

Guillermo Recanati (2019). *Ética, política y religión en el pensamiento de Enrique Dussel*. Río Cuarto: Ediciones del ICALA. 419 págs., ISBN 978-987-1318-42-1

Edición digital de la misma obra editada en 2018, disponible en:
<https://www.icala.org.ar/publicaciones/Libros-EdICALA/Recanati-2019-%C3%89tica-pol%C3%ADtica-y-religi%C3%B3n.pdf>

**(por Carlos Asselborn, Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, Argentina -
casselborn@yahoo.com.ar)**

Cuando la “filosofía es fundamentalmente política”

Yo he dicho: la originalidad de la revolución nicaragüense entre todas las revoluciones poscapitalistas del siglo XX es que es la primera que tomó en consideración especial y no dogmática el hecho de la religión. Porque en otras revoluciones hay aspectos que podrían coincidir, pero el haber tomado honestamente a la religión —como en aquella famosa declaración del Frente Sandinista sobre la religión de octubre de 1980— como un posible motivo de compromiso revolucionario y de servicio al pueblo, es un cambio teórico y estratégico fundamental en el pensamiento socialista mundial. Y por eso, esta originalidad le permitirá a Nicaragua no solamente no ser dogmática en el problema religioso, sino que le permitirá también no ser dogmática en el problema cultural, político, económico y hasta militar. Por eso, todo esto es un aporte enorme a las posibilidades revolucionarias de todos los países del tercer mundo

(Dussel, en Vigil, 1987, p. 138-139)

1. Sobre la obra

El Dr. Guillermo Recanati nos ha compartido generosamente su frondoso estudio en torno a la propuesta filosófica del pensador argentino-mexicano Enrique Dussel. Producto de una investigación doctoral¹, aborda los aspectos éticos, políticos y religioso

¹ El título original de dicha tesis dirigida por el Dr. Diego Fonti fue “El proyecto/”sistema” filosófico ético-político/religioso des-fetichizador dusseliano a partir de los postulados marxianos y desde una hermenéutica latinoamericana. Fortalezas y debilidades de la propuesta”.

en el pensamiento de este importante exponente de la filosofía de latinoamericana de la liberación. Como toda lectura, la nuestra será parcial, interesada e intentará explicitar sus condicionamientos ideológicos que subyacen en los énfasis, en los olvidos y en sus tachaduras. En fin, nuestra hermenéutica del texto supondrá también volver a revisar el uso político de la filosofía y discutir sus límites epistemológicos, no sólo desde el estatuto de cada saber sino también y principalmente desde las persistentes interpelaciones que atraviesan la historia latinoamericana.

Recanati recorre la casi totalidad de la obra filosófica de Dussel para, desde allí, analizar críticamente sus aportes en relación a una crítica de los núcleos ético-políticos y religiosos sobre los que se asienta el proyecto civilizatorio occidental-eurocéntrico. Además presenta, de modo sistemático, propuestas alternativas emancipatorias a dicho núcleo teórico y práctico reproductor de una racionalidad opresora y una subjetividad histórica asentada en el deseo de conquista.

Para ello ordena su exposición en cuatro capítulos y las conclusiones.

i) El primer de ellos aborda el itinerario intelectual de Dussel, reconstruido, en gran parte, a partir de la propia autobiografía escrita por el mendocino. Allí aparecerán los diálogos e intercambios teóricos con las filosofías de Juan Carlos Scannone, Lévinas y Marx.

ii) El segundo capítulo Recanati se detiene en la lectura minuciosa de las obras dusselianas orientadas a sentar las bases para la construcción de una “naciente filosofía ético-política/religiosa desfetichizadora/liberadora”. Se expone aquí la pretensión de elaborar una nueva racionalidad filosófica, ahora sí latinoamericana; alejada de los presupuestos filosóficos eurocéntricos y del acontecimiento fundante que la sostiene: la conquista del nuevo mundo y con ésta la irrupción de Europa como centro económico, militar e ideológico luego de la hegemonía árabe musulmana medieval.

iii) En el tercer momento del trabajo aborda la lectura dusseliana de la relación entre ética-política y religión, ahora incorporando sus lecturas de la obra de Marx con perspectiva latinoamericana. La crítica a la religión prevalece en sus escritos de fines de los años 70 y durante los 80 del siglo pasado. Luego reaparece la preocupación principal de Dussel: su insistencia en la ética, especialmente en la década de los 90 del siglo

pasado. Por último, el interés en la política es desarrollado en varios textos que salieron a la luz en la primera década del presente siglo.

