro grave de reintroducir *la* versión “oficial” de los textos canónicos (¿era ingenuo suponer lo contrario?). Aceptable es que cada cual — Dussel incluido — busque abreviar en una fuente inspiradora (y la Biblia, indudablemente, lo es), y se proponga identificar el núcleo esencial que esa enseñanza contiene: es lo que todos hacemos cuando pretendemos *interpretar*. Pero, nadie puede estar seguro de que su punto de vista es el que discierne infaliblemente el contenido básico; ni de que, tal como a él Jo inspira, así debe ocurrir con sus prójimos. El margen de “ocurrencia personal” — hipótesis, riesgo — es indescartable. Digamos que, en español, hay dos palabras que tienen algo más que un parecido fonético: *conjetura*, *coyuntura*. Al interpretar, conjeturamos, y quedamos abiertos a la verificabilidad de lo que sostenemos; a la vez, reflejamos la coyuntura en que nos encontramos: hacemos una lectura “situada”, proponemos una visión aquí-y-ahora. La tarea del propio D. lo comprueba así. ¿Acaso la lectura bíblica de la “teología de la liberación” no deja percibir la circunstancia — la “coyuntura” — en que se origina y, con ello, su ostensible, deliberada diferencia con la utilización de los textos en las *Oraciones* de Bossuet o, más cerca de nosotros, en el medio neotomista al que perteneció — impulsándolo — León XIII? Un aporte será tanto más válido cuanto más se reconozca en su limitación, en su historicidad, colectiva e individual. Esto no obsta a la convicción, pero si impide decaer en dogmatismo invulnerable.

E, el autoritarismo, una hidra de mil cabezas. Reaparece, lozano, allí donde creíamos haberlo aniquilado. Quisiéramos que todo transcurriera “en nuestros propios términos”. Ya el mero hecho de recortar (identificar) un núcleo humano (señaladamente, *los pobres*) como merecedor de la más inobjetable redención, ya

sólo esto, arriesga convertirlo en *algo pasivo sobre lo cual obrar*. Fácilmente, el objeto de nuestro desvelo se trueca en eso: objeto destinado a *recibir* nuestra acción.

He aquí algunos modos de hablar que hacen sospechar un autoritarismo larvario:

— p. 54: la conducción por el “pastor” (el justo, el profeta) es lo que convierte a la multitud en “pueblo”; los “muchos”, excluidos del sistema, “son objeto especial /subrayado, nuestro/ del hombre bueno, santo...”;
 p. 59: la “metodología” del Reino es “la metodología inequívoca /nosotros subrayamos/ de la bondad, de la santidad, del bien...”;
 pp. 95, 98: (una sombra de manipulación, de “tomar las cosas desde el exterior”, se deja notar en estas formas expresivas:) en la comunidad eclesial, los pobres “son tratados como personas”; el pueblo debe “ser organizado, evangelizado” ...

Desde luego, D. afirma más de una vez que la Comunidad que se desprende del mensaje evangélico es “una asociación de hombres libres”, y tiene cuidado de prevenir contra elitismos y “vanguardias” (ver p. 100). Pero, entonces, hay derecho a suponer que su pensamiento a este respecto adolece de vacilación. Se halla como “sombreado” por una tendencia “directivista” (cf. la expresión “escuela de profetas”, en p. 102: en caso de corresponder a una realidad histórica, lo significativo es ahora su actualización). “Sombreado”, decimos, en un sentido análogo al que usaba Carlos Vaz Ferreira al observar, en su *Lógica viva* (1910), que existen propensiones al error que, sin estar configuradas como tales, “tiñen” el razonamiento de manera que hace sospechar un espíritu falseado. La urgencia por arrancar al pueblo de la moralidad en que yace explotado; la necesidad de sostenerse en la “nada” y el “no ser” (pp. 66, 67), contra las coerciones del Sistema, inclinan al teólogo de la liberación, lo advierta o no, a colocarse en el plano de la conducción, el *pastoreo* (véase, de nuevo, p. 54). Advertir sobre esta propensión, así sea desde la perspectiva de lector “exógeno”, puede contribuir a la maduración de una toma de posición que no parece haber alcanzado, todavía, sazón suficiente.

(La terminante suposición de que todo esto, en tanto que teológico, esconde un sentido inaccesible al “profano”, — un sentido perpetuamente otro respecto de la comprensión “natural” —, destruiría cualquier colaboración entre iguales y condenaría, a los “convencidos”, a un aislamiento parecidamente insuprimible.)

1.2.2. Enfrentados al empleo del texto bíblico, práctica que ya hemos estimado bienvenida, no hay que temer la expresión franca de las diferencias interpretativas:

como también hemos dicho, sólo con esta condición, la franqueza, se logran concordancias satisfactorias.

— Dos pasajes (*Eclesiástico*, 34:20-22; *Deut.*, 15:11) dan lugar en D. a exégesis que, por lo menos, hemos de declarar hiperbólicas.

Es muy dudoso, en el primer caso, que “privar de pan al pobre” sea traducible de otro modo que como despojo directo, defraudación, omisión de la retribución justa (justo salario): “Mata al prójimo quien le quita el sustento, /y derrama sangre quien priva de su salario al jornalero” (v. 22).

