



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
FEDERICO II
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI
DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE
FILOSOFICHE
XXIV CICLO**

**La liberación en América Latina entre
teología y filosofía**

Coordinatore

Prof. Giuseppe A. Di Marco

Tutor:

Candidata

Prof. Rocco Pititto

Leticia Rodríguez López

Anno acc. 2011-12

ÍNDICE

Resumen	4
Introducción	5
I. La situación histórica de la teología de la liberación	12
1.1 Teología latinoamericana en los siglos XV-XVII	12
1.2 Teología latinoamericana en el siglo XVII	16
1.3 Teología latinoamericana en el XIX	17
1.4 Teología latinoamericana en la primera mitad del siglo XX	19
1.4.1 La teología latinoamericana después de Vaticano II	14
1.4.2 La conferencia del CELAM	32
1.5 Panorama de la Teología de la liberación	36
1.5.1 Principales líneas de pensamiento de la teología de la liberación	38
1.5.1.1 La teología política	39
1.5.1.2 La ortopraxis como criterio de verdad	44
1.5.1.3 La hermenéutica	49
1.5.1.4 La espiritualidad de la iglesia	51

1.5.1.4	La responsabilidad de la iglesia en situación de liberación	55
II.	EL análisis de la libertad desde la Filosofía de la liberación en América Latina	60
2.1	Libertad y posibilidad de una Filosofía en América Latina	61
2.2	Libertad e independencia política	64
2.3	La necesidad de emancipación	69
2.4	Libertad ciencia y orden	74
2.5	Hacia la libertad del ser	78
2.6	Libertad y continuidad	83
2.7	Libertad y liberación	88
2.8	Libertad y pedagogía	91
2.9	Actualidad de la Filosofía de la liberación	94
2.10	Desarrollo de la Filosofía de la liberación: Hacia el diálogo intercultural	97
2.11	América Latina y liberación. De la teología a la filosofía	99
III.	La libertad desde el criterio de vida plena para toda la humanidad	102
3.1	El criterio de vida	102
3.2	La vulnerabilidad del sujeto como centro temático del problema de la libertad y su proceso de liberación	105
3.3	Sensibilidad frágil como expresión de la vulnerabilidad	107

3.4	El mundo globalizado y su acción cínica	111
3.5	Cultura de la victimación: el desinterés por las víctimas	115
3.6	La experiencia de libertad desde la vida plena	117
3.7	La libertad y su proceso de liberación para el sujeto de vida plena	119
3.8	El lenguaje en el sujeto de vida plena	120
3.9	El proceso de liberación en la pedagogía del escucha	123
	Conclusiones	126
	Bibliografía	129

Resumen. Este trabajo es un análisis de la categoría de libertad en el contexto del pensamiento latinoamericano de la teología y filosofía de la liberación. De manera específica actualiza el conocimiento desde la realidad mexicana a través de un recorrido por los principales ámbitos de la teología y filosofía de la liberación. También establece como propuesta el vínculo entre la libertad y el proyecto de vida plena para la humanidad desde la vulnerabilidad.

Palabras clave: libertad, filosofía, teología, liberación, vida.

INTRODUCCIÓN

«A Teologia da Libertação parte do grito dos oprimidos, que hoje são os pobres. Até 2008 havia 860 milhões de pobres no mundo e a crise econômica e financeira elevou esse número a um bilhão e 200 milhões. Os gritos viraram um clamor. Enquanto houver alguém gritando no mundo, sejam mulheres, afrodescendentes, indígenas, pessoas discriminadas, sempre têm sentido, a partir da fé, falar e atuar de forma libertadora. Então, é uma teologia permanente, porque, pela condição humana, todos, até os mais ricos e equilibrados, carregam suas cruces: é o medo da morte, a exposição a acidentes, a perda do filho ou da esposa; não temos uma vida assegurada. A condição humana é assim e deve ser construída a cada dia, com sua angústia e opressão. Nesse sentido, a fé cristã oferece um caminho para a pessoa se liberar, colocando a vida – mesmo uma vida que fracassou – na palma da mão de Deus, obtendo assim uma libertação espiritual. A mensagem de Jesus é libertadora por isso. E uma teologia que não produz esse efeito humanizador não pode ser chamada herdeira ou que está no legado de Jesus»¹.

Filosofía y Teología de la liberación son los dos movimientos culturales de América Latina que han tenido más resonancia internacional en los últimos cincuenta años. Su propia designación ya dice mucho sobre su contenido: se trata de movimientos en parte alejados por lo que concierne los intereses y las finalidades, pero que en parte pueden acercarse y ser paralelos. No todos los teólogos, pero muchos de ellos, son efectivamente también filósofos de la liberación, y Dussel, que sin duda es uno de ellos, comparte la atmósfera cultural y el destino, poniéndose en el punto intermedio entre teología y filosofía. Difícilmente se puede imaginar el nacimiento de esta teología fuera del contexto latinoamericano. Es en este sub-continente, tan cerca de la más potente civilización industrial, sin embargo también tan atrasado, devastado desde hace siglos por culturas de dominación, pero también capaz de de un sentido unitario y

¹ Entrevista de Leonardo Boff a IHU on line, 16 oct. 2012; Fuente:

<http://www.altramente.org/archivio/8-articoli/849-intervista-a-leonardo-boff-.html>

comunitario, quizás único, dotado del más conspicuo fenómeno de cristianismo “colonial” – que la recepción de todos los fermentos de las revoluciones culturales mundiales de los años sesenta ha dado forma a una teoría y a una praxis teológica y filosófica originales. Teoría y praxis no se atienen a la reivindicación de exigencia inmediata, o de creación de un estilo de vida transitorio. El resultado de la teología y filosofía de la liberación es una interrogación sobre el reconocimiento de la dignidad y de los derechos humanos universales, sobre el valor originario de la fe y de su contenido atormentado y deflagrador, cuando no viene domesticado por la costumbre y la servidumbre.