iv) El capítulo 4 en una síntesis crítica de la “propuesta filosófica ético-política, desfetichizadora, liberadora dusseliana en, para y desde América Latina”. Sobresale aquí la preocupación por el Estado, la Democracia y los procesos democratizadores interpretados fundamentalmente desde dos registros teóricos: el filosófico y el religioso-teológico. Cabe destacar en el mismo las críticas y limitaciones que Recanati expone y argumenta ante la interpretación dusseliana. Críticas centradas, y esto sin ánimo de simplificar, en el idealismo “arquitectónico” presente en sus categorías filosóficas, el lugar teórico y político del intelectual orgánico, la débil recepción del pensamiento de los pueblos originarios americanos, el modo de entender el quehacer filosófico y la confusión o sincretismo teórico entre los planos filosóficos y teológicos.

En fin, se trata de una lectura pormenorizada de la obra filosófica de Dussel, sin caer en posturas laudatorias, aunque rescatando los innegables aportes del pensador a lo largo de décadas. Celebramos, con este trabajo, las investigaciones en torno a pensadores latinoamericanos. No sólo por un deseo de afirmar “lo que somos o estamos siendo” sino porque urge leer y divulgar las lecturas que se producen para pensar los problemas históricos que atraviesa Nuestramérica. En el caso de Dussel, su forma clásica de exponer filosofía, aunque desde otros aprestos teóricos e ideológicos, le ha significado constituirse en una de las referencias teóricas más conocidas y seguidas para aquellas y aquellos que apuestan por pensar “filosóficamente” desde América Latina. Gran parte de las críticas que Recanati expone en su trabajo provienen de otras corrientes filosóficas liberacionistas latinoamericanas, entre las que destacamos las reflexiones de Horacio Cerutti Guldberg; las cuales compartimos en líneas generales. (Recanati, 2018, p. 54ss.).

2. Cuando “la filosofía es fundamentalmente política”

En lo que sigue expondremos de modo, tal vez alejado de cierto orden del discurso, nuestras reflexiones motivadas *a partir* de la lectura de la obra de Guillermo Recanati.

Con el fin de explicitar lo mejor posible nuestra interpretación, exponemos algunos *supuestos* que motivan las mismas.

2. a. Supuestos

i. Compartimos con Althusser (2005, p. 12) y tantas y tantos otros intelectuales que *la filosofía es “fundamentalmente política”*. Está orientada a criticar las formas en cómo el orden social se justifica y se legitima y proponer espacios y tiempos para discutir futuros posibles. Por lo tanto el quehacer filosófico piensa problemas, a partir de conceptualizaciones producidas desde diversas experiencias históricas con sus respectivos lenguajes. Desde los supuestamente más simbólicos hasta los más conceptuales y abstractos. Desde los más descriptivos, analíticos y explicativos, hasta los más normativos. A pesar de estas diferencias internas, suponemos que algunos saberes comparten usos políticos al estar orientados a explicar, construir, criticar y reproducir totalidades de sentido. Asimismo, estos saberes no pueden desligarse del arraigo a la conflictividad histórica e ideológica en la cual se constituyen en lo que son.

ii. Coincidimos con Cerutti Guldberg (2000, p. 33) que filosofar desde “Nuestra América” significa *“pensar la realidad, a partir de la propia historia, crítica y creativamente, para su transformación”*. El filosofar nuestroamericano piensa problemas presentes en el continente a partir de la propia historia. Presupone que esta realidad, también la realidad utópica, es dialéctica. Y esta dialéctica debe pensársela por fuera de oposiciones estáticas ya que su objetivo es transformar la realidad. Tal presupuesto obliga a revisar algunas cuestiones importantes; entre ellas: para qué se filosofa; quiénes son los sujetos de dicho filosofar; a quiénes está dirigido el filosofar y con qué herramientas conceptuales, tradiciones histórico-culturales y con qué ciencias es necesario dialogar para no recaer en un pensamiento con pretensiones de transparentar la realidad desde sí mismo.

iii. *La claridad epistemológica no garantiza una correcta praxis*. Supuesto que compartimos con otros colegas. (Asselborn-Pacheco, 2009) Los errores y las contradicciones políticas no desaparecen con la sola revisión epistemológica de las

opciones y praxis históricas de emancipación. Calibrar conceptualmente el diagnóstico de la realidad es necesario, aunque este ejercicio no asegura praxis políticas lúcidas. Hay otras dimensiones y contingencias que están presentes en la historia y que potencian o anulan la conciencia de la dominación y los deseos de emancipación.