D., en cambio, vincula la denuncia con una acusación en regla contra el régimen económico *como tal*. Lo que nos parece una intrusión de la crítica socialista en un marco que no implica apartamiento del sistema tal como existe: despojar, es una iniquidad *en, el interior* de la sociedad dada.

En *Deuteronomio*, 5:11, el caso es más complejo y tiene mayores consecuencias. Léase, citando desde el versículo 7:

Si hubiera en medio de ti un necesitado, uno de tus hermanos, en una de las ciudades de la tierra que Yahvé, tu Dios, te da, no endurecerás tu corazón ni cerrarás la mano a tu hermano pobre... Puesto que nunca faltarán pobres en la tierra, por eso te digo: ‘Abre tu mano a tu hermano, al humillado y al pobre de tu tierra’.

Es evidente que esto acarrea — exige — solidaridad, pero no abolición del régimen en que hay (y habrá *siempre*: eso se lee) pobres y ricos. Y se sugiere que, a falta de la actitud solidaria, la ciudad de los hombres (como hábitat y como comunidad) no cumple su función de don del Creador a sus creaturas. Pero no se da a entender un trastorno radical. Medidas sociales tendientes a compensar al pobre, a aliviar su penuria en la “ciudad”, pueden conciliarse con la Ley hebraica, sin apuntar a destruir los límites de lo vigente.

D. hace intervenir una consideración en modo alguno evidente: afirma que aquí esté contenido un “realismo en Ja esperanza del Reino” (110); idea que no conseguimos conectar con el sentido obvio del lugar que comentamos. Más adelante, en pág. 116, el tema se reitera, sin ganar en fuerza persuasiva. Adviértase este efecto que D. debe juzgar indeseable: ligar la permanencia terrenal de la pobreza con la esperanza escatológica, es un recurso que expone a la clásica objeción (harto simplificadora) de que la religión, en su faena de ofrecer *sustitutos* ilusorios, cumple

el papel de “opio del pueblo”, es decir, de los pobres. — Es bien claro que E. D. *no* aprueba esta amenazadora derivación. Sin embargo, con su exégesis, se hace vulnerable al viejo argumento marxista.

— Sobre otro punto, en fin, las discrepancias aparecen más sutiles, pero encierran, quizás, disentiimientos, profundos. Confesamos no entender cómo el precepto “no robar”, — aludido en pp. 44, 67, — pasa mágicamente de “ley natural” a principio *ético* (por ende, ya no moral) a través de una hegeliana “negación de la negación”. Más simple es, en nuestro concepto, obedecer la clásica exigencia como requerimiento del universal derecho de Jos individuos a realizarse en el goce de sus bienes. Pero nos tememos que este enfoque, con su insistencia en valores de individualidad y universalidad, ha de encontrar escasa benevolencia en una cosmovisión como la dusseliana.

2.1. A decir verdad, el mayor reparo que es posible oponer al planteo de D. tiene que ver con sus vacilaciones acerca de la conexión entre el orden “natural” (la sociedad, la moral) y el orden de la “gracia” (comunidad; Reino más allá de las efectuaciones concretas).

Una pregunta que constantemente nos hacemos es si la noción de Comunidad posee suficiente *realismo* como para ejercer de veras una función crítica y suministrar una *orientación* de nuevas posibilidades de lo humano a partir de lo que, comprobadamente, es la vida de todos los días (digamos: en nuestros medios sudamericanos). Porque, si lo que se nos está ofreciendo es un modelo desconectado de lo existente, entonces, no quedará más que relegarlo al museo de las utopías no esclarecedoras, o reservarlo para naturalezas excepcionales que compondrían un plantel de egregios.

En torno a estas nociones y sospechas anda el lector que procura entender; que tiene, por qué no; una cierta dosis inicial de simpatía por la denuncia -- cierto que aquí excesivamente gruesa — del “desorden establecido” (E. Mounier).

Sucede que no parecen existir, en *Ética comunitaria*, definiciones precisas acerca de: continuidad o discontinuidad de Ética y Moral; factibilidad de una auténtica relación entre personas *tomando por base* las características del trato tal como se da, etc. La impresión dominante es que, recorridas las “Diez cuestiones fundamentales” de que por el momento tratamos, no se está pertrechado para el difícil trabajo (polifacético, urgente de insertar algo de lo “espiritual” en la esfera de lo dado, en la

trama de vinculaciones en que necesariamente nos hallamos metidos¹²⁵. Una ética “encarnada”, que se pretende el polo opuesto del idealismo, no puede rehuir la prueba de su capacidad para operar en lo vivo.

2.1.1. En abstracto — *demasiado* abstracto, tal vez —, el planteo es *dualista*: por un lado, “moral-y-social” dicen relación con este orden existente, con *este* modo de vincularse los hombres en el cual rigen la instrumentalización, el *usarse* unos a otros, la *des*-personalización; “ético-y-co-munitario”, por el contrario, refieren a lo deseable según las exigencias de la justicia (la primera de ellas: opción por los pobres), al vínculo interpersonal abierto y plenamente confinante, cara a cara (entre otros muchos lugares, véanse pp. 40-1). El primer plano es el “natural”, el “humano”; los valores de este orbe pertenecen al reino de la “carne”, del “pecado”. En tanto que, de acuerdo con el modelo evangélico, (más exactamente, la clásica imagen de *Praxis dos Apóstolos*, 2:42-47), la Ética remite a la “comunidad ejemplar (y, en este sentido utópica), primera, total”, que, para el presente teólogo de la liberación, “será siempre nuestro ideal y nuestro horizonte práctico” (p. 22). El “horizonte práctico” consiste, pues, en un género de vida en que todo es poseído en común y nadie de sobreponer a los demás: liquidación del servirse unos de otros, abandono de la afirmación de sí como móvil de la acción.

