

EL SUFRIMIENTO SE EXPERIENCIA DE “MUCHAS MANERAS” O ACERCA DE CÓMO PENSAR ANA-DIA-LÉCTICAMENTE LA LIBERACIÓN

Luciano Maddonni - Juan Matías Zielinski

Luciano Maddonni es licenciado en filosofía por la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y profesor en filosofía por el Centro de Estudios Salesiano de Buenos Aires (CESBA). Se desempeña como Profesor de *Filosofía de la Educación* en la Universidad Nacional de Hurlingham (UNAHUR) y Profesor Ajunto de *Filosofía Latinoamericana* (Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel). Es miembro del equipo del *Ciclo de Extensión Educación, Ética y Desarrollo* de la *Universidad del Salvador* (USal) y distintos grupos de investigación sobre filosofía latinoamericana y filosofía de la religión.

Juan Matías Zielinski es doctorando en Filosofía de la Universidad de Buenos Aires (FFyL). Magíster en *Filosofía, Religión y Cultura Contemporáneas* (UCC). Investigador Tesista de la Sección de Ética, Antropología Filosófica y Filosofía Intercultural “Prof. Carlos Astrada” (Directora: Dra. Alcira B. Bonilla), del Instituto de Filosofía “Dr. Alejandro Korn” (FFyL., U.B.A.) y becario interno doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Adscripto de “Ética” (FFyL., UBA) y Profesor Titular de *Filosofía Latinoamericana* (Facultades de Filosofía y Teología de San Miguel). Entre sus áreas de trabajo se encuentran: antropología filosófica, ética y religión en el *pensamiento judío contemporáneo*, filosofía intercultural y ética, política y teológica de la liberación.

INTRODUCCIÓN¹

En las primeras décadas del siglo XXI la situación de injusticia y de exclusión que sufren las grandes mayorías de los pueblos de la Tierra se ha agudizado drásticamente. En la actualidad, las condiciones, los mecanismos y las relaciones de opresión y dependencia se han complejizado de tal modo que exige revisar y reformular permanentemente los diagnósticos y los instrumentos de la crítica. Sin embargo, el fenómeno del sufrimiento de las víctimas, más allá de las modalidades históricas que éste adquiera, continúa interpelando y dando *que* y *qué* pensar. Más aún si, como aquí hacemos, se entiende el ejercicio filosófico como un compromiso teórico-práctico situado, tal como lo practicó desde su fundación el movimiento intelectual de la Filosofía de la Liberación². Frente al nuevo escenario epocal es menester preguntarse: ¿De qué manera la Filosofía de la Liberación podrá seguir respondiendo desde su propia perspectiva ante los retos actuales? ¿Cuenta este movimiento con un soporte teórico adecuado para enfrentar la complejidad del tiempo actual?

Asumiendo la heterogeneidad que caracterizó a este movimiento filosófico desde su fundación, entendemos que la *corriente anadialéctica* es la que mantiene, gracias a la especificidad y originalidad de su método, una gran vigencia ante el panorama actual. En el siguiente trabajo, justificaremos nuestra afirmación mostrando el modo mediante el cual el método que propone el mencionado subsector de la Filosofía de la Liberación posibilita que las corrientes más destacadas de la Filosofía Latinoamericana contemporánea puedan enlazarse y potenciarse mutuamente en un proyecto pluriversal de liberación mundial.

¹ Este artículo emerge como reflexión conclusiva del Seminario: “*Alteridad, diferencia y exterioridad en la filosofía latinoamericana contemporánea*”, Universidad Nacional de San Martín (Escuela de Humanidades), Carrera de Filosofía, segundo semestre de 2016. La coordinación estuvo a cargo del Dr. Marcelo González (CEL-UNSAM) y el equipo docente fue conformado por: Prof. Bárbara Aguer (UBA-CONICET), Prof. Daniela Godoy (UBA-UNSAM), Lic. Luciano Maddonni (USAL-UNAHUR) y Mg. Juan Matías Zielinski (UBA-CONICET).

² Algunas de las producciones recientes y más destacadas sobre el movimiento de la Filosofía de la Liberación son: Rubén GARCÍA CLARCK, “Filosofía de la liberación”, en: Horacio CERUTTI-GULDBERG (ed.), *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, Toluca, UAEM, 2000, 169-170; Juan Carlos SCANNONE, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida*, Vol. L (2009) 59-73; Carlos BEORLEGUI, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2010³ [2004]; Gustavo CRUZ, *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racionalizada*, Córdoba, EDUCC, 2009; Noemí SOLÍS BELLO ORTÍZ-Jorge ZÚÑIGA- María GALINDO-Miguel Ángel GONZÁLEZ MELCHOR, “La filosofía de la liberación”, en: DUSSEL, Enrique- Eduardo MENDIETA- Carmen BOHÓRQUEZ (eds), *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos*, Buenos Aires-México, Siglo XXI, 399-417; Héctor SAMOUR, “Las filosofías de la liberación”, en: Carlos BEORLEGUI-Raúl FORNET-BETANCOURT, *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*, Granada, Editorial Comares, 2014, 213-245; entre otras.