Desde entonces y hasta hoy, la matriz religiosa es el eje que acerca teólogos y filósofos de la liberación; el ser humano es de carne y hueso, tiene necesidades y exigencias, la dedicación a este hombre y a su sufrimiento, el rechazo de la dominación son el contenido de la elección de la Encarnación, corroborado con ocasión de las tentaciones en el Monte, y entregado a la humanidad a través del sacrificio de la cruz. No existe ningún otro interés digno de un cristiano, y la mirada que un teólogo puede tener hacia el mundo de la política permanecerá siempre una consecuencia de la coherencia ética exigida, y nunca una yuxtaposición: política e instituciones pueden y deben existir porque existe el servicio fraterno. Cualquier otro uso de la política discordante es una sugerencia demoníaca.

Pero también cualquier recurso a la doctrina que exhorte a una “superior” indiferencia hacia el contexto social y político no es de ningún modo inocente: los primeros cristianos torturados y masacrados no se ocupaban ciertamente de política, sin embargo su mensaje y su conducta eran mucho más subversivos que cualquier participación política, y como tal eran advertidos y perseguidos, sin que recurriesen con astucia a alguna otra forma de “agostinismo político” ante litteram.

Como era fácil de esperar, la búsqueda constante de la teología de la liberación, de contestar al grito de dolor de los pueblos del continente demostró mucha antelación sobre los tiempos así como lo había demostrado el espíritu del Concilio Vaticano II, que había constituido su inspiración. A los dos pronto se

impuso una renormalización. Demasiado alto era el desafío para el orden internacional, que a través del apoyo de la CIA a los proverbiales golpes de estado y regímenes de seguridad nacional de América Latina llevaba adelante la remodelación del orden geopolítico en competencia con el bloque prosoviético; y demasiado era también el miedo de la Iglesia oficial a ser “suplantada” por las oleadas de un nuevo humanismo ético-político no propenso a compromisos, y de ver partes considerables de sus propias comunidades pasar a grupos protestantes. El miedo de la Iglesia oficial originó un arredramiento en la expresión de la teología de la liberación.

Pero las técnicas fundamentales no son abandonadas por los teólogos de la liberación: a pesar de las debidas reflexiones sobre algunas ingenuidades de los orígenes, y los frecuentes llamamientos a la disciplina y al silencio, ellos reconsideran una concepción de la hermandad comunitaria cuyas huellas son bien reconocibles en los experimentos de las CLAR y en los nuevos movimientos sociales mundiales. También Dussel ha sido y continúa siendo un infatigable divulgador de la teología de la liberación. Teólogo de la primera generación, pero también estudiante de filosofía en Europa, partícipe de experiencias de trabajo en los *kibbutz* israelíes, se convierte, desde el primer momento, junto a Houtart, en uno de los más activos promotores de un diálogo internacional a nivel mundial, entre las diferentes teologías. Su concepción de la Iglesia militante al lado de los sometidos, desde los tiempos de los *conquistadores*, constituye la línea guía de su *Historia de la Iglesia en América Latina*, que, perfeccionada y puesta al día a lo largo de los años, aun hoy representa una referencia imprescindible para los estudios del sector.

Como para todos los demás teólogos, por Dussel también, empiezan los años del alejamiento de las instituciones, hasta el atentado contra su casa en 1973 por mano de los sindicatos filoperonistas.

Hablar de libertad de manera interpretativa como una inquietud compartida y como una pregunta abierta. Tal cual lo indica el título de mi tesis, surge del deseo de examinar posibles respuestas a esta interrogación, frente a un problema

que no tiene una línea de investigación documental desarrollada de manera constante. Por esta situación; no es extraño que el uso de las categorías de la teología y filosofía de la liberación evoque un camino no lineal y susciten el sentimiento de ser, efectivamente contrarias a las más añejas pretensiones de explicar el cuestionamiento desde modelos ya establecidos.

La pregunta rectora; ¿Qué es la libertad? Implica una reflexión profunda que para motivo de mi análisis, está delimitada dentro del ámbito de la producción analítica de la teología y filosofía de la liberación y se traduce a: ¿Cuál fue el desarrollo temático del problema de la libertad en el marco de las ideas de la teología y filosofía de la liberación? ¿Cuáles son las nuevas tendencias? ¿Qué podemos aportar?

Para resolver estos cuestionamientos, el lector encontrará la actitud de no exponer unilateralmente un solo punto de vista, más bien el abrirse a una visión descentrada para producir una racionalidad interpretativa. Así el diálogo con los filósofos más importantes de esta línea de investigación, afirma la idea en el sentido de que el tema de la libertad, es independiente del tiempo y el espacio y puede ser conocida en cualquier tiempo. Su universalidad es lo que la caracteriza. Si bien es cierto no existe un hilo conductor único para entender el problema, si hay una comunidad histórica que viene aportando nuevas perspectivas.

Mi tesis está integrada por tres capítulos, en el primero analizó la relación histórica, en el segundo la relación epistemológica y en el tercero propongo una relación dialógica.

En el capítulo I los fundamentos históricos del pensamiento teológico y filosófica cuando adquieren mejor manera sus causa y efectos para la comprensión de sus ámbitos temáticos. Iré describiendo como la teología de la liberación nace en las postrimerías del siglo XV con posiciones que oscilan entre la duda y la certeza. Contraria a la idea de una narración única que engloba a toda la humanidad y que va elevándose progresivamente en etapas sucesivas de

progreso, en mi tesis describo como se ha venido presentando esta modalidad innovadora en el pensamiento de la humanidad desde su producción que no está exenta de contradicciones.