Por excitante que esta descripción sea, — y, ciertamente, la imagen neotestamentaria seduce con su sencillez conmovedora, — tenemos que hacernos algunas preguntas. Nos preguntamos: qué hay que pensar finalmente de los valores “naturales”; qué grado de apertura muestra el modelo de comunidad que, radicada en el medio religioso, reviste estilo *eclesial*; que especie de integración en los procesos históricos dicta al teólogo su utopía comunitaria.

2.1.2. Hay *incertidumbre* en cuanto a las potencialidades que D. está dispuesto a reconocerle a la esfera de lo “natural” o “mundano”.

Unas veces, no caben dudas de que lo humano, lo “social”, ajeno a la Gracia, se encuentra bajo el “Príncipe de este mundo”; ninguna evolución a partir de ahí puede evadirse del espacio del pecado. Se da, inclusive, una personificación del agente del

¹²⁵ Interrogándolo “desde dentro”, Sirio López Velasco ha formulado críticas a este pensamiento que, a lo que parece, no ha logrado aún su forma acabada, no obstante, los numerosos escritos en que el autor lo expone; ver Questionamientos ‘endógenos’ a filosofía de Henrique Dussel, en “Veritas” (PUCRS), n° 127, set./87. — Se notará que López V. concluye, p. 395, reclamando, en la mejor de las hipótesis, una rectificación del “liberacionismo” dusseliano que lo salve de las inconsecuencias que por ahora exhibe.

mal: “el pecado se organiza, tiene conciencia de sí, funciona como un sujeto: Satán, el ‘Poder’ del mal, el Maligno” (p. 36). El lector cree hallarse en presencia del tema medieval del *rechazo del mundo*. O, para referimos a la conciencia de nuestro tiempo: se nos hace presente el tópico que, entre otros, ha enfrentado Gabriel Marcel, sólo que — advirtámoslo — para darle una respuesta *decididamente opuesta* a cualquier especie de hostilidad hacia las “creaturas”. Son palabras suyas:

Mi convicción más íntima e inquebrantable, — y, si es herética, peor para la ortodoxia, — es que, digan lo que digan los espirituales y los doctores, Dios no quiere de ningún modo ser amado por nosotros contra lo creado, sino glorificado a través de lo creado y partiendo de ello. Por eso es que tantos libros de edificación me resultan intolerables. Ese Dios erigido contra lo creado y en cierto modo celoso de sus propias obras, no es para mí más que un ídolo. (*Être et Avoir* /1936/, p. 196-7)

(Importaba recoger, de paso, esta expresión de “socratismo cristiano”, hoy en exceso descuidada.)

Otras veces, en D., la naturaleza recupera sus derechos, no sin traer consigo un elemento de vacilación. Se nos hablara, entonces, de la “dignidad de la carne” (es el título del párrafo 6.3); de la realización por la ética de los derechos humanos “que pueden estar incluidos en la moral” (p. 89). *Moral*, no denota ya orden pecaminoso, sino virtualidad, promesa. La tesis es ciertamente más conciliadora, pero no queda clara su integración en el sistema.

Una oscilación del mismo tipo se observa en esta ambigüedad más concretamente referida a la actitud de la comunidad teológica respecto del socialismo como realización que está ocurriendo aquí y ahora:

— al menos un par de veces, no se dejan dudas del radicalismo de la ética en ruptura con *cualquier* forma existente: “seguir al Señor por la senda de la *nada* del sistema” (66); “el pueblo que entra en el desierto, en el no-ser. . .” (67); (la comunidad’ ética se establece) “a partir de la nada, sin antecedentes” (101);
— en otros lugares, inesperadamente, (ej.: págs. 89 y 107), una renacida sensatez inspira la aprobación dada a planes (se sobrentiende: socioeconómicos) que sean “realistas, racionales, factibles”¹²⁶, — lo que esté por cierto *muy lejos* de la “nada” y el “no-ser”, absolutistas, que registramos antes.

¹²⁶ Tenemos que admitir que, en nuestras tierras y en nuestro pasado, disponemos de formulaciones — inclusive remotas — que pueden ayudar útilmente a enfocar los asuntos de actualidad.

El siguiente podría ser el balance sobre este punto: El ético dusseliano no ha alcanzado bastante claridad sobre qué *ha de hacer* con la norma absoluta de que lo provee su formación teológica.

(Hagamos notar — aunque D. debe de haberlo pensado por su cuenta — que toda ruptura que instaure lo nuevo sin desarrollar lo preexistente una toma de posición definidamente anti-marxista. Todo el mundo tiene presente la tesis de Marx: los asalariados no tienen que proponerse nada diferente de aquello a que apuntan ya las condiciones de la producción capitalista, incluyendo desde luego la incapacidad de ésta para satisfacer niveles crecientes de aspiración difundidos en la sociedad.)

2.1.2.1. No es tampoco unívoco en lugar que D. le asigna al punto de vista cristiano en el interior de un proyecto de cambio radical (de hecho, solo se considera la alternativa socialista).