Para ello, tomaremos en cuenta las contribuciones de los dos más significativos autores de esta línea de investigación: Juan Carlos Scannone SJ y Enrique Dussel, integrantes ambos del núcleo fundador de la Filosofía de la Liberación en Argentina. El primero, junto con R. Kusch y C. Cullen, ha continuado sus reflexiones colaborando en un proyecto filosófico liberacionista de acento histórico-ético-cultural dando prioridad epistémica a la hermenéutica de los símbolos culturales, mientras que el segundo, a partir de una renovada interpretación de E. Levinas y K. Marx (entre otros), ha desarrollado categorías críticas, sobre todo, en el ámbito de las mediaciones prácticas de la ética, la política y la económica.

Sin embargo, y más allá de las profundas diferenciaciones que sería posible indicar entre ambos planteamientos, estos dos proyectos filosóficos tuvieron un soporte lógico-discursivo común: el *método ana-dia-léctico*. Este recurso metodológico ha sido mantenido por los dos autores a lo largo de toda su producción teórica hasta sus reflexiones actuales, sirviéndoles como “soporte rítmico” de sus formulaciones filosóficas³. El “ritmo lógico” de sus discursos filosóficos no significó meramente un “ordenamiento de proposiciones” sino, más radicalmente, una explicitación secuenciada de los momentos constituyentes de la historia humana en vías de liberación.

Por ello, y si como dijimos al comienzo, el método ana-dia-léctico tiene la capacidad de reunir analógicamente las principales contribuciones de la Filosofía Latinoamericana reciente -entendiendo por ellas a la filosofía intercultural, descolonial y de género- nos preguntamos: ¿En qué sentido el método anadialéctico puede efectivamente servir como enlace discursivo de tales formulaciones? Por los límites inherentes a esta presentación, no nos es posible realizar una descripción detenida de tales perspectivas. Sin embargo, sí podemos asumir como objetivo principal de este artículo la exposición del modo por el que

³ Desde comienzos de la década del setenta del siglo XX, tanto E. Dussel como J. C. Scannone vienen elaborando su propuesta metodológica en diálogo crítico con Hegel e inspirados en la comprensión tomista de la analogía. El método *ana-dia-léctico* estructura toda la producción filosófica de E. Dussel, sin embargo el desarrollo temático del mismo pertenece, sobre todo, al segundo momento de su “obra temprana” filosófica: las obras escritas desde 1969 hasta 1976 (primera formulación sistemática de su Filosofía de la Liberación). El autor argentino-mexicano expuso sistemáticamente las notas esenciales del método en las tres obras filosóficas más relevantes de este período: *Para una ética de la liberación latinoamericana* (Dussel, 2012a), publicada en 1973; *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (Dussel, 2012b), publicada en su versión definitiva en 1974 y; *Filosofía de la liberación* (Dussel, 2006), publicada en 1977. Actualmente, Dussel continúa empleando sustancialmente el mismo método, aplicándolo a nuevas situaciones y confrontándolo con otras propuestas críticas (Dussel, 2016). Por su parte, también desde sus primeros escritos filosóficos J. C. Scannone ha trabajado sobre la dialéctica propia de la analogía como método para la liberación (Scannone, 1972). Asimismo, en la actualidad el filósofo jesuita también mantiene las líneas fundamentales de dicho proceder, en diálogo con sus nuevos interlocutores y posicionamientos (Scannone, 2012).

dichas modulaciones críticas (interculturales, descoloniales y de género) pueden ser comprendidas, reunidas pero no confundidas, en el marco de una *filosofía anadialógica de la liberación* inspirada, en lo sustancial, por la fundamentación metodológica elaborada tanto por J.C. Scannone como por E. Dussel.

Para ello, en primer lugar (I) describiremos el “ritmo” desde el que interjuegan dinámicamente los diversos “momentos” del método anadialéctico. En segundo lugar (II), luego de bosquejar un indicativo panorama de las líneas de investigación más representativas del pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo, señalaremos cómo la corriente anadialéctica permite, gracias a su método, vincularlas discursivamente. Luego (III), analizaremos la contribución que puede realizar el método ana-dia-léctico a una política analógica de liberación de los pueblos, entendiéndola como la mediación práctico-transformadora por excelencia. Por último (IV), recapitularemos la hipótesis que nos guía, precisando también algunas oportunidades y desafíos que conlleva nuestra propuesta al ser enriquecida por los desarrollos de las demás corrientes aquí consideradas.