También al abordar el tema de la libertad aspiro a ser portadora de una pretensión de verdad transparente que no olvida que la misión del investigador es la crítica mediante el uso de la investigación documental como un recurso metodológico.

Así entonces el recorrido de la teología de la liberación desde su origen hasta algunos de sus principales campos temáticos para el siglo XXI, muestra que el tema forma parte de una comunidad del conocimiento y es un fenómeno histórico contingente. Explicar el proceso histórico del tema, me proporcionó las categorías de análisis para interpretar el fenómeno de la libertad en su complejidad. La forma expositiva está inscrita en la idea de que las comunidades de pensamiento son ante todo formas narrativas, es decir “escrituras” que desde su propia historia devienen en formas del pensar.

El análisis de la libertad desde un marco histórico, no exigió describir los momentos de su tiempo, es en este sentido que su temática nos arroja un conjunto de verdades particulares, éstas las uno a través del concepto de liberación como la categoría que nos da el eje rector de lectura para comprender el proceso en su conjunto.

Veremos como no estamos en una periferia ventajosa que se encuentra cercana a los grandes centros de producción del dogma, por el contrario nuestra exigencia de producción del conocimiento es mucho mayor por el carácter periférico y a veces marginal de mi tema.

Posteriormente y desde estas narraciones, en el capítulo II, reconstruyo el problema de la libertad desde la filosofía de la liberación en América Latina, la delimitación la realizo a partir del siglo XX donde encontramos “un momento trascendental” de gran producción intelectual que bien podríamos llamar “ilustración Latinoamericana” por su alta producción intelectual y pongo especial

atención en lo desarrollado en México. Este capítulo no está exento de la vinculación con las ideas políticas de la época y sus efectos que son una parte sustantiva de la filosofía.

A decir verdad, esta filosofía que tomó cuerpo en siglo XX en un intento de normatividad -empezó tardíamente- si la comparamos con la europea. Su camino es lento y como en el caos de la Teología de la liberación fue complicado ya que tiene puntos de vista coincidentes pero también encontrados.

El capítulo I y II resultan complementarios entre si, porque con ellos ofrezco una visión panorámica de los orígenes y evolución del proceso de liberación, si bien es cierto que no es exhaustiva sobre un punto específico, si está pensada a partir de líneas temáticas para acentuar la vocación de la filosofía.

En el capítulo III como consecuencia del análisis de la libertad en el marco de la filosofía y la teología de la liberación, propongo el criterio de vida plena para toda la humanidad articulado al sujeto vulnerable en sus condiciones de fragilidad, como la pauta de acción para asumir la libertad desde un proceso de liberación. Como expongo en mi tesis la vida es imposible al margen de un sujeto de la expresión y su proceso pedagógico

La creación teórica la realice de acuerdo con la relación entre lo histórico de la teología de la liberación, lo epistemológico que tuvo como base la filosofía de la liberación y los acontecimientos actuales mediante la categoría de vida plena.

Todo pensamiento fecundo, tiene sus puertas y ventanas bien abiertas: se da en la capacidad para dialogar conversando con su propia tradición y teniendo como resultado la innovación como fuente de mayor riqueza.

Ahora bien, si la pregunta por la libertad en el marco de la teología y filosofía de la liberación latinoamericana, se plantea en términos del diálogo con los nuevos contextos interpretativos de la vida plena para toda la humanidad en la sociedad planetaria, y además está diseñada como un movimiento del

pensamiento que proviene desde lo más profundo de la subjetividad, aspira siempre a ser un espacio de esperanza e innovación.

Una parte de mi formación y mi proyecto vital se encuentra dentro de la educación, por este motivo me incliné hacia la presentación de una pedagogía del escucha como una propuesta a la cual podemos recurrir, si queremos asumir la libertad desde su proceso de liberación. La educación, es educación para la libertad; su ejercicio es el motor para promover los niveles más altos de humanismo. La responsabilidad al asumir este tema, ha de tenerse como testimonio de madurez de la libertad para ejercitarla con plena conciencia.

El lector tiene en sus manos una tesis que muestra lo que nos une y lo que nos hace pluralidad. Digamos que esta tesis es en cierto modo, una buena respuesta a las interrogantes que se plantea, pues lo propio de ella es cuestionar. El esfuerzo es una búsqueda de una *ethica perennis*, o ética *ontologica*, «cuya historia se ha ido fraguando en el oscuro hontanar de las éticas filosóficas dadas, que no fueron sino el pensar determinado a partir y sobre êthos concretos»².

² DUSSEL, E., *Para una de-structiòn de la historia de la ética I*, Editorial Ser y Tiempo, Mendoza 1971, p. 5.

CAPÍTULO I

LA SITUACIÓN HISTÓRICA DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA

En este apartado desarrollaré los principales momentos históricos de la teología de la liberación desde sus orígenes en los siglos XVI-XVII hasta el siglo XX. Pondré un especial énfasis por las condiciones histórica que fueron la causa de su denominación. El propósito fundamental es explicar cómo los momentos diacrónicos se fueron presentando en este movimiento intelectual y también analizar su aporte dentro de sus nuevos ámbitos de trabajo para el tema de la libertad y su proceso de liberación.

1.1 Teología latinoamericana en los siglos XVI-XVII

Para desarrollar el tema de los orígenes de la teología de la liberación cito a Dussel quien resume la situación de los pueblos americanos antes de la conquista:

«El núcleo ético-mítico de estas civilizaciones es hoy bien conocido por la filosofía de la religión. Son comunidades agrícolas (o guerreras en el caso de los aztecas, por ejemplo), altamente sincréticas, donde los dioses autóctonos (en torno al culto de la *Terrae Mater* y la Luna) se mezclan con los uránicos».¹

Esta cita nos indica que los pueblos indígenas y los europeos tenían dos tipos de racionalidad diferente. Por esto, los conquistados no pudieron establecer en principio un diálogo con los conquistadores.