iv. En relación con lo anterior, *“una conciencia crítica es impotente ante un gusto colonizado”*. Afirmación que venimos sosteniendo y profundizando con Gustavo Cruz y Óscar Pacheco desde fines de los años noventa del siglo pasado. (2009). Nuestra crítica a las tradiciones liberacionistas (filosofía y teología de la liberación, pedagogía del oprimido, entre otras) estuvo centrada principalmente en el paradigma de la conciencia, autopercibido como el lugar epistemológico garante de toda praxis emancipatoria. Dicho paradigma se sigue fundando, principalmente, en las discusiones en torno a la potencia de la reflexión ética como instancia suprema de la toma de conciencia de las múltiples enajenaciones y los imperativos liberadores que de ella se derivarían (el paso de una conciencia alienada a una conciencia crítica supondría un salto ético). Tal discusión en torno a la ética tiende a olvidar, en los hechos, la eficacia de las estéticas-sensibilidades de la opresión que pervierten los deseos de liberación.² Deseos alojados en lo más profundo de la subjetividad individual y colectiva. Una pregunta podría ser ilustrativa al respecto: ¿cómo posibilitar procesos de liberación/emancipación si nuestras formas de desear y gozar son las de la dominación capitalista neoliberal? El voluntarismo ético pareciera quedar desarmado ante la fuerza subjetivo-corporal de las emociones, pasiones y deseos formateadas por las estructuras clasistas, sexistas y raciales de la dominación. Por supuesto que *pensar* los caminos de liberación obliga a

² Nuestra cooperativa de pensamiento filosófico entiende a la estética como *teoría de la sensibilidad*. Sensibilidad corporal que remite a los deseos, las pasiones, los sentimientos y las formas de gozar dentro de determinadas estructuraciones sociales. Podemos encontrar ya algunos planteos análogos en la Escuela de Fráncfort, especialmente en H. Marcuse (1969, p. 34): “...la dimensión estética puede servir como una especie de calibrador para una sociedad libre. Un universo de relaciones humanas que ya no esté mediatizado por el mercado, que ya no se base en la explotación competitiva o el terror, exige una sensibilidad liberada de las satisfacciones represivas de las sociedades sin libertad; una sensibilidad receptiva de formas y modos de realidad que hasta ahora sólo han sido proyectados por la imaginación estética. Porque las necesidades estéticas tienen su propio contenido social: son los requerimientos del organismo humano, mente y cuerpo, que solicitan una dimensión de satisfacción que sólo puede crearse en la lucha contra aquellas instituciones que, por su mismo funcionamiento, niegan y violan estos requerimientos”.

pensar y caracterizar la dominación. Pero la dominación no es sólo un sistema moral opresor, una “Babilonia” a ser liberada por algún “principio Jerusalén”. Es a su vez, una estética-sensibilidad que vuelve impotentes las razones de la liberación.³ El problema reside también y principalmente en desear la liberación. (Cruz, 2020, p. 13-17).

2.b. Las críticas

Por lo anterior, nos han interesado algunas “las observaciones críticas” que Recanati realiza al modo dusseliano de hacer filosofía y comprender su función. La filosofía parece ser reflexión crítica, anclada en una arquitectura conceptual ética, alternativa y liberadora ante la moral vigente. La claridad de dicha ética, sustentada en una especie de trinidad de los principios material, formal y factible, sería condición sine qua non para el éxito político de toda práctica, movimiento y/o institución que se proponga asumir el desafío histórico de la liberación de cualquier tipo de opresión a partir de una alteridad analéctica.

Recanati discute, en primer lugar, el modo de diagnosticar e interpretar la realidad que lleva a cabo el filósofo argentino-mexicano. Afirma que existe en su filosofía una “carencia de una 'adecuada' hermenéutica de la realidad social, política, cultural, económica, religiosa, etc.” (Recanati, 2018, p. 380). Dicha carencia está asentada en una suerte de idealización de los sujetos de dicha “hermenéutica comunitaria” (el pueblo, los pobres o los movimientos sociales) que impediría reconocer, también en ellos, el peso de las relaciones fetichizadas: “La experiencia cotidiana muestra que parte de ese pueblo también es opresor. El ser humano lo es tanto en la riqueza como en la pobreza. Se puede ser un excluido y, al mismo tiempo, excluir. Los totalitarismos y las relaciones totalitarias no son exclusivas del centro” (Recanati, 2018, p. 394).