I. EL MÉTODO ANA-DIA-LÉCTICO EN LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Es sabido que desde su fundación la llamada Filosofía de la Liberación no ha sido un movimiento homogéneo (Beorlegui, 2010: 661-695; Cerutti-Guldberg, 2006: 302-472). Uno de los grandes temas de discusión de los primeros debates del movimiento y, al mismo tiempo, uno de los factores más relevantes para la clasificación interna del mismo ha sido la cuestión del “método” para la liberación (Arpini, 2013: 11-18). Así, H. Cerutti-Guldberg (Cerutti-Guldberg, 1989: 65-83) identifica cuatro corrientes, tomando como uno de los criterios de ordenamiento el método empleado: la corriente *ontologicista*, la corriente *analéctica*, la corriente *historicista* y la *problematizadora*⁴. La denominada corriente analéctica,

⁴ Con respecto a sus variantes internas, podría hablarse de una corriente caracterizada por un énfasis de tipo ético-cultural y de otra corriente que, en mayor o en menor grado, estaría orientada por el marxismo. Esta diferenciación se configura, básicamente, por el instrumental categorial que cada una emplea: mientras que la “ético-cultural” utiliza una mediación de tipo hermenéutica (de los *símbolos* contenidos en la *sabiduría popular*), la corriente orientada por el marxismo utiliza una mediación analítica de tipo económico-política. Dentro de la corriente “ético-cultural” se destacan los desarrollos teóricos de Rodolfo Kusch (1922-1979), de Carlos Cullen (1943-) y de Juan Carlos Scannone (1931-). En cuanto a la corriente “orientada por el marxismo”, su máximo exponente es Enrique Dussel (1934-) junto a Franz J. Hinkelammert (1931-). Otro autor sumamente relevante, de marcada influencia zubiriana, es Ignacio Ellacuría SJ. (1930-1989). La clasificación que toma como criterio de referencia el instrumental categorial o la mediación analítica utilizada fue realizada por Raúl Fornet-Betancourt (Fornet-Betancourt, 1988) y retomada por J.C. Scannone (Scannone, 2009b). Por otro

que nosotros nombraremos como *ana-dia-léctica*, se posiciona, a nuestro entender, por un lado como la corriente que más fiel se ha mantenido a las aspiraciones y pretensiones iniciales de la Filosofía de la Liberación y, por el otro, como la modalidad más apropiada para pensar aún hoy, frente al sufrimiento de tantas víctimas, la liberación. En ambos casos, es precisamente el método elaborado el que nos permite fundamentar nuestra posición.

Uno de los principales exponentes de la corriente ana-dia-léctica es, como se dijo, E. Dussel. En su “obra temprana” filosófica ha presentado una exposición sistemática del método propuesto. Para comenzar nuestra exposición temática, precisaremos indicativamente qué entiende Dussel por “método ana-dia-léctico”. Según el autor mendocino, el “punto de partida” de la reflexión filosófica debe comenzar por la descripción fenomenológica de la estructuración ontológica fundamental del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) cotidiano. Dicha configuración existencial es abordada desde una fundamentación dialéctica, es decir, como una vía de “doble paso”: desde los entes intramundanos al fundamento ontológico (método inductivo) y desde el fundamento ontológico hacia los entes intramundanos (método deductivo). La crisis del ingenuo “mundo de la vida” permite que el existente trascienda el mero ámbito óntico (primera forma de la trascendencia) para dirigirse inductivamente al fundamento (óntico/ontológico) y deductivamente del fundamento a las posibilidades ónticas (ontológico/óntico). Tal ruptura es dialéctica (confrontativa, contradictoria) frente a lo cotidiano (obvio y habitual).

El pensar filosófico ontológico se presenta, entonces, como la disposición dialéctico-discursiva que radica en la tematización del ser (explicitación del fundamento: comprensión del ser “estabilizada”) que es comprendido desde siempre, aunque implícitamente, en la vida cotidiana.

Esta caracterización abre tres niveles de análisis: a. *La comprensión existencial del ser*; b. *La interpretación existencial* y; c. *El pensar ontológico* en tanto que pensamiento metódico (dialéctico) del fundamento.

lado, contamos con la tan clásica como problemática clasificación realizada por Horacio Cerutti-Guldberg. El autor argentino-mexicano toma como criterio la relación con el “populismo”, que demarcaría las corrientes internas entre: populismo concreto; populismo abstracto; crítica historicista y; problematizadora (Cerutti-Guldberg, 1983) y, posteriormente, entre la corriente ontologicista (Kusch, entre otros), analéctica (Dussel y Scannone, entre otros), historicista (Roig, entre otros) y problematizadora (Santos, Cerutti-Guldberg, entre otros) (Cerutti-Guldberg, 1997). Por nuestra parte, consideramos que la propuesta por R. Fornet-Betancourt es la más adecuada. Sin embargo, valoramos de la clasificación que presenta H. Cerutti-Guldberg el haber indicado de modo preciso, aunque críticamente, que la nota distintiva de la producción de Dussel y de Scannone radica en la utilización del *método analéctico*.