¹ DUSSEL, E., *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina* (Pensamiento y acción), Estella- I.E.P.A.L., Barcelona 1967, p. 37.

Los aztecas y los incas, los dos reinos principales a la llegada de los españoles, se habían originado en el siglo XV, «por lo que al comienzo del siglo XVI, cuando los españoles llegan a América, estas civilizaciones son relativamente jóvenes y el poco tiempo no les ha permitido todavía codificar y ordenar adecuadamente su panteón».² Frente a esta situación el diálogo se imposibilitó y el resultado fue la completa destrucción de la civilización precolombina, al menos en cuanto a religión se refiere, pero «con la religión india, quedó condenada su concepción del mundo, su mitología, su arte y su ciencia a la decadencia».³

Durante los siglos XVI-XVIII, los pueblos conquistados por los españoles y los portugueses vivieron sin comunicación real con el papado. Tanto Portugal como España tenían amplios poderes sobre la iglesia católica, y en la práctica, todo asunto religioso se trataba con ellos⁴.

«Los organismos ejecutivos del Patronato fueron naciendo poco a poco hasta crearse el Supremo Consejo de Indias –desde 1524– que poseía plena autoridad en todos los asuntos de la colonia: religiosos, económicos, administrativos, políticos y guerreros».⁵

Los jesuitas fueron quienes más aportaron a las misiones debido a que no estaban subordinados a los reyes, sino al papa, una intencionalidad por generar

² *Ibid.*, p. 38.

³ PRIEN, H.-J., *La historia del cristianismo en América Latina*, Sígueme, Salamanca 1985, p. 70. FORNET BETANCOURT, R., *La filosofía intercultural a partire da una prospettiva latinoamericana*, in COLONNELLO, P., SANTASILIA, S., (a cura di), *Intercultura democrazia società. Per una società educante*, Mimesis, Milano 2012, p. 84-85

⁴ IANNACCONE, R., *La scoperta dell'America e la prima difesa degli indios: i Domenicani*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.

⁵ DUSSEL, E., *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*, cit., p. 43. Cfr. Gutiérrez, G., *Dios o el oro en las Indias*, Siglo XVI, Lima 1989

otra forma de entendimiento pero «nunca logró integrarse a la totalidad de la Iglesia concreta, episcopal, a las otras órdenes religiosas».⁶

Dussel distingue cinco etapas en la historia de la iglesia en América Latina. Seguiremos su intuición en esta exposición.

Primera etapa. Los primeros pasos 1493-1519. En esta primera etapa los misioneros lucharon para que se reconociera plena humanidad a los indios.

Segunda etapa. Las misiones de Nueva España y Perú (1519-1552), que resume así. «Se peregrinaba de pueblo en pueblo, se bautizaba a los indios, se les predicaba en su lengua o por algún intérprete, y se realizaba así una cristianización masiva y superficial».⁷ El concilio de Trento fue escrupuloso en la fijación de la liturgia, del derecho canónico y de las estructuras administrativas, pero dejó «plena libertad para la devoción popular, el exceso sentimental y la comprensión supersticiosa de la devoción».⁸

Tercera etapa. La organización y el afianzamiento de la iglesia (1552-1620). «En este tiempo, la iglesia latinoamericana inicia una real organización. Hubo muchos capítulos provinciales, en los que se puede ver que los obispos trataban asuntos con mucha sutileza».

Cuarta etapa. Los conflictos entre la iglesia misionera y la civilización hispánica (s. XVII).

«Este período comienza cuando aquellos que tenían plena conciencia de la urgencia de la evangelización se tuvieron que enfrentar con las pretensiones del Patronato, de la comunidad de blancos, la civilización

⁶ *Ibid.* p. 67. Cfr.

⁷ *Ibid.* p. 56.

⁸ PRIEN, H.-J., *La historia del cristianismo en América Latina*, cit., p. 283.

hispanica, que no queriendo perder ninguno de sus privilegios obstaculizaban la labor misionera».⁹

El rey de España controlaba toda la correspondencia hacia Roma. «A consecuencia de la estructura de la iglesia patronal los obispos y arzobispos no constituían un verdadero contrapeso a la administración colonial estatal».¹⁰

«El Consejo de Indias transmitía al monarca para la presentación de obispos y arzobispos una lista con varios candidatos; luego el rey notificaba al papa el nombre del candidato quien considerara más idóneo. Inmediatamente el rey nombraba provisionalmente (carta ejecutoria) a su candidato [...] El prelado nombrado provisionalmente debía ponerse inmediatamente en camino hacia América. El papa no tenía, pues, prácticamente ninguna opción entre varios candidatos, sino que solo le quedaba asentir al nombramiento real».¹¹

Este siglo donde se aprecia

«por primera vez amplias zonas de misión tienen un contacto exclusivo con la Iglesia sin mediación de las armas hispanicas y sin la intromisión del comercio o la explotación económica. El sueño de Las Casas se verifica en muchos puntos».¹²

⁹ DUSSEL, E., *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*, cit., p.65.

¹⁰ PRIEN, H.-J., *La historia del cristianismo en América Latina*, cit., p.112.

¹¹ *Ibid.*, p. 123.

¹² DUSSEL, E., *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*, cit., p. 70.