Acordamos con la crítica a la idealización de los sujetos históricos, del pueblo, del pobre, del excluido. Toda idealización esconde siempre algún tipo de impotencia

³ Por lo ya dicho, hacemos énfasis en la estética principalmente en tanto sensibilidad más que una metafísica de la belleza o una filosofía del arte. Si esta hipótesis es acertada, la estética condiciona, guía, formatea a la ética. Es previa a ésta. Y no al revés, como podría entenderse en Dussel (2018).

política. Por eso mismo, no negamos que el excluido también excluye. Pero si no se comprende por qué ocurre esto, se corre el riesgo de moralizar el problema, que es político y tiene su historia. Buenos y malos hay en todos lados. Si así leemos la complejidad y conflictividad social, entonces la desfetichización se comprendería como ideal absoluto a alcanzar por medio de la exigencia universal del cambio de corazones. Sospechamos que la presencia de la fetichización en los sectores que consideramos oprimidos, excluidos e incluso con capacidad de erigirse en sujetos de la liberación, exige historizar los modos en cómo ésta logró hacerse carne, sensibilidad y práctica social. Aún más teniendo en cuenta el peso persistente de la dominación colonial que los opresores imponen a los oprimidos. La exclusión que ejercen los excluidos es también reproducción de la exclusión de las clases dominantes. Ése ha sido su triunfo militar, pedagógico, político, religioso y estético. Ello explicaría, en términos históricos -no morales- las culturas políticas presentes en Nuestramérica, con sus liderazgos, concentración del poder o con sus “prácticas egoístas y avaras” (Recanati, 2018, p. 395). Para nosotros un problema serio, de larga data, es la forma moralizante en cómo se leen los procesos políticos latinoamericanos en desmedro de una comprensión histórica que dé cuenta principalmente de dos cuestiones: a) de las formas de construcción del poder vinculadas a ciertas matrices societales (Ansaldi y Giordano, 2012)⁴; b) de la producción e inflación de discursos y hermenéuticas que moralizan los conflictos políticos, tan presentes en medios de comunicación, en la racionalidad neoliberal, en ciertas religiones y, en especial, en el sentido común.

Ambas cuestiones demandan la mediación irrenunciable de la historia –de la historia y de la sociología histórica latinoamericana- para comprender filosóficamente los problemas políticos que atraviesan las sociedades nostras. Porque en la historia latinoamericana, las clases dominantes han sabido muy bien consolidar culturas políticas colonialistas, paternalistas, autoritarias, jerarquizadoras. Culturas políticas de

⁴ Los autores distinguen cuatro matrices societales que subyacen hasta hoy en las formas de comprender las relaciones de poder. Las tres primeras son formas explícitas de la dominación colonial: 1) La plantación con trabajo esclavo; 2) La hacienda con trabajo semiservil; 3) La estancia con trabajo asalariado; 4) las comunidades indígenas con relaciones basadas en formas comunales de producción y reciprocidad.

la dominación que hacen de la moral una de sus principales herramientas de legitimación. Se trata de una moral higienizante, en el fondo miedosa, que lee toda realidad histórica y todo horizonte utópico con el prisma de los valores ético-morales de la avaricia o de la humildad. Los discursos morales se convierten entonces en mecanismos culpabilizadores que los oprimidos y ciertos intelectuales orgánicos incorporan como modo privilegiado para autocomprenderse en la historia.

No es novedad lo que planteamos aquí. La discusión estaba ya presente entre los filósofos de la liberación de la década del 70 del siglo pasado. Nuestro querido Osvaldo Ardiles alertaba sobre esta cuestión:

“En algunos intelectuales abiertos a esta nueva perspectiva del pensar hispano-americano comprometido en una dialéctica de liberación, dicha radicalización parece fruto de un evento moral que inaugura un nuevo horizonte de comprensión existencial. El germen de la crítica sería la “persona” que nos interpela en el rostro del pobre; y la respuesta correspondiente, la denuncia profética....Lo político es asimilado a lo “ético” absorbido por la “relación de hombre a hombre” donde se consume el misterio de la libertad, se posibilita la historia como novedad y se asienta la justicia (nunca el conflicto o la lucha) como origen de la actividad cívica.”