Por un lado, es para él imposible que lo teológico sea asimilado por un proceso histórico, cualquiera sea; tampoco, por lo tanto, por un proceso revolucionario de signo socialista (v. gr. el cubano). El párrafo 8.9 de *Ética comunitaria* lo dice expresamente: la comunidad de base cristiana viene, por así decirlo, “de otro horizonte” que la acción político social, se acoge a la perspectiva de lo Absoluto, “a la esperanza escatológica, a la fe en ser hijos de Dios y en la existencia del Reino...” (pp. 100-1). De ahí que sea *indeclinable* “la crítica ético-profética de las normas vigentes dominantes”. El teólogo de la liberación sabe que *toda* “ética” decae en “moral”, esto es, da origen a estructuras de dominación, de pecado (124); y, por eso, “el teólogo nunca podrá ser el ideólogo de ningún partido (así sea auténticamente revolucionario)”¹²⁷.

Así, el principio de una planificación democrática, “participativa”, aparece enunciado en Uruguay por un (cuasi oscuro) hombre de letras del siglo XIX, y la nitidez de la idea básica no deja nada que desear:

“La doctrina que he establecido más arriba concilia a mi modo de ver la dificultad, sin negar ciertos hechos a todas luces incuestionables; reconociendo la libertad en el individuo, y la posibilidad en la masa, bajando al palenque de la lucha, de reaccionar contra el mal, hasta donde sea humanamente posible, por el esfuerzo colectivo de la sociedad y mediante el concierto de las voluntades; traídas a un centro de acción común por los medios que es razonable y permitido tratándose de criaturas autónomas y libres” (A. Magariños-Cervantes, Violetas y ortigas; Montevideo, 1880).

Claro que se pudo ir más lejos. El problema es si los hombres y mujeres que efectivamente somos nos volveríamos capaces de asumir duraderamente una planeación que no parta del supuesto de que los ejecutores, como aquí se nos recuerda, quieren sentirse “criaturas autónomas y libres”.

¹²⁷ En general, en sus momentos afirmativos, el discurso dusseliano se muestra excesivamente seguro, de haber identificado, sin más, qué es “auténtico” y qué no lo es, qué es heroísmo “movido por los carismas” y qué no... Sin embargo, un pensamiento crítico debe entrañar la duda acerca de estas

Por otro lado, los sucesivos parágrafos 9.4 y 9.5 apuntan más bien en el sentido de deponer la exigencia absoluta. Leemos entonces, en este mismo contexto, que en la hora de “construir”, es preciso practicar, únicamente, “la crítica, posible, debida, necesaria” (p. 111). “Hay críticos y críticos”, escribe; sin que nuestro autor se plantee quién decide entre los reparos “debidos” y los “indebidos”.

Abruptamente, con sensatez anti anárquica, pero sin bastante coherencia, el teólogo se adapta al orden vigente. Su pensamiento adolece de imprecisión; y esto sale a luz — creemos nosotros — en la composición heteróclita de la frase que hasta aquí hemos reproducido parcialmente (pp. 110-11):

El teólogo nunca podrá ser el ideólogo de ningún partido (así sea auténticamente revolucionario), porque conservará siempre una reserva escatológica y profética que se manifestará como crítica (la crítica posible, debida, necesaria) a partir del ‘nuevo’ pobre que todo proceso revolucionario, inclusive el más justo, producirá inevitable y necesariamente.

Si uno quiere pensar, como se le pide, *todo* lo que esta frase encierra, se verá tironeado en sentidos contradictorios, como si se le exigiera aceptar la condición — dilacerada, inestable — de ciudadano de dos mundos.

2.2. Se sabe que colocarse bajo una exigencia absoluta, e invocar modelos históricos supremos, aboca a una grave cuestión práctica: cómo evitar que, de tal suerte, se esté definiendo un círculo *segregado* del mundo en torno, inaccesible a la incorporación de seres comunes y corrientes. El comunitarismo dusseliano, también en esto, parece titubear entre una apertura “a la moderna” y una adhesión “tradicional”.

Es verdad que el círculo eclesial es concebido como “una comunidad de servicio abierta al otro” (p. 59) y que, inclusive, se nos habla de “proyecto humano en general” (expresión no del todo congruente con un pensamiento que da muestras de desconfiar de la universalidad). Sin embargo, las condiciones para acceder a esta “asociación de hombres libres” resultan gravosas si hemos de juzgarlas, precisamente, con criterios de generalidad humana. Tendríamos que disponernos a un salto al vacío: “seguir al Señor por el camino de la *nada* del sistema” (p. 66, ya citado); precisaríamos recibir el “don gratuito” del bautismo; se nos invita a componer el reducido núcleo de los “santos de Jerusalén” (no olvidemos que exhortaciones

identificaciones, justamente porque la experiencia humana se lleva a cabo en medio de incertidumbres y rectificaciones.

igualmente enérgicas se las encuentra en biblistas acérrimos como los Testigos de Jehová), e, inclusive, a adherir a los “misterios” (p. 55) que toda cofradía comporta. Sería de mal gusto, por nuestra parte, hacer caudal de la esperanza escatológica que brumosamente alude a la “Esposa del Cordero degollado”, tema apocalíptico en su tono dramático y, tal vez, en su origen escriturario. En cambio, no es impertinente señalar que, con tales símbolos teñidos de irracionalidad, la agrupación de estilo comunitario se expone a quedar reservada a criaturas poseídas de fanatismo.