1.2 La teología latinoamericana en el siglo XVIII

Este siglo corresponde a la quinta etapa en que divide Dussel la historia de la iglesia en América Latina. Es la época de la decadencia borbónica. América Latina sufrió esa decadencia, pues también fue la suya a causa de la ausencia de misioneros. El hecho más importante fue la expulsión de los jesuitas en 1767 (1759 de Brasil), que no dependían de la jerarquía ni de la corona española o portuguesa, sino directamente de Roma. En varias cuestiones tenían amplios desacuerdos con la jerarquía local. «Eso ayuda a explicar que por ejemplo la jerarquía mexicana aprobara la expulsión de los jesuitas y que en parte incluso se alegrara cordialmente».¹³ Partieron de América Latina más de 2200 sacerdotes. Su partida condujo a un serio descalabro de todo el sistema educativo latinoamericano.

«Como conclusión, al nivel de las mediaciones, podemos decir que la misión de América Latina fue sustancialmente la introducción de la sacramentalidad católica de tipo hispánico, aceptando – en el plano de las paraliturgias y las devociones populares – un amplio margen a la acumulación y mezcla de las mediaciones prehispánicas».¹⁴

¹³ PRIEN, H.-J., *La historia del cristianismo en América Latina*, cit, p. 339; cfr. CARMAGNANI, M., *L'America latina dalla fine del '500 a oggi*, Feltrinelli, Milano 1975; CHAUNU, P., *Storia dell'America latina*, Garzanti, Milano 1977. « L'espulsione della Compagnia di Gesù dalle colonie spagnole, nel 1767, segnò la fine di un esperimento straordinario durato oltre un secolo e mezzo, facendo ripiombare nel buio dell'emarginazione e ai confini della storia intere comunità di indios" (Spagnuolo, E., *Le reducciones dei gesuiti nel Paraguay*, in <http://www.gesuiti.it/img/second/immagini/reducciones.pdf>. Cfr. en suplemento *Papel del P. Bartolomé Jiménez S. J. sobre excesos de los españoles contra los pobres indios del Paragua, Tucumán y Buenos Aires*, 14 de febrero de 1717; *Lettere del P. Gaetano Cattaneo S. J. Dalla Riduzione di S. Maria nelle missioni del Paraguay*, 20 e 25 Aprile 1730; *Carta del Obispo de Buenos Aires Fray José de Peralta a su Majestad*, 8 de enero de 1753.

¹⁴ DUSSEL, E., *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*, cit., p. 76.

Se trata de un sincretismo que refleja el «espíritu de una época» y una nueva forma de ser latinoamericano, dicho en otros términos: es la expresión del ser latinoamericano.

1.3 Teología latinoamericana en el siglo XIX

En el siglo XIX los pueblos latinoamericanos se encontraron de pronto con tener que definir su nacionalidad, la secularización, la lucha contra el régimen económico impuesto por las potencias industrializadas, la construcción de una sociedad pluralista, y unas relaciones directas con Roma.

«La Iglesia se situará entre todos estos conflictos a la defensa de sus antiguos privilegios, hasta que, habiéndolos perdido de hecho casi todos, comenzará una vigorosa renovación».¹⁵

Durante las guerras de independencia no hubo procesos de secularización, sin duda porque muchos de los insurgentes eran clérigos y, en ese tiempo, los más cultos eran eclesiásticos. La iglesia perdió muchos sacerdotes en las guerras de independencia, lo que la dejó sin posibilidades académicas de ofrecer un frente sólido y común una vez terminadas dichas guerras. La desorganización del cuerpo episcopal era total.

«En México, por ejemplo, entre 1810 y 1834 el número del clero secular disminuyó de 4.229 a 2.282 y el del regular de 3.112 a 1.726 (en 1831); el de los conventos, de 208 a 155».¹⁶

En las guerras de independencia

¹⁵ *Ibid.*, p.89.

¹⁶ PRIEN, H.-J., *La historia del cristianismo en América Latina*, cit ., p. 383.

«se destruyeron o clausuraron templos, escuelas, conventos, monasterios y hospitales, de manera que la labor social y cultural de las instituciones eclesiásticas quedaron interrumpidas en tal grado... que ya no volvieron a funcionar tan bien como en el cenit del esplendor colonial».¹⁷

La obra misionera se vino abajo prácticamente.

La primera reacción de los gobiernos independientes fue proteger a la Iglesia, en cierta forma, como lo habían hecho Portugal y la corona española.

La crisis se ahondó entre 1825 y 1850, época en que se gestaron los nuevos líderes. Era lógico que los nuevos pueblos independientes quisieran entrar en relaciones con Roma directamente, pero «los papas reaccionaron dubitativamente a causa de su dependencia de las constelaciones de poder europeas y americanas».¹⁸

Pío VII escribió fluctuó entre el apoyo a los insurgentes y el apoyo a la corona española, pero finalmente declaró su neutralidad. Las nuevas naciones hicieron especiales esfuerzos por contraer relaciones con Roma. En esta época,

«la crisis se ahonda sin llegar todavía ni a pensarse en la posibilidad de una solución. Si el cristianismo se mantiene es más por inercia, y por la valentía y generosidad de muy pocos [...] Las universidades en crisis, los pocos, poquísimos seminarios reorganizados dan una muy débil formación intelectual».¹⁹

Durante la segunda mitad del siglo, las burguesías aceptaron el positivismo en buena parte del continente. La iglesia, debido a la precariedad de su

¹⁷ *Ibid.* p. 384.

¹⁸ *Ibid.* p. 395.

¹⁹ DUSSEL, E., *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*, cit., p. 126.

organización, apenas pudo hacerle frente con algunas plumas preclaras. Por citar un caso en México las ideas de Fray Servando Teresa de Mier fueron fundamentales para la ruptura con algunos de los presupuestos teológicos que se tenían.

Los liberales, una vez instalados en el poder, no supieron implantar reformas coherentes. Poco a poco, la religión fue convirtiéndose en algo privado.