Y continúa:

“Otros oponen a la deshumanización ambiental una exigencia moral, de tipo kantiano o fichteano, de transformar las “estructuras” o destruir el “sistema” para crear un mundo más humano. Cuando no se habla, más abstractamente aún, de “cambiar” al hombre para que la sociedad mejore. Como esta tarea parece ser muy lenta y el esfuerzo requerido, ímprobo, suele ocurrir con cierta frecuencia que los adherentes a tal posición se dediquen provisoriamente a su vida “profesional” sazonada con una eventual actividad filantrópica.

Según nuestra modesta opinión, las mencionadas actitudes se cimentan en débiles e inoperantes fundamentos que no rebasan, en el mejor de los casos, el nivel de las *aspiraciones morales*. En primer lugar, porque, al carecer de las debidas mediaciones histórico-sociales, no pueden producir una crítica científica de la realidad social. Y, en segundo lugar, porque, a falta de ésta, su *profetismo* se reduce a un *voluntarismo* moralizante que se desliza hacia lo

“edificante”. Tales actitudes tienden a oponer, *estática y antidualécticamente*, a la constatación del hecho de la opresión una denuncia de índole moral que puede parcializar el quehacer cuestionador” (Ardiles, 1972, p. 364-365).⁵

Las afirmaciones anteriores ponen en cuestión entonces el modo en cómo se comprende el puesto de la filosofía, su “distinción epistemológica” respecto a otros lenguajes o registros teóricos que expresan, a su modo, horizontes de sentido de emancipación o de dominación.

Nuestra interpretación de los usos y funciones de la filosofía en relación a otros constructos teóricos como la religión, el mito o las ciencias está supeditada al filosofar tal como lo entiende Cerutti. Si filosofar es pensar la realidad, ello supone sortear la tentación de la ilusión de la transparencia. No se trata aquí de ningún concepto de filosofía anclado en alguna metáfora que haga de ésta un saber de puros conceptos o de algún prospecto indicativo para no caer en la confusión o sincretismos de lenguajes. El miedo a confundir lenguajes puede ser también, aunque no siempre, el miedo a que esos lenguajes pierdan potencia ideológica legitimadora dentro de determinadas instituciones. Y esto también podría valer para pensar los modos en cómo se leen ciertos textos, sean éstos filosóficos, históricos o bíblico-teológicos. Según nuestro posicionamiento teórico y político, todo texto está expuesto inevitablemente a diversos usos. La fidelidad al texto está atravesada por la ideología y el conflicto histórico que constituye un determinado tipo de fidelidad. La fidelidad al texto no es una actitud intelectual-moral higiénica y ahistórica, sino una respuesta política e ideológica a la conflictiva historicidad.

Por último, cabe la pregunta por los deseos que movilizan a quienes somos lectores de Dussel. ¿Qué buscamos en sus textos?, ¿qué confirmaciones descubrimos?, ¿Qué miedos nos acechan?, ¿qué deseos de emancipación prevalecen?, ¿cómo pensamos el lugar de la filosofía en la vida cotidiana de millones de subjetividades atravesadas por la sensibilidad neoliberal?, ¿cómo se piensa a la religión? (Recanati, 2015, p. 302-310) Esto último a partir de la influencia del factor religioso en algunos gobiernos de América

⁵ Las cursivas son nuestras.

del Sur, de expresa ideología fascista-conservadora. Asimismo, no menor será profundizar desde qué presupuestos ideológicos pensamos la “alteridad”. Ya Arturo Roig problematizaba las diversas formas de comprender la alteridad:

“Colocar el punto de partida real de la "conciencia de alteridad" fuera de la "conciencia social" significa dar prioridad a las totalidades objetivas respecto de la facticidad histórica en cuyo seno se da para el hombre lo nuevo, lo ruptural, afirmación con lo que no queremos rechazar las posteriores fundamentaciones ontológicas o teológicas que puedan reforzar en la conciencia del filósofo o en la del hombre de fe, aquel punto de partida, anterior por naturaleza a lo filosófico como así también a una "voluntad de creer".

Por otra parte, *la conciencia de alteridad, tal como la entendemos, es el origen de las "ideologías de los oprimidos" que las filosofías han asumido para afirmarlas o para negarlas dentro de sus esquemas teóricos, pretendidamente no ideológicos; de ahí la importancia del estudio de las ideologías que han de ser asumidas, ahora en otro nivel que es el del espíritu crítico, que someta las ideologías a una clarificación interior de las mismas y también a la filosofía a su propia clarificación.*” (Roig, 1973: p. 229)⁶

2. c. Hipótesis: ¿Cómo y por qué se llega a Dussel?