Se parte, pues, de la comprensión existencial cotidiana (“en”), pasando por la interpretación existencial (“a través”) hacia la trascendencia del ámbito ontológico (primera modalidad del “más allá”; “trascendencia ontológica”). Tal dinamismo permite explicar el pasaje de un momento anterior a un momento posterior de la Totalidad -ya que ésta nunca estará del todo clausurada; nunca “absolutamente totalizada”-. Por tanto, el movimiento dialéctico propio de la “ontología negativa” (siempre inclausa; abierta) puede ser explicado por un abordaje hermenéutico-existencial desde donde todo ente es comprendido: el ser como Totalidad desde el horizonte del mundo.

Por ello, la ontología es dialéctica, ya que todo lo pensado en referencia al ser estará siempre marcado por la negatividad que le es inherente. Sin embargo, el ser siempre está comprendido existencialmente en el nivel de la facticidad cotidiana y dicha comprensión existencial “estabilizada” es, en todos los casos, política. Todo obrar humano intramundano (praxis) se fundamenta, en último término, en el ser como poder-ser histórico-político. Por ello, toda di-ferencia se ubica arquitectónicamente en este ámbito. De aquí que Dussel afirme que *“lo diferente es lo arrastrado desde la identidad, in-diferencia originaria o unidad hasta la dualidad. La di-ferencia supone la unidad: lo Mismo”* (Dussel, 2012a: 102).

Sin embargo, el Otro se revela como Alteridad separada, insumible de manera completa a la “lógica de la Totalidad”: no es meramente di-ferente, su Exterioridad revela Dis-tinción. El problema sería, entonces, el siguiente: ¿cómo es metodológicamente pensable un Tú sensible como Exterioridad sin que por ello se vea reducido a la comprensión de la Totalidad univocista o sea incontaminadamente descrito desde una excesiva equivocidad? La respuesta a este interrogante es hallada por Dussel y Scannone a través de una reinterpretación creativa de la doctrina de la analogía, según un ritmo dialéctico (Scannone, 1972). Esta renovada comprensión de la tradicional “figura” lógica funda el método ana-dia-léctico. Al interior de la Totalidad, la analogía permite comprender la “diferencia ontológica” y desde la “exterioridad antropológica” la “distinción metafísica” (Dussel, 2012a: 358). La analogía respecto de la “diferencia ontológica” explicita la relación analógica entre el ser y el ente, dado que el ser (que se comprende estabilizadamente: fundamento de la Totalidad) se predica diferencialmente (di-ferencia) de “muchas maneras” (Aristóteles).

Sin embargo, las predicaciones analógico-diferenciales del ser (di-ferencias) remiten todas ellas al fundamento (unidad o “analogado principal”). En suma, las posibilidades ónticas diferenciales son diferentes en tanto y en cuanto son predicadas del fundamento

ontológico que les da significación en la unidad (en la Totalidad de horizonte). En este sentido, las diferencias ónticas se mantienen, aunque de manera plural, bajo el dominio ontológico de “lo Mismo” (la Totalidad como horizonte de comprensión pretendidamente omniabarcante). Sin embargo, “*la mera analogía del ente termina por ser la negación de la historicidad*”, ya que el movimiento ontológico interno de la Totalidad es siempre un “*eterno retorno de lo Mismo*”. No obstante, el ser no sólo se predica de manera analógicamente diferentes sino que él mismo es aná-logo: Es la “dis-tinción meta-física” que irrumpe por la palabra analógica del Otro, y no la mera di-ferencia intra-sistémica (siempre negatividad), la que dinamiza la re-creación de la Totalidad (creación de una nueva Totalidad).

El punto de partida de la ana-dia-léctica es, por tanto, la afirmación positiva de la exterioridad dis-tintiva del Otro. La voz del Otro será, entonces, una novedad incomprendible desde la Totalidad e irreductible a una mera negación, pero no por ello absolutamente indeterminada. Porque esa novedad es “aná-loga”, ni puramente unívoca (predicación óntico-diferencial del ser idéntico de la Totalidad) ni puramente equívoca (autoexplicativa de sí misma sin ninguna relación -absoluta separación- con el horizonte de comprensión de la Totalidad), es posible hallar una “semejanza” que permite volver comprensible la novedad del otro, aunque siempre sea sólo en parte.

En definitiva, es a través del servicio liberador comunitario, en la construcción de un proyecto ontológico nuevo, que la palabra del Otro se tornará cada vez más “interpretable” por una dialéctica re-instaurada. Así, para esta postulación la filosofía primera se afirma como ético-política y no como ontología (Dussel, 2013: 197). El origen del sentido, el auténtico ámbito de fundación de lo real, no se encuentra en la comprensión -en el orden del Ser del sistema- sino en la interpelación de la exterioridad, del más allá del Sistema, que reclama una praxis ético-política de liberación. La exterioridad del Otro, punto de partida del método anadialéctico, se concreta privilegiadamente en la política (en sentido ético-metafísico), pues es la praxis y no la mera teoría la condición de posibilidad para la comprensión de la palabra analógica del Otro.