Interesa confrontar esta perspectiva con otra voz de fuente cristiana. Ha sido también G. Marcel quien ha reflexionado sobre el modo de asumir la condición de hombre de fe en el seno de una sociedad mayoritariamente secularizada. Su breve ensayo de 1943, “Situation périlleuse des valeurs éthiques” (publicado en *Homo viator*, 1944), merece ser releído en esta hora en que para todos es enojoso — pero, asimismo, indispensable — pensar con ecuanimidad. Escogemos allí este reflexivo pasaje que conviene asociar con el fragmento de *Être et Avoir* transcrito más arriba:

En modo alguno puede el cristiano mirarse como detentando, sea un poder, sea (incluso) un beneficio de que el no-creyente esté privado. Esto contiene uno de los aspectos más paradójales de su situación, porque, en otro sentido, es preciso que reconozca que una gracia le ha sido dispensada. Pero esto es verdad a condición de que esa gracia sea en él, no sólo irradiación, sino humildad. Desde el momento en que se envanece como de una posesión, la gracia misma cambia de naturaleza — casi diría que se vuelve maldición (op. cit., p. 222-23).

Incuestionablemente, esta autoconciencia menesterosa (en tal sentido, sin duda evangélica) suministra una base promisorio para el imprescindible diálogo de creyentes y no-creyentes; un encuentro al parecer tan difícil, que siempre necesita recomenzar.

3. Al poner en el centro de su meditación el tema de la “personificación” de las relaciones, en polémica expresa o tácita con las prácticas mediatizadoras que se observan a diario (o que, más radicalmente, forman parte del sistema social vigente), D. se hace eco de una inquietud que han elaborado muchos otros pensadores contemporáneos. Es sólo que la cuestión se plantea en él: de origen cristiano, como lo prueban figuras intelectualmente tan disimiles como Mounier y Marcel. Pero, aun al margen de la construcción doctrinaria, la protesta contra el desconocimiento de las

calidades personales es ya un asunto de dominio común. El disgusto por “ser usado”, por “ser tratado como objeto y no como sujeto”; el resentimiento -por la larga marginación implícito en el reclamo feminista; cierto rebrote del tópico marxista de la alienación tal como aparece en los vibrantes *Manuscritos de 1844*, — éstas y otras expresiones dejan ver el malestar del que el pensamiento filosófico (y religioso) se apropia.

Así lo hace D. en esta Parte 1 de *Ética comunitaria*. Pero, de nuevo, su respuesta, aunque elocuente, produce una inconfundible decepción: exalta por lo que contiene de opción humanista, de fil-antropía (¿quién no aprobaría el imperativo de tratar al Otro como fin en sí?); a la vez, *deprime* con su omisión de factores que, a nuestro entender, debió tomar en cuenta.

De omisiones se trata, en efecto. Nos parece que D. pasa por alto algunos aspectos — obvios, recurrentes en el trato interhumano — que su insistencia en la relación cara-a-cara le hace perder de vista. En el fondo, es una grave cuestión que no pretenderemos despachar en pocas palabras; un lenguaje demasiado decisorio es, precisamente, lo que censuramos en D.

Brevemente, se trataría de: *no considerar suficientemente* el elemento de universalidad, de im-personalidad, que la propia vinculación personal supone; (conectado con lo precedente,) *no hacer lugar* al rasgo de intelectualismo (término antipático) que va entretejido en todo nexo humano, tanto más si aspira a crecer en autenticidad, en franqueza; finalmente, *no tener en cuenta* hasta qué punto valorar al Otro en lo que él es pasa también por la afirmación de valores que el medio social acepta y exalta.

En todos estos puntos, nos tememos que D., como teólogo obsesionado por una instauración como de “golpe de Estado”, por la confianza en un Reino “a partir de la nada, sin antecedentes”, recaiga en una seria incompreensión del mundo y el hombre tal como existen; vale decir, ¡de ese fragmento de “naturaleza” que indudablemente somos y del que hay que obtener — qué duda cabe! — modos superiores de sociabilidad, de respeto por la común condición.

Avances que no pueden ser abruptos, saltos al vacío. Eso es lo que procuramos a cada paso, en los momentos en que nos sentimos actores de un obrar justificado, esto es, cuando nos cuestionamos acerca de *qué especie de trato* es digno de los hombres. La reflexión filosófica, y la teológica, deben proponerse elaborar, no obliterar, este sentimiento primordial.

9. Scientism in crisis good news for latin american philosophy

Ricardo D. Gomez
California State University
Los Angeles, USA

In his plenary address to the Eleventh InterAmerican Congress of Philosophy (Guadalajara, Mexico: November 1985), Richard Rorty presented a particular view of the development of Continental and Anglo Saxon philosophy in the 20th century, and¹²⁸ read that historical reconstruction as not grounding the possibility of a truly different and representative Latin American philosophy and as not allowing to infer any connection between philosophy and politics.

I will claim that (a) Rorty's view of the development of Western philosophy could be used, contrary to Rorty's own evaluation, for grounding the possibility of an original Latin American philosophy, and (b) Rorty arrives at a different conclusion from my own one because (i) he doubts that there is such a thing like cultural imperialism (and so there is no room for a philosophy mainly concerned with how to move out of it), and (ii) he wrongly concludes that from categorialism and holism follows the necessity of abandoning any attempt to deal, when doing philosophy, with the real world.