La llegada a la filosofía de Dussel suele tener tras de sí un largo derrotero teórico e ideológico del cual es importante tener conciencia de ello. No pocos lectores de Dussel fuimos formados en los aprestos de la metafísica aristotélico-tomista. Luego ocurrió el despertar del sueño dogmático con el imperativo lingüístico-hermenéutico de Heidegger, Gadamer y Ricoeur. El ser ahí, la fuerza de la precomprensión, la conciencia efectual y la identidad narrativa llevaron a pensar las condiciones de un filosofar que debía hacerse cargo de pensar la historicidad de la existencia, anclada en tierras latinoamericanas. Ante el fracaso de los proyectos emancipatorios de los años 60/70 del siglo pasado, irrumpe la filosofía de Levinas, leído en un primer momento, como

⁶ Las cursivas son nuestras.

posibilidad de repensar las alteridades interpeladoras de los sistemas de opresión. Por eso Marx podrá ingresar al listado de referencias teóricas para pensar la realidad, aunque pasando por estos filtros ideológico-categoriales. Luego, en los noventa del siglo pasado, vendría la sobrecogedora lectura eticista-moral de Levinas centrada principalmente en el principio del “no matarás”, en la cual el “otro” es irreductible al concepto. Tal vez la de Levinas sea una filosofía del consuelo para los derrotados. Ésta es la sospecha que lanza León Rozitchner desde su propia biografía, que sin compartirla plenamente, nos parece interesante recuperar:

“Este reencuentro con la filosofía de Levinas –tengo ese texto del 47 comprado por mí en el 48⁷, recién llegado a París, subrayado y luego olvidado– se produjo al azar de una polémica sobre el “no matarás” que Levinas evoca como mandamiento fundante de toda ética, al que recurren algunos intelectuales argentinos luego del fracaso de las ilusiones perdidas y del terror del 76, instaurado en Latinoamérica por el triunfo del neoliberalismo cristiano mundializado. Más allá de los clásicos que abrieron el espacio de una revolución posible, fracaso cruel que nos dejó a todos en banda, Marx incluido, uno se pregunta por qué este súbito reverdecir de la filosofía del judío Levinas sobre fondo de las guerras de exterminio inmisericorde avaladas por el mundo occidental y cristiano con el apoyo de las iglesias locales. ¿Por qué la filosofía de otro judío, luego de la Shoá, sirve para “bajar línea” a los derrotados y hasta a la “teología de la liberación” católica, que desechan sus propios pensadores para adoptar el pensamiento de Levinas como reemplazo adecuado, mientras se espera que quizás amanezca otra alborada histórica que este pensamiento prepararía? Porque nos preguntamos: Levinas, más allá del hondo reconocimiento a su profundización y a sus valores morales y personales, ¿realmente es la filosofía de reemplazo que el futuro espera para pensar desde ella cómo enfrentar la monstruosa hecatombe con que nos amenaza el capitalismo cristiano?” (Rozitchner, 2013, p. 27-28).

Para Rozitchner, previo al imperativo levinasiano del “no matarás” hay algo más profundo, más carnal y más arcaico; más materno: el “vivirás”. A ese “vivirás” temen los sistemas de dominación económica, política y religiosa que lo pervierten desde la

⁷ Creemos que se refiere a Lévinas, 2000.

impronta eticista del “no matar”. Es cierto, podemos disentir con esta lectura con cosquilleos psicoanalíticos. Pero los noventa significaron, llamativamente la arremetida de la sensibilidad/estética neoliberal y el renacimiento de la racionalidad ética de la liberación. Ya sabemos quiénes se llevaron el triunfo histórico.

Ahora quizá, algunos así lo piensan y sienten, ya no sea posible transformar el mundo. O más aún, transformar el mundo sea muy “violento”, “mesiánico” o “voluntarista”, de allí el freno ético como refugio de una subjetividad social realista-ingenua o impotente-utopista. Tal vez nos quede, como alivio, “dejarnos transformar”. Parafraseando a nuestro profesor Gustavo Ortiz (2003, p. 147), “el gigante desea descansar”⁸. Ortiz hablaba del metafísico, pero bien puede valer la lúcida metáfora para pensar el lugar de los deseos de liberación y sus filósofos en nuestras sociedades desiguales, dependientes y complejas.