II. La predicación analógica del sufrimiento y la Filosofía Latinoamericana actual

Las variadas transformaciones mundiales de la década del '90 del siglo XX y los primeros decenios del XXI, suscitaron múltiples desafíos a las corrientes forjadas en el efervescente clima de los años '70 con el compromiso de pensar desde América Latina. La Filosofía Latinoamericana en sus diversas vertientes buscó enfrentar críticamente tales transformaciones para poder responder creativamente ante las nuevas exigencias epocales.

Por un lado, incrementó la participación en espacios interdisciplinarios cultivando una atención creciente por las exigencias, cuestiones y abordajes del propio campo y por las provenientes de las interacciones con otras modalidades, métodos y disciplinas. Así, una serie de corrientes filosóficas conformadas en los años '60 y '70 se renovaron críticamente promoviendo nuevas generaciones de pensadores con protagonismo académico, socio-político y cultural. Tal es el caso de la Filosofía de la Liberación y del feminismo filosófico latinoamericanos.

Por otro lado, se forjaron nuevas vertientes filosóficas con diversas articulaciones con las anteriores, entre las que destacan la filosofía intercultural y el pensamiento descolonial. Según estimamos, estas cuatro vertientes de la Filosofía Latinoamericana contemporánea son notoriamente representativas de las actuales dinámicas, conceptualidades, debates y prospectivas.

La *Filosofía de la Liberación* ha ajustado su crítica a los resortes filosófico-ontológicos dependencia y opresión, mostrando la vigencia y actualidad de su núcleo original forjado a inicios de la década de los años '70. Ha profundizado en las fuentes inspiradoras de su pensamiento, ha encontrado y dialogado con nuevos interlocutores, ha sofisticado algunos de sus presupuestos iniciales -muchos de ellos, todavía modernos- y ha replanteado, desde su óptica propia, cada uno de los clásicos temas de la filosofía, con el fin de renovar su posicionamiento ético-político para dar respuesta a los nuevos desafíos históricos como la exclusión estructural, la brecha entre ricos y pobres, la amenaza de una globalización uniformadora, la primacía del mercado sobre lo social, la amenaza ecológica, etc.

Asimismo, el *feminismo filosófico latinoamericano*, asumiendo crítica y geopolíticamente los estudios de género y la perspectiva feminista provenientes de otras latitudes, ha llamado la atención sobre el monólogo hegemónico masculino de la tradición filosófica, incluso de las distintas escuelas críticas, y ha denunciado la matriz patriarcal de la producción de conocimiento y de las prácticas sociales en general. De esta manera, propone la relectura desde la historia propia de los presupuestos y de las categorías de análisis de las corrientes

críticas que recuperan las voces de las mujeres enmudecidas e invisibilizadas por relaciones de género atravesadas por una configuración social de herencia colonial y por una organización productiva y política patriarcales.

Por su parte, la *filosofía descolonial* ha avanzado, en un intenso diálogo con distintas ciencias y corrientes europeas postestructuralistas, en una crítica directa a la modernidad occidental -en tanto proyecto civilizatorio de matriz constitutivamente colonial como su contraparte necesaria- y ha analizado sus mecanismos históricos, dinámicas internas y fundamentos conceptuales, sus consecuencias epistemológicas y sus concreciones políticas. Pero junto con la denuncia de la colonialidad del poder, del saber y del ser, ha insistido en la necesidad de un giro descolonizador, que consiste en la “desobediencia epistémica” o en el “desprendimiento” de las construcciones sustentadas en la epistemología moderna, esto es, en “cambiar los términos de la conversión y no sólo su contenido”, como inicio de un proyecto que quiebra la matriz colonial y restaura la humanidad de lo humano en todas las dimensiones de la existencia.

Finalmente, el movimiento de la *filosofía intercultural* ha puesto la atención sobre la diversidad cultural y sobre el entramado intercultural de las sociedades contemporáneas, criticando la negación del derecho a ser -transitar su propio tiempo y espacio- de las distintas configuraciones culturales. Además, ha denunciado el reduccionismo y la miopía monocultural de muchas corrientes críticas mundiales y latinoamericanas y se ha embarcado en el desafío de una completa transformación de la filosofía basada en la construcción de una universalidad plurilógica desde el diálogo intercultural del que surja un verdadero modelo alternativo de sociedad.

Según nuestra posición teórica, la criticidad de estas cuatro corrientes filosóficas latinoamericanas contemporáneas radica en que parten discursivamente (locativamente) de la negatividad del sufrimiento. El sufrimiento en la corporalidad vulnerable de las víctimas es la forma en que se vivencia la injusticia del sistema como “herida”. Con esta figura metafórica, nos estamos refiriendo a la marca punzante que, al modo de la huella (pues es invisible para el sistema vigente), refleja una agresión que niega, consciente o inconscientemente, el desarrollo de la vida carnal de un singular (subjetividad comunitaria) en tanto que efecto negativo de un sistema socio-funcional de dominación. Cada una de estas corrientes parte, con las “anteojeras” de su propio instrumental analítico-categorial y desde la problemática emergente que más le concierne, de un “tipo” de sufrimiento que deja una “huella” distintiva, a saber: “*Herida de opresión y exclusión*” (Filosofía de la

Liberación); “*Herida patriarcal*” (feminismo filosófico latinoamericano); “*Herida colonial*” (filosofía descolonial); y la “*Herida monocultural*” (filosofía intercultural).