I

Let us first briefly sketch Rorty's own summary of the development of Western philosophy in this century.

(I) "At the beginning of the 20th century philosophy allied itself with the scientific culture. . . . Logic is the essence of philosophy."¹²⁹ This was taking place mainly in the Anglo-Saxon countries as a result of (a) the high status of science. and (b) the revolutionary developments in symbolic logic (Frege, Russell). This involved a reaction against both Aristotelianism and Idealism, and consequently against all forms of

¹²⁹ Richard Rorty, "From Logic to Language To Play," A Plenary Address to the Inter-American Congress; Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association, vol. 59, n5 (June 1986), pp. 741-753; p. 749.

essentialism and substantialism by dissolving substances into congeries of relations and by making essences be supernumerary for the purposes of scientific and philosophical accounts of reality. Analytic philosophy was the official and enduring embodiment of the above tendency, according to which philosophy should be reduced to the logical analysis of language.

(2) Around the 60's there was a change in attitude towards logic (as the instrument of philosophy) and language (as the subject matter whose logical analysis allegedly exhausted the scope of philosophical research): "analysis seem to be wrong word for what philosophers were doing. . . It makes it hard to think of "language" as the name of the special subject matter of philosophy."¹³⁰

(3) The move from (1) to (2) is a move towards the acceptance of categorical frameworks as playing a central role in the human description and explanation of the world. Rorty also correctly visualizes the Kantian flavor of the conceptual core of the change in the 60's although, contrary to Kant, now philosophers were aware that "the categories, the grand-plans for constructing such worlds, were not fixed by the nature of our faculties, but were susceptible of historical and cultural change."¹³¹ So the world is conceived as being constructively framed by our categorical framework (language is an unavoidable main component of it). In other words, there is no way to come to know the world, i.e., a world as it were not determined by the categorical framework.

(4) According to Rorty, the outcome of (2)-(3) is not only a break with analytic philosophy but also and-consistently a break with scientists. Now scientific theories are one among many sorts of frameworks; now science is no longer warranted the status of the unique and privileged view of the world that can only provide the true knowledge of it. I myself have emphasized elsewhere some years ago that new philosophy of science (Kuhn, Lakatos, Feyerabend) being generated after the 60's involved the rejection of scientism in so far as it rejected crucial notes of it, e.g. science as clearly demarcated from other types of activities, science as having a privileged epistemological status, science as having a distinctive method, science as value-free, and so forth. The scientific categorical frameworks involve at least metaphysical and

¹³⁰ Ibid., p. 750.

¹³¹ Ibid., p. 749.

value-laden presuppositions. Accordingly, the world being studied by science is actually the reflection of them.¹³²

(5) In spite of (1)-(4), Rorty now will claim that all the above development runs against the negative tendency of philosophy in our century “to become more national than in the past”, attempting to make philosophy “rather different on each side of each national border”;¹³³ all this is wrong, for Rorty, because allegedly philosophy should be “an interchange which has no limits, and no purpose, except those set by the free agreement of participants in a dialogue.”¹³⁴ Rorty's main point, according to him, is that the above sketched development contributes to overcome the harmful tendency to endorse assumedly parochial philosophies which pretend to enlighten us about a certain reality and aim at helping to overcome it.¹³⁵

The message for Latin American philosophy is obvious: the development of philosophy in the 20th century shows that there is no ground for a truly Latin American philosophy representing a particular approach to the definite sort of political reality that requires to be radically changed.

I disagree.

II

In fact, I agree with Rorty's developmental account as sketched in (1)-(4). But there is a non-sequitur from (4) to (5). One clear way of proving that is to show that actually (1)-(4), if adequately interpreted, will not lead to (5) but to its negation, i.e., to ground the possibility of a representative Latin American philosophy. Let us consider (1)-(4) one by one.

(1) Historically speaking, analytic philosophers in Latin America have been and continue to be among the ones who reject the existence of an original and representative Latin American philosophy in so far as if it were correctly understood

¹³² See, Ricardo J. Gomez, “Filosofos Modernos de la Ciencia,” *Critica* (Mexico), vol. 8, n33 (August 76), pp. 25-56. So, I must also agree with Rorty's claim that what is in crisis is “the idea of philosophy as a superstructure which by dealing with ‘logic’... would provide a permanent neutral matrix for inquiry, on which was indifferent between historical epochs.” Rorty. *op. cit.*, p. 751.

¹³³ Rorty, *op. cit.*, p. 747.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 748.

¹³⁵ “The sense of human languages and practices as the results of experimental self-creation rather than of an attempt to approximate to a fixed and ahistorical ideal—the position in which I am claiming the philosophy of our century culminates—makes it less plausible than ever to imagine that a particular theoretical discipline will rescue or redeem us.” (*Ibid.*, p. 753).

philosophy would be the mere analysis of language. But that logical analysis (the philosophical tool) is basically the same for all languages (it is even codified in universal systems like *Principia Mathematica*). Not only the tool is an invariant but also the subject matter, language, which no matter some regional differences, is governed by the same syntactical, semantical and pragmatical rules everywhere. So, to ever come analytic philosophy (as it had happened in this century) a good step forward (though not a sufficient one) towards removing one of the standard ways of arguing against the possibility of a truly Latin American philosophy.