«De una forma paralela a la decadencia del modelo de cristiandad latinoamericana y, con él, del carácter público de la Iglesia católica, la religión ya en la época del romanticismo americano fue entrando en la esfera de las decisiones y de los sentimientos privados.»²⁰

1.4 Teología latinoamericana en la primera mitad del siglo xx

La situación del siglo XIX cambió lenta, pero radicalmente. Hubo una reacción espiritualista contra el positivismo. Junto con él, se dio un proceso de secularización, en algunos lugares con extrema violencia y en otros pacíficamente. «La Iglesia queda un tanto a merced de políticos a veces inescrupulosos, y la mayoría de las veces faltos de experiencia y prudencia».²¹

Cabe destacar que la iglesia perdió casi todos sus bienes y propiedades y paulatinamente perdió también poder legal y político. Al perder la tutela del mundo profano, se puso mejor de manifiesto «la misión pública del seglar cristiano».²² En

²⁰ PRIEN, H.-J., *La historia del cristianismo en América Latina*. cit., p. 509.

²¹ DUSSEL, E., *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*, cit., p. 100.

²² PRIEN H.-J. *La historia del cristianismo en América Latina*. cit, p. 515.

esta etapa, «los sectores progresistas de las iglesias comenzaron a apartarse de la actitud socialmente defensiva y aceptan las exigencias sociales de la época».²³ En la primera mitad del siglo xx la iglesia comienza a organizarse a nivel continental. Esto es claro en las actividades y los grupos de la Acción Católica y en la primera CELAM en Río de Janeiro en 1955.

En ese tiempo, la Acción Católica latinoamericana fue mucho más independiente y activa que la europea

Dussel no parece tener una mirada profunda para descubrir en los pobres el futuro de la iglesia y de la teología. Su interés se centra en las élites intelectuales. «A nuestro criterio –dice–, debe tenerse suma atención, en las investigaciones sobre América Latina, en la evolución de las élites, porque esta explica el próximo futuro».²⁴ Sin embargo, su conocimiento de la realidad auguraba también una reacción como la que tuvo la teología de la liberación. Dice:

«El CELAM, los grupos cristianos en general, van tomando posición ante la realidad social, en el sentido de la reforma fundamental de estructuras. Los laicos comprometidos en sindicatos, gremios, partidos políticos, significan poco a poco lo más dinámico en dichos movimientos.

Al nivel de la civilización –ya que el problema de la fe y el pluralismo se sitúa el nivel del núcleo ético-mítico– la Iglesia latinoamericana (mucho más que la europea) se ha comprometido en la lucha por la Justicia.

El marxismo no puede ser entendido, por una fe adulta, sino como el gesto providencial que ha despertado en la conciencia cristiana la línea de la Caridad y la Justicia».²⁵

²³ *Ibid.*, p. 516.

²⁴ DUSSEL, E., *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*, cit., p. 157.

²⁵ *Ibid.*, p. 166.

La iglesia, dice Prien, pagó cara la alianza que estableció con las élites conservadoras en la primera mitad del siglo XX, lo anterior debido a que sólo en casos excepcionales tomó una actitud progresista en favor de las nuevas ideas y las necesidades de su tiempo.²⁶

1.4.1 La teología latinoamericana después del Vaticano II

Si bien es cierto que mi objetivo en esta tesis no es hacer una historia detallada de la teología latinoamericana posterior al Vaticano II. Sin embargo, es preciso tener una idea más o menos clara de esta etapa, porque en ella se gestó la teología de la liberación, considerando, como la mayoría de los autores el nacimiento de dicha teología con la publicación del libro *Teología de la liberación. Perspectivas*, de Gustavo Gutiérrez en 1971²⁷.

Para hablar de liberación, hubo necesidad, primero, de hablar de opresión. En efecto, las palabras desarrollo y en vías de desarrollo no dan razón de la situación mundial en la mitad del siglo XIX. Para llegar al término liberación, hizo falta darse cuenta de que los países de América Latina no eran solo subdesarrollados, sino que lo eran a causa de las estructuras económicas impuestas por los países ricos.

«En la década del 50, hasta mediados de la del 60, se hablaba en América latina ante todo de desarrollo. La teología asumió ese lenguaje, como lo había hecho la teología europea, y se planteó la tarea de pensar también entre nosotros una teología del desarrollo, entendido como lo iba a comprender la *Populorum Progressio* en 1967, como desarrollo integral.

²⁶ Cfr. PRIEN, H.-J. *La historia del cristianismo en América Latina*, cit., p. 519.

²⁷ Cfr. GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 2007. Cfr. CECI, L., *La teología della liberazione in America Latina. L'opera di Gustavo Gutiérrez*, Franco Angeli, Milano 1999.

De ese modo el lenguaje del desarrollo se liberaba de identificarse con la ideología desarrollista y apuntaba a lo que hoy se intenta decir con el término liberación integral. Sin embargo, no atendía a lo propio de la situación real de América latina, sino que pensaba a ésta sobre todo desde la pauta dada por otras situaciones (de los países desarrollados) y por la concepción de un progreso rectilíneo de la historia, sin rupturas».²⁸

Latorre se expresaba así antes del nacimiento oficial de la teología de la liberación: «El *Papa Bueno* en su encíclica *Mater et Magistra* [1961] estruja la conciencia adormecida del mundo católico al pregonar que *todos somos responsables de los pobres del mundo*».²⁹ El libro de Latorre es interesante porque fue publicado en 1969, dos años antes que *Teología de la liberación. Perspectivas*, y porque señala los acontecimientos y las esperanzas que originaron dicha teología.

El Vaticano II, en la *Gaudium et Spes* hizo un diagnóstico de la realidad socio-política del mundo contemporáneo, en la que señaló que hay estructuras injustas y excluyentes.