Por ello, consideramos que la “herida de opresión y exclusión”, tematizada por la Filosofía de la Liberación en general y más precisamente por la corriente anadialéctica, logra subsumir analógicamente en su discursividad las otras tres heridas a partir del “ritmo” de su método propio. El método ana-dia-lectico, tal como lo describimos más arriba, permite enlazar las otras corrientes respetando su distinción pero, al mismo tiempo, asemejándolas. Para ello, deben tenerse en cuenta al menos tres consideraciones:

a) En primer lugar, por la asunción de la analogía, podríamos afirmar que el analogado principal o aquello de lo que se predica analógicamente en cada una de las heridas arriba mencionadas radica en una experiencia, aunque experienciada de muchas maneras, inherente al ser humano carnal y vulnerable: *el sufrimiento como negación de la vida humana*.

b) En segundo término, desde el método ana-dia-léctico se advierte la necesidad de no partir exclusivamente de la negatividad del sufrimiento que se pretende negar (negación de la negación) sino también de la afirmación positiva de una exterioridad (de aquí, *ana-dialéctica*), más allá del ser del sistema pero también analógica, como instancia crítica que cuestione éticamente toda totalización posible. Sin esta primera afirmación, la dialéctica puramente negativa no logra romper con el fundamento del sistema ya que puede cerrarse a la novedad histórica futura (proceso de “totalización”). Sin embargo, con esta afirmación originaria no se trata de anular la negatividad (de aquí *ana-dia-léctica*) sino de recomprenderla desde dicha afirmación. Pues, no es sólo una negación a nivel categorial del modo abstractivo-predicativo de significar (como en la analogía tomista), sino también una “negación alterativa” que niega la posibilidad de reducir la alteridad ética del otro a un saber previo y, a su vez, una negación del mal histórico generado por la totalización de los sistemas de dominación que producen víctimas (Scannone, 2012).

c) Por último, la Filosofía ana-dia-léctica de la Liberación tras la afirmación primera de la exterioridad y, desde ella, la negación de la negación, emprende el “proceso dialéctico” de construcción de una nueva Totalidad positiva (y de aquí *anadia-léctica*), imposible de ser motorizada por la lógica interna del sistema. La palabra de la exterioridad, epifanía más allá que el Ser de la ontología vigente, lanza una interpelación práctica que cuestiona éticamente el sistema dominante generador de víctimas. Esta revelación es “eficaz”, es decir, se trata de una exposición que, más allá del logos griego y de la dicotomía moderna entre teoría y praxis, exige una respuesta política concreta. Para esta corriente, la praxis es primeramente

una praxis ético-política de transformación liberadora. Este tercer momento del método es el “desde dónde” se pueden trascender (atravesar, ir más allá) las relaciones de opresión, el sistema de injusticia y de exclusión, y la racionalidad que las fundamenta.

III. Campo político, analogía y liberación: Los frentes y los actores de transformación

Como afirmamos previamente, la “herida de opresión y exclusión” posee la capacidad de subsumir analógicamente en su discursividad las otras tres heridas, alcanzando su punto cúlmine en la formulación de una política ana-dia-lógica de liberación (considerada por esta corriente como filosofía primera). Por tanto, el método ana-dia-léctico nos permite reflexionar en el campo político sobre el modo en que las distintas reivindicaciones sociales (que tienen su “lugar de emergencia” en las “cuatro heridas” referidas) pueden reunirse en un *hegemon analógico* (Dussel, 2006b: 88).

La negación de la vida implica la negatividad de las necesidades humanas en alguna dimensión de la materialidad que la constituye (en lo que respecta a los niveles físico-biológico, histórico-cultural, ético-estético y místico-espiritual desde relaciones comunitarias ontológicamente constituyentes). Cada modalidad de la negatividad (los “múltiples” modos en los que se experimenta el sufrimiento) exige una demanda reivindicativa particular. Por ello, en este marco metodológico-categorial, el sufrimiento como negatividad padecida por la carnalidad viviente humana deviene analogado principal. Siguiendo las anotaciones precedentes, podríamos afirmar que si bien el sufrimiento se predica (porque se experimenta) de manera analógicamente diferentes (en la Totalidad de lo comprendido), a su vez, cada sufrimiento subjetivo-comunitario particular conlleva una potencia distintiva (desde la Exterioridad del sistema, creación del nuevo orden desde un sufrimiento incomprensible -pero no inexistente- para la “lógica de la Totalidad”).