3. Conclusiones: sobre la práctica de la filosofía

En sus conclusiones, Guillermo Recanati critica las pocas propuestas concretas que Dussel ofrece para la transformación de la realidad de injusticia. Por eso propone

“...pensar juntos –quienes pretendemos hacerlo filosóficamente–, en diálogo permanente con otras disciplinas, a fin de generar ideas concretas que aporten –a la instancia del consenso– soluciones a las problemáticas que tienen que ver (directa o indirectamente) con el sistema opresor. Sólo así, desde el compromiso en la acción de todos los implicados en el proceso de liberación, ésta será posible y alcanzará el nivel de la vida humana material de las víctimas” (Recanati, 2018, p. 405).

Para el autor, el proyecto político dusseliano deberá ser enriquecido con la aplicación de posibilidades concretas de participación democrática, teniendo en cuenta, por ejemplo “nuevas ideas que favorezcan la incorporación de la informática en dicha

⁸ Aun nos impresionan sus palabras de un texto que formó parte de su tesis de licenciatura (1972): “Hoy, el filósofo aparece como un personaje legendario y sus escritos apenas si llegan a satisfacer la curiosidad ‘arqueológica’ de un reducido grupo de iniciados. Esta pareciera ser, al menos, la suerte del ‘metafísico’. Invasado por un cansancio milenar, paralizado por una ‘esclerosis’ aguda, el clásico filósofo se asemejaría a un anciano venerable. Su presencia es muda, no tiene nada ‘nuevo’ que decir, se comenta; tampoco escuchas. Solo, no puede compartir siquiera sus hazañas, sus luchas y conquistas. Sus cosas no interesan. Habitante de un mundo luminoso y transparente, sus ojos, hoy cansados, sólo perciben una realidad opaca y deslucida. Un silencio casi religioso lo rodea. Es el reposo del guerrero. El gigante descansa ¿O ha muerto quizás? (Ortiz, 2003, p. 147).

participación, ya sea en las elecciones de los gobernantes, como referéndum, plebiscitos, etc.” (Recanati, 2018, p. 405).

Compartimos que la práctica de la filosofía no puede desentenderse de las mediaciones para pensar la realidad y de su razón de ser: la transformación emancipatoria de la realidad. Esa transformación, en la actualidad, pasará también por liberar la comprensión de la democracia de sus fronteras formales. Esto supondrá ampliar la participación, como también disputar espacios y tiempos para interpelar el sentido común y una sensibilidad social colonizada por las estéticas y éticas neoliberales. Se tratará también de disputar el sentido de dicha participación, disputar sus fundamentos ideológicos y sus filosofías.

Estos desafíos, y otros que no exponemos aquí por razón de espacio, nos hicieron recordar aquella clásica obra colectiva del año 1973 *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Un texto imprescindible para comprender parte del movimiento filosófico liberacionista latinoamericano y sus debates internos ya en sus inicios. De dicho texto usaremos el aporte de Hugo Assmann para concluir con nuestro comentario y recordar algunos aspectos llamativamente olvidados por algunas prácticas filosóficas contemporáneas. Entre ellos la relación entre filosofía e ideología, expresada en la histórica relación entre Filosofía y Derecho. Valgan, como muestra de ello, algunas de sus afirmaciones:

“La gran diferencia entre la filosofía y el derecho está en que el derecho asegura y asume la eficacia de la circulación en el reino de los propietarios y las mercancías, mientras la filosofía se limitó normalmente a cumplir una función ideológica auxiliar respecto a las ilusiones necesarias de que la libertad y la igualdad siguen en pie, como vocación ontológica del hombre. La tarea asignada a la filosofía era la de función auxiliar en el ocultamiento de la contradicción inmanente en "esa construcción ideológica que se suele llamar hombre", en su vocación de libertad e igualdad, que —dado el ocultamiento de la realidad histórica del reino de los entes-propietarios— puede transformarse, con legitimaciones, en su contrario: la esclavitud y la explotación” (Assmann, 1973, p. 33).

Assmann advierte sobre las posibles complicidades ideológicas y políticas de aquellos intentos interesados sobre preocupados por las fronteras epistemológicas en torno al conocimiento de lo real:

“La ideología burguesa des-relaciona constantemente lo que hace de lo que propone a través de sus "fronteras" abstractas, de sus "tabúes" ideológicos. Se defiende con un cordón sanitario de proposiciones abstractas. La semántica ideológica es su cantera de presuntas motivaciones, que necesita para operacionalizar los signos de su acción política. El cordón sanitario de generalidades abstractas es también la característica del cristianismo burgués, cautivo del sistema; sus categorías ético-teológicas, además de profundamente intrasistémicas, son la semántica ideológica con que oculta su reaccionarismo político práctico. Otra vez cabe preguntar, si la filosofía no ha sido uno de los cauces ideológicos de connivencias similares” (Assmann, 1973, p. 36).