Después del concilio, la encíclica *Populorum Progressio* de Paulo VI, publicada el 26 de marzo de 1967, llevó adelante el empeño de Juan XXIII al precisar las causas de la explotación y de las modernas formas de esclavitud. Los países altamente industrializados, dijo, deben su riqueza a la pobreza proporcional de los países pobres.

«Las multitudes famélicas, sin salud y analfabetas de América Latina, Asia y África, tributan con la amarga realidad de sus destinos a las

²⁸ SCANNONE, J., *Teología de la liberación y praxis popular*, Sígueme, Salamanca 1976, p. 15.

²⁹ LATORRE, H., *La Revolución de la iglesia latinoamericana*, (Cuadernos Joaquín Mortiz), México 1969, p.13. *Cursivas del autor.*

lejanas metrópolis de las empresas anónimas y de los consorcios rampantes».³⁰

Según la encíclica, la iglesia debe rechazar cualquier complicidad con las estructuras injustas. A partir de esa encíclica «la extrema derecha considera que Pablo VI, de la noche a la mañana, ha pintado al Vaticano de rojo».³¹ En la encíclica afirma:

«la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto [...] nadie tiene derecho a reservar para su uso exclusivo aquello que es superfluo cuando a otros falta lo necesario»³².

A mi juicio, esa fue la primera vez que la iglesia oficial ponía el dedo en una llaga tan conocida. La encíclica dice que todo cristiano debe hacer lo posible para destruir las estructuras excluyentes.

Un antecedente importante fue el caso Camilo Torres, - el cura guerrillero -, un sacerdote apasionado estudioso de la realidad, que había escogido el camino de la lucha armada, sin ser comunista³³. «Los comunistas –decía– deben saber muy bien que yo tampoco ingresaré a sus filas, que no soy ni seré comunista ni como colombiano, ni como sociólogo, ni como cristiano, ni como sacerdote».³⁴ En una entrevista, el año 1965, a Jean-Pierre Sergent Camilo Torres afirmó:

«Abandoné el sacerdocio por las mismas razones por las cuales me comprometí en él Descubrí el cristianismo como una vida centrada totalmente en el amor al prójimo; me di cuenta que valía la pena comprometerse en este amor, en esta vida, por lo que escogí el sacerdocio para convertirme en un servidor de la humanidad. Fue

³⁰ *Ibid.*, p. 20.

³¹ *Ibid.* p. 22.

³² *Ibid.*, pp. 22-23.

³³ Sobre Camilo se han escrito numerosas obras. Cfr. VILLANUEVA, O., *Camilo. Acción y utopía*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 1995; *Camilo Torres: testimonios sobre su figura y su época*, La Carreta Editores, Medellín 2010.

³⁴ LATORRE, H., *La Revolución de la iglesia latinoamericana*, cit., p. 54.

después de esto cuando comprendí que en Colombia no se podía realizar este amor simplemente por la beneficencia sino que urgía un cambio de estructuras políticas, económicas y sociales que exigían una revolución a la cual dicho amor estaba íntimamente ligado». Camilo Torres fue reducido al estado laical, y fue asesinado en 1966 por una patrulla del ejército, que escondió el cadáver»³⁵.

Paulo VI visitó Medellín Colombia el 22 de agosto de 1968 y se esperaba que su visita diera un espaldarazo a los anhelos de liberación de los pueblos latinoamericanos. Pero él no tenía la misma visión sobre América latina. Antes de la visita, la organización católica *Encuentro latinoamericano Camilo Torres* le escribió: «Hermano Pablo: Si no vienes a comprometerte con los que luchan, si vienes a consagrar el orden existente, entonces, hermano Pablo, más vale que no vengas».³⁶ Los analistas consideraron, después de la visita, que había venido a consagrar el orden existente y a la vieja iglesia.

El año siguiente, Helder Cámara era la figura más ilustre y amenazada de la iglesia joven de América Latina. Tenía un Movimiento Educativo de Base (MEB), que funcionó en buena medida bajo las intuiciones liberacionistas de Paulo Freire. El postulado fundamental de Freire era: «La educación nunca puede ser neutral. O es un instrumento para la liberación del hombre, o es un instrumento para su domesticación, para su adiestramiento en la opresión».³⁷ Cámara no propugnaba la violencia, pero tampoco pedía al pueblo que se cruzara de brazos ante esa situación.

³⁵ Su ejemplo inspiró a movimientos de sectores cristianos como el grupo “Golconda”, o el caso chileno de “Sacerdotes para el socialismo”, impulsor del ascenso de Salvador Allende, y a personalidades como el padre Ernesto Cardenal, participante de la rebelión sandinista en Nicaragua, y en general, a las comunidades eclesiales de base, que conformaron una nueva iglesia latinoamericana comprometida con el cambio revolucionario, originándose la corriente conocida como la “teología de la liberación”.

³⁶ LATORRE, H., *La Revolución de la iglesia latinoamericana*, *Ibid.*, p. 37.

³⁷ PRIEN H.-J., *La historia del cristianismo en América Latina*, cit., p. 1074.

La CELAM, que había sido inaugurada por Paulo VI, parecía iniciar un cambio radical en América Latina. Cámara expresaba: «quien me denuncie como subversivo deberá de ahora en adelante extender esta acusación a toda la Iglesia *Latinoamericana*». ³⁸

Esta nueva situación planteaba problemas. En primer lugar, se debían encontrar las pistas de la teología cristiana y de una vida cristiana que optara por los pobres. El marco teológico debía fundamentarse en la vida personal y comunitaria de relación con Dios. Se trata de una mística de la liberación. Había, finalmente, que usar un lenguaje teológico capaz de entrar en diálogo con las ciencias sociales.