(2) Therefore, that change which took place in the 60's moving away from analytic philosophy is not a step necessarily against the possibility of grounding a different particular philosophy. On the contrary.

(3) Mainly because, as I have said before, that move is towards the acceptance of categorical frameworks (involving, at least, metaphysical, and value-laden presuppositions) constituting the world which is the subject matter of our research.

So, why not to think that people in Latin America (or in any particular region of it) visualizes the world in terms of their own proper presuppositions. Why not to accept that through political and social compulsion a definite world has been imposed upon them, a world that they do not want, but a world which is attempted to be legitimized by masking the framework that constitutes it. Why not to think that a truly Latin American philosophy should primarily deal with the criticism of a world so constituted. That would be perfectly consistent with the development taking place in the 60's. Moreover, philosophy as always played a normative role reflecting the norms of a given culture. Then, philosophy as a critical activity about the framework of economical, political and social oppression should be useful for (a) making people aware of the existence and role of those frameworks, (b) guiding people's evaluation of them, and (c) contributing to identify what to radically change in them.

We must remember that a central claim of the new philosophy is that those frameworks are not all the same and are not unchangeable.

This makes us unable of talking of a single, categorically-free world. So, it makes sense to talk of different philosophies as conceptualizing from particular frameworks a different world, i.e. it makes sense to talk of a philosophy attempting to constitute a conceptual framework for overcoming a particular world, e.g. a social political reality of

oppression generated and legitimized through the imposition of another framework part of which is, not surprisingly, a philosophical structure claiming that a truly Latin American philosophy does not exist.

(4) I have emphasized elsewhere the necessity of also overcoming scientism as part of a philosophical framework for liberation.¹³⁶ It has been repeatedly stressed that an ideological conception of science (and scientism is the paradigmatic case of it) is one of the legitimizing factors of policies of imperialist oppression. Then, to demitify science as providing the unique true description and explanation of the world (i.e., to overcome scientism) is a progressive move towards liberation. Consequently, the overcoming of scientism instead of leading to a more cosmopolitan philosophy is instrumental to a philosophy conceived as a critical discussion of any framework in which scientism played a legitimizing role.

To sum up: (1)-(4) can be used, contrary to Rorty, to make sense of a well-grounded philosophy of liberation, that is, can be used not to ground (5) but its negation.

III

Why Rorty arrived at such a different conclusion?

(1)-(4) as stated by Rorty are true. So, what makes him to interpret them in such a way as to wrongly conclude (5)?

My conjecture is that, on the one hand, he is unable to acknowledge the existence of a different political reality, and, on the other hand, he endorses a very a debatable view of the relations between philosophy and politics.

There is not, on the one hand in Rorty's address, a single statement that would provide us with the slightest clue for being allowed to say that he acknowledge that Latin America is a dependent and oppressed area of the world. On the other hand, he explicitly claims that "philosophy, even though it is often inspired by politics should not be thought as a foundation for politics, nor as a weapon of politics."¹³⁷

¹³⁶ See my "Ideological Conception of Scientific Progress,' XXXIth Annual Meeting PCCLAS, Las Vegas, October 1985.

¹³⁷ Rorty. *op. cit.*, p. 752.

It is hard to argue against a view which is permeated by the denial of a crucial reality. Sometimes those disputes end without solution in a blind alley ("You say that there is something like that but I don't see it"). At least, Rorty explicitly acknowledges that there is not such a thing like cultural imperialism. It is hard for me not to infer that he is so implicitly denying the existence of political and economical imperialism.

Therefore, according to Rorty, there is no room for a philosophy primarily concerned with how to move out of all kinds of imperialism. For him, there is not a legitimizing framework of oppression and dependence; so, it makes no sense to talk about a critical discussion of it and of how to become liberated from it.

The situation is even worse because although Rorty would have admitted that reality of dependence and oppression, philosophy should not be concerned with it because "we should discard the last traces of the Marxist idea that a philosophical super science can tell the working classes their true situation."¹³⁸

Why is that so? Here is where Rorty makes his own evaluation of the development of Western philosophy to allegedly play a foundational role; that development, according to Rorty, has shown that the frameworks do not deal with the real world and that we, consequently, should be merely concerned with the mere interplay of the different frameworks without any concern with the real world.¹³⁹

However, as I have said before, that development does not grant such Rorty's claim: on the contrary, it shows that the constitutive roles of categorical frameworks emphasize that each community-culture deal with its world and that consequently there is room for a critical reflection of such a world in order to understand it and to be helpful for changing it, if that is what that criticism shows to be required. And, of course, this is completely independent of asking for a sort of a philosophical super science. In fact, no liberation philosopher in Latin America is looking for that.

¹³⁸ Ibid., p. 753.

¹³⁹ Ibid., p. 752: "My hope is that now, at the end of the century, we philosophers may be in a position to regain Hegel's sense of cultures as matching themselves against past and future cultures rather than against such extra human forces as God, the moral law or the real world." This is, to say the least, a funny way of reading Hegel, because, to say the least again, Hegel's view does not involve that those cultures and languages are not about a certain world.

On the contrary, they seem to be looking for something which is plainly consistent with some of the notes that Rorty himself ascribes to philosophy as an outcome of his view of its development in this century.