El presupuesto básico de la política ana-dia-léctica de la liberación es que el único modo posible (bueno -verdad práctica-; válido -validez moral-; y viable -factibilidad-) para reducir el sufrimiento de las víctimas (padecientes de los efectos negativos de un sistema socio-funcional estructuralmente malo, es decir, injusto) es la acción transformadora en el campo político (praxis política de liberación). La fuente (*potentia*) del poder político, como ontología positiva del poder, reside en la *voluntad-de-vida* de las víctimas (“legítimos” oprimidos, excluidos por la diferencia sub-ontológica y “justificados” en su padecimiento por la ideología sexista, monocultural, racista y capitalista). La voluntad-de-vida, si no crece

por el consenso racional de las víctimas, puede devenir en *im-potencia*. La voluntad-de-vida-común es fruto del ejercicio comunitario de la “razón práctico-discursiva”. Así, este consenso es, en último término, consenso del pueblo. En esta perspectiva, “pueblo” es la categoría política que unifica analógicamente la mayoría de las demandas reivindicativas particulares:

“Por mutua información, diálogo, traducción de sus propuestas, praxis militante compartida, lentamente se va constituyendo un hegemon analógico (...) proceso de incorporación analógica, guardando la distinción propia de cada movimiento (...) que incluye a todas las reivindicaciones de alguna manera, aunque pueda (...) haber algunas que guardan prioridad.” (Dussel, 2006b: 88).

Así, el “pueblo” se constituye en el actor político determinante (ya no concebido como un “sujeto histórico” sustancial fetichizado) cuando logra posicionarse en el campo político como *hegemon analógico*, o sea, cuando puede reunir prácticamente la mayoría de las reivindicaciones particulares. Tales demandas son distintos “frentes de liberación” (por ejemplo, el feminista, el antirracista o el anticapitalista) que exigen una participación política distintiva (no diferencial) en diversos campos prácticos (como el económico, el cultural, el político o el ecológico, entre otros). Tal fenómeno nos permite reflexionar sobre el “paso”, como subsunción o transubstanciación, del principio ético general (el deber de desarrollar, producir y reproducir la vida humana en comunidad -analogado principal-) a los principios normativos inherentes a cada campo práctico particular (con su respectivo lenguaje, instituciones y configuración de status).

Ahora bien, este marco categorial hace posible que analicemos con más precisión la función política de cada una de las postulaciones filosóficas referenciadas al comienzo (de género, intercultural y descolonial). Cada uno de estos discursos se constituyen como filosofías que objetivan varios elementos concurrentes: a) un “mundo de la vida” desde el que comprenden lo real social; b) un conjunto de demandas insatisfechas que reivindican, de una u otra manera, políticamente; c) formulan un discurso estrictamente filosófico, como objetivación de los dos elementos anteriores, que intenta describir o explicar el origen, el desarrollo y los efectos intencionales y no-intencionales de las diferentes modalidades que asume la negatividad humana (sufrimiento reflejado en “heridas”) para transformar la realidad histórica de victimación (disminución del sufrimiento; momento normativo). Los “acentos” epistémicos de cada una de las perspectivas abordadas responden, en mayor o en menor medida, a estos tres elementos concurrentes.

IV. CONCLUSIÓN Y DESAFÍOS

A lo largo de este trabajo hemos sostenido que la corriente anadialéctica de la Filosofía de la Liberación puede enlazar y potenciar las actuales formulaciones filosóficas interculturales, descoloniales y de género, pues con el ritmo de su método logra subsumir analógicamente en su discursividad las críticas y las reivindicaciones de estas nuevas corrientes que han surgido en el panorama filosófico latinoamericano contemporáneo. Por ello, se nos presenta como la corriente de pensamiento más adecuada para pensar filosóficamente los heterogéneos procesos de liberación.

En primer lugar, hablamos de *enlace*, pues como vimos gracias a su interpretación de la analogía, la anadialéctica indica la semejanza en la distinción, proponiendo en este caso como “analogado principal” de las distintas corrientes el sufrimiento humano como negación de la vida. De este modo, halla un espacio de encuentro entre las distintas denuncias y los múltiples colectivos de reivindicación. Así, posibilita el diálogo entre las diversas corrientes de la Filosofía Latinoamericana para poder debatir sobre cuestiones controversiales (como el lugar del Estado y sus posibilidades reales de transformación, la interpretación de los procesos políticos regionales, etc.) en busca de una mayor efectividad en la respuesta a los nuevos desafíos históricos y en la construcción de un proyecto pluriversal de liberación mundial.

Pero también hablamos de *potenciar sus proyectos*, dado que con su método la corriente anadialéctica los resguarda de no encerrarse en la negatividad denunciada y les permite que su fuerza crítica no se acabe en la mera negación de la injusticia, la colonialidad o la invisibilización, sino que, anteponiendo una afirmación primera, interpela a abrirse a la novedad de la exterioridad que trasciende la mera relación dialéctica inaugurando un nuevo orden alternativo. De este modo, las potencia alcanzando lo que estimamos es uno de los mayores beneficios de tal subsunción analógica, a saber, la adquisición de mayor fuerza de transformación política. En este último campo, la originalidad de la política analéctica de la liberación, especialmente en los desarrollos de E. Dussel, radica en que propone la subsunción analógica de estas corrientes (como críticas filosóficas -fenomenológicas, hermenéuticas o éticas- contextualizadas en “mundos de la vida” concretos); en el plano de la factibilidad estratégica del campo político como reivindicaciones particulares atravesadas por los campos de la esfera material, formal y de factibilidad; y postulando al pueblo como el “bloque social de los oprimidos” entendido éste como el dispositivo en el que se condensa contingentemente el *hegemón analógico*.