La filosofía es política y el conocimiento de una ideología está dado en los efectos históricos que produce:

“El conocimiento real de una ideología tiene que ser un conocimiento político de ella. No se conoce una ideología por la simple atención a sus enunciados teóricos. El conocimiento de una ideología sólo resulta efectivo a través del análisis de sus efectos prácticos, vale decir, de las acciones que engendra efectivamente a nivel político. En otras palabras, el contenido real de una ideología sólo se conoce por medio de su funcionamiento, tal como aparece claramente en el ejemplo del derecho y de la justicia burguesa. Toda ideología —y en este sentido, también toda filosofía— es lo que es como función productiva de efectos históricos. Por lo tanto, el conocimiento concreto de cómo funciona históricamente una ideología, como componente del proceso político activo, es el real conocimiento teórico de esa ideología, como proceso ideológico” (Assmann, 1973, p. 37).

No se trata sólo de pensar cómo debería funcionar “idealmente” una ideología-filosofía o incluso una teología, sino también de conocer cómo ha funcionado prácticamente en la historia de sus efectos. De allí que la afirmación de Dussel con la que abrimos este escrito, en torno a la religión (cristiana católica) como reserva crítica de un proceso revolucionario, muestre precisamente estas dos cuestiones a tener en cuenta en un pensamiento para la liberación: i) los peligros de una interpretación idealista y/o moralizante de teorías (filosofías y teologías de la liberación) y de prácticas (revoluciones o procesos democratizadores) y ii) la necesidad política de conocer los efectos históricos concretos de toda ideología, filosofía o teología. Creemos que la recepción crítica que Recanati hace de la propuesta dusseliana, en la actual situación latinoamericana, abre un debate en torno a estos desafíos y contiene aportes significativos para la necesaria e histórica tarea emancipadora-desfetichizadora.

Referencias

- Althusser Luis (2005). *La filosofía como arma de la revolución* (25ta ed.; 1ra ed. 1974). México: Siglo XXI.
- Ansaldi W. y V. Giordano (2012). *América Latina. La construcción de un orden* (T. 1). Buenos Aires: Ariel.
- Ardiles, O. (1972). Contribuciones para una elaboración filosófica de las mediaciones histórico-sociales en el proceso de liberación latinoamericano. *Revista Stromata*, 27 (3), 351-370.
- Asselborn C. y O. Pacheco (2009). La epistemología y sus ambigüedades en los procesos de liberación. Inédito.
- Asselborn C., G. Cruz y O. Pacheco (2009). *Liberación, estética y política. Aproximaciones filosóficas desde el Sur*. Córdoba: EDUCC.
- Assmann, H. (1973). Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana -notas sueltas. En AAVV, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (págs. 27-37). Buenos Aires: Bonum.
- Cerutti Guldberg, H. (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa/CCyDEL/CRIM/UNAM.

Cruz, G. (2020). Prólogo. En O- Lima Rocha, *Militancia en la vigilia: filosofía de la liberación de Osvaldo Ardiles Couderc*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Teseo Press.

Marcuse, H. (1969). *Un ensayo sobre la liberación*. México: Editorial Joaquín Mortiz.

Dussel, E. (2018). Siete hipótesis para una estética de la liberación. *Praxis. Revista de Filosofía*, 77. <https://doi.org/10.15359/77.1>.

Levinas, E. (2000). *De la existencia al existente*. Madrid: Arena Libros (Original de 1947: *De l'existence à l'existant*, Paris: Vrin, 1973).

Ortiz, G. (2003). *El vuelo del Búho*. Córdoba: Universidad Nacional de Río Cuarto-CEA-UNC-Agencia Córdoba Cultura.

Recanati, G. (2017). Religión y política: Una aproximación a la obra Religión de Enrique Dussel. En H. Accorinti, M. Berrón, G. Parera y M. S. Yuan (Comps.), *XVII Congreso Nacional de Filosofía, AFRA, Santa Fe 2015* (págs. 302 – 310). Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral, Facultad de Humanidades y Ciencias.

Roig, A. (1973). Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías. En AAVV, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (págs. 217-244). Buenos Aires: Bonum.

Rozitchner, L. (2013). *Levinas: o la filosofía de la consolación*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Vigil, J.M. (Coord.) (1987). *Nicaragua y los teólogos*. México: Siglo XXI Editores.