First, because Latin American liberation philosophers conceive themselves such philosophy, like Rorty, as overcoming both analytic philosophy and scientism.¹⁴⁰

Second, because both emphasize the role of constitutive frameworks (although they interpret them differently).

Finally, mainly because those frameworks and their operative modes are the result of a relevant interaction of theory and practice. That is Rorty's view, for example, about all linguistic frameworks which are conceived "as a variety of human behavior continuous with the rest of human beings attempts to cope with the world."¹⁴¹

Philosophy itself as coming out of praxis (rather than practice) is a shared basic view of the philosophy of Liberation:

"I call philosophy of liberation the strictly philosophical discourse that gives thematic priority to the praxis of the liberation of the oppressed."¹⁴²

This stresses that no matter the similarities, there is a crucial basic difference between any philosophy of the center even thought it could be the outcome of overcoming both analytic philosophy and scientism and a truly original Latin American philosophy.

Both conceive that philosophy always involves a framework for describing and explaining some X and the human account of it (as a philosophy of science, of law, of art, and so forth). But a philosophy of liberation is a philosophy from a certain framework: the framework defining the point of view of the oppressed. This can never be the framework of the standard philosophies of domination (because they, on the contrary,

¹⁴⁰ See, for example, Arturo Roig, "The Actual Funaction of Philosophy in Latin America," in *Latin American Philosophy in the Twentieth Century*, ed. by Forge J. E. Gracia (New York; Prometheus Books, 1986), pp. 247-260. This kind of philosophy that has been overcome already in both Europe and America continues to be taught by certain academic groups in Latin America. But we all know that "... philosophy of the center when simply repeated in the periphery becomes an obscurantist ideology." (Enrique Dussel, *Philosophy of Liberation*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1985; pp. 13-14). It is a fact that the centralideology enters through dominant minorities. That is a crucial strategy of cultural imperialism which, of course, goes han-in-han with political imperialism. This is exactly what Rorty's conceptual framework—a framework from the center—is unable to visualize.

¹⁴¹ Rorty, op. cit., p. 750.

¹⁴² E. Dussel, op. cit., p. 188.

legitimize the oppression). Rorty is a paramount example of that: his own philosophical framework makes him deny that there is even something like a framework of the oppressed.

Furthermore, that philosophy is the result of a praxis: the praxis of the liberation of the oppressed. It is then, from the start and by definition, political. It is the result of political praxis and of attempts to contribute to a radical change in the political reality, in so far as it is, by definition, of liberation. This could never have been Rorty's point of view because a philosophy which is not from the point of view of the oppressed cannot be visualized as dealing with the praxis of liberation. That allegedly rigorous isolation of philosophy from politics is nothing else than a crucial element in the ideological apparatus of domination (no matter whether one is not outspokenly conscious of it as it seems to be in Rorty's case).¹⁴³

Therefore, this different and novel Latin American philosophy has a special kind of novelty, a novelty which is not original and primarily philosophical; in fact, it is originally and primarily historical and political. Its novelty is the novelty of the framework and of the goal of it: it is the framework of the point of view of the oppressed and for the liberation of the oppressed.¹⁴⁴

Now we can have a better view of my criticism of Rorty's plenary address: The development of 20th century central philosophy does not ground the impossibility (nor even the oddity) of a truly original Latin American philosophy. On the contrary, it is

¹⁴³ So contrary to Rorty who claimed that "philosophy should try to express our political hopes rather than to grodd our political practices," Dussel would reply that it will be a part of the political armament for liberation: "philosophy is the weapon of the liberation of the oppressed" (Ibid., p. 189).

¹⁴⁴ For this reason, "in the philosophy of liberation the coherent, organic articulation of the philosopher with a historical subject (class, women's liberation movement, culturally oppressed people) is a decisive question" (Dussel, op. cit., p. 190). This is confirmed, for example, by some feminist accounts of science according to which the development of philosophy of science after the 60's (overcoming both analytic philosophy and scientism). grounds the possibility of talking of a feminist science, i.e., of a view of science from the feminist framework which according to feminist philosophers is also a framework of the oppressed. See, for example, E. Fox Keller. "Feminism and Science," *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 7, n3 (1982), pp. 589-602; E. Fee, "Critiques of Modern Science," in Ruth Bleier, ed. *Feminist Approaches to Science* (New York: Pergamon Press, 86), pp. 42-56, and Sandra Harding, *The Science Question in Feminism* (Ithaca-London: Cornell University Press. 1986) specially chapters 8-10. This explains why Dussel consistently closes his book claiming that "philosophy of liberation, as philosophy of the oppressed and from the oppressed, is not a task only for thinkers of the countries of the Third World. Philosophy of liberation can be exercised in all places and situations where there is oppression of person by person, class by class, racial minority by racial minority. Depending on the "space" where the discourse arises, diverse topics will be relevant. The themes can be different. but not the type of discourse, or its method or its essential categories (in our terminology, "but not the philosophical framework")." (op. cit., p. 195).

perfectly consistent with crucial claims of such philosophy, e.g., the necessity of overcoming positions like analytic philosophy and scientism as well as the unavoidable role of categorical frameworks.

However, it is crucial to stress that a philosophy of liberation, although consistent with such development does not need any kind of grounding from any philosophy of the center just because it is initially a rejection of any framework legitimizing any sort of domination.