Antes de concluir, dejaremos indicado de modo programático un desafío complementario y necesario para nuestra propuesta. Luego de señalar cómo se podrían potenciar las distintas corrientes gracias al método anadialéctico, es necesario pensar las oportunidades que abren las nuevas corrientes a la Filosofía anadialéctica de la Liberación. Recomprensadas anadialécticamente, es posible constatar que dichas corrientes avanzan sobre distintas experiencias y dimensiones de la opresión y de la exclusión acentuando cada una en una situación particular de negatividad y puntualizando en actores políticos concretos. Lejos de ser una mera concreción, asumir estos nuevos avances exige a nuestra corriente actualizar y renovar algunas de sus características fundacionales propias, que en muchos casos ya ha comenzado (Dussel, 2016; Scannone, 2009).

Estimamos que, gracias a estas nuevas corrientes, la Filosofía de la Liberación está desafiada a precisar su descripción e interpretación del cuadro socio-histórico sobre el que construye su filosofía crítica, reconociendo diversas tramas y formas particulares que adquirieron las prácticas, los discursos y las dinámicas opresoras. Asimismo, los avances en las diferentes corrientes le exigen no olvidar la distinción y las peculiaridades de los distintos grupos excluidos ni disolverlas rápidamente en una semejanza analógica que puede ser, si no revisa constantemente sus presupuestos, excluyente e ideológica pese a sus propias pretensiones. Así, reafirma su vocación de ser un método siempre abierto, en constante movimiento, dejándose interpelar por la exterioridad del excluido.

Por último, creemos también que está llamada a actualizar su diálogo con las disciplinas humanas y sociales, para iluminar mutuamente la búsqueda y la construcción de nuevas teorías e instituciones (económicas, políticas, culturales, jurídicas, etc.) más justas. En esta misma línea, urge seguir creciendo en la conciencia de que no se logra un sistema alternativo más justo si no es mediante el fruto de un auténtico diálogo intercultural. Para ello, deberá “abrirse” a nuevos interlocutores y propiciar un diálogo fecundo entre tradiciones filosóficas y culturales críticas que expresen la “anchura intensiva” del mundo periférico.

Bibliografía

- ✍ ARPINI, Adriana, “Tres cuestiones definitorias en los debates de la Filosofía Latinoamericana de la liberación”, *Algarrobo. Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos* (2013)
- ✍ BEORLEGUI, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2010³ [2004]
- ✍ CERUTTI-GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de cultura Económica, 2006 [1983].
- _____ “Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana”, *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* 15 (1989) 65-83.
- ✍ DUSSEL, Enrique, “El método analéctico y la filosofía latinoamericana”, en: AA.VV., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonum, 1973, 118-137.
- _____ *Filosofía de la liberación* (facsimilar, 1976), Buenos Aires, Editorial Docencia, 2013.
- _____ *Filosofía de la liberación*, México, FCE, 2006 [1977].
- _____ *20 Tesis de política*, México, Siglo XXI / CREFAL, 2006b.
- _____ *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Docencia 2012a [1973.]
- _____ *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Buenos Aires, Docencia, 2012 b [1974].
- _____ *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, Buenos Aires, Akal, 2016.
- ✍ CRUZ, Gustavo, *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racionalizada*, Córdoba, EDUCC, 2009.
- ✍ FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfurt: Materialis Verlag, 1988.
- ✍ GARCÍA CLARCK, Rubén, “Filosofía de la liberación”, en: CERUTTI-GULDBERG, Horacio, *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*, Toluca, UAEM, 2000, 169-170.
- ✍ SAMOUR, Héctor, “Las filosofías de la liberación”, en: BEORLEGUI, Carlos-Raúl FORNET-BETANCOURT, *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*, Granada, Editorial Comares, 2014, 213-245.
- ✍ SCANNONE, Juan Carlos, “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, *Stromata* 28 (1972) 107-160.
- _____ *Discernimiento histórico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona, Anthropos, 2009.
- _____ “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, *Teología y Vida* Vol. L, (2009b) 59-73.
- _____ “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, *Stromata* 68 (2012) 33-56.
- ✍ SOLÍS BELLO ORTÍZ, Noemí-Jorge ZÚÑIGA- María GALINDO-Miguel Ángel GONZÁLEZ MELCHOR, “La filosofía de la liberación”, en: DUSSEL, Enrique- Eduardo MENDIETA- Carmen BOHÓRQUEZ (eds), *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y “latino” [1300-2000]. Historia, corrientes, temas, filósofos*, Buenos Aires-México, Siglo XXI, 399-417.