Latorre acusa repetidas veces a grupos de extrema derecha sufragados por los gobiernos militares y por Estados Unidos, para atacar a los “comunistas” y a los sacerdotes que los azuzaban, entre ellos el Comando Caza Comunistas (CCC). Uno de sus objetivos era Helder Cámara, el obispo rojo.

Durante la permanencia de Paulo VI en Bogotá, treinta sacerdotes, dirigidos por René García, publicaron un documento en el que decían que «el desequilibrio en América Latina no se resolvería a través de una elección entre la fe y la vida, sino que existe en el plano científico una solución: la revolución». ³⁹

La iglesia católica se dividió desde las entrañas. Muchos sacerdotes y algunos obispos se ilusionaron con la idea y el compromiso con los pobres por su liberación, pero hubo una reacción muy dura por parte de la “vieja iglesia”, que prefería no meter las manos en esa lucha y continuar con sus privilegios.

El sacerdote Manuel Alzate Restrepo fue acusado por los jefes de la vieja iglesia de tendencias marxistas, al ser relevado de su cargo parroquial, la

³⁸ LATORRE, H., *La Revolución de la iglesia latinoamericana*, cit., p. 47.

³⁹ *Ibid.*, p. 56.

gente hizo guardia para impedir que el presbítero fuera expulsado, pero terminó encarcelado junto con René García y otros, al intentar dirigir una manifestación que iba a tomar simbólicamente la Universidad de Antioquia. El arzobispo de Cali, Alberto Uribe Urdaneta dio el espaldarazo al gobierno al asentar que ellos eran marxistas. Latorre lo expresa así:

«La Iglesia Vieja, que tiene en Antioquia soberbio exponente en el obispo Tulio Botero, es poderosa dentro de la jerarquía bogotana, heredera del estilo preconiliar del cardenal Concha Córdoba. Con su bendición, el gobierno expulsa del país a las religiosas estadounidenses del Mary Mount, elegante colegio para señoritas: se les acusa de comunistas por obligar a sus alumnas a adiestrarse en el servicio social en uno de los barrios proletarios de la capital de la república. Son expulsados también sacerdotes de distintas nacionalidades europeas, por colaborar con la Iglesia Joven colombiana. El cargo: subversión comunista.

¿Cómo no entienden? Anuncia el señor general ministro de la Defensa nacional que, próximamente, será entregado a sus familiares el cadáver del padre Camilo Torres Restrepo. Porque solamente el Ejército sabe dónde está su sepultura».⁴⁰

El obispo Jerónimo Podestá fue divulgador de la *Populorum Progressio*, que era, además, muy popular, pronto fue relevado en su cargo.

Antonio Aguirre, obispo de una diócesis próxima a Buenos Aires, destituyó de sus parroquias a cinco presbíteros, por ser curas obreros. En esa ocasión el obispo dijo: «la iglesia no debe intervenir por sí misma en la solución de los problemas sociales».⁴¹

⁴⁰ *Ibid.*, p. 60.

⁴¹ *Ibid.*, p. 62.

El arzobispo de Buenos Aires, Antonio Caggiano, también hizo muchos favores al régimen militar:

«Los trece decididos curitas tucumanos objetan la mordaza impuesta a los sacerdotes desde la capital: *la propuesta de tantos hermanos –se yerguen– clama justicia solidaridad, testimonio, compromiso, y esto significa hacer nuestros sus problemas y sus luchas, saber hablar por ellos*. Tres sacerdotes, Amadeo Dip –nosotros no somos empleados de los obispos, proclama este otro discípulo del cardenal Suenens de Bélgica–, el dominico Juan Ferrante y José García Bustos, son los principales animadores de este movimiento que adopta como divisa el *Clama, no ceses*, del texto bíblico. Coetáneamente, en Rosario, 38 sacerdotes renuncian en forma colectiva por la despreocupación hacia los problemas sociales de su obispo, Guillermo Bolatti, a quien también acusan de falta de diálogo con el presbiterio, y sistemático obstruccionismo a la acción social inspirada en el Concilio Vaticano II». ⁴²

En abril de 1969, eran ya 270 los presbíteros que acusaban a sus obispos de insensibilidad, y que amenazaban con dimitir. Él respondió con suspensiones y mutismo.

Los sacerdotes del *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*, unos 400, decidieron que no se podían lograr los cambios sociales que pedía la dignidad humana sin la violencia. La jerarquía los acusó de marxistas.

En Montevideo, la policía buscó al presbítero Juan Carlos Zaffaroni, quien creyó que podría triunfar en un enfrentamiento armado de liberación. El cardenal Silva Henríquez, de Chile, fue promotor de los cambios conciliares, sin embargo, se negó a participar en el *Primer encuentro latinoamericano de Cristianos por el socialismo*, convocado por el grupo de los 80 (sacerdotes) y por protestantes.

⁴² *Ibid.*, p. 63. Cursivas del autor.

«Sus enunciados de fe responden a las mejores corrientes de la teología de la liberación, y esto es precisamente lo que habría que recalcar frente a los acres ataques de la derecha contra la teología de la liberación».⁴³

Tal fue el endurecimiento contra los cristianos por el socialismo, que en 1973 se prohibió a religiosos y religiosas que formaran parte de él.

Dos días después de la ocupación de la catedral de Santiago, renunciaron a sus cargos tres sacerdotes españoles, dos holandeses y 18 chilenos. «El obispo Tagle Covarrubias consiguió, con promesas de rectificar su línea pastoral, que los 23 sacerdotes dimitentes de su diócesis de Valparaíso retiren sus renunciaciones».⁴⁴

A juicio de Prién, la variante peruana del socialismo, que había «contado con un apoyo tan grande de parte de la Iglesia, ha fracasado».⁴⁵ En Paraguay, «el deslinde de la iglesia con la dictadura se inició el día en que el gobierno expulsó del país a cuatro miembros de la compañía de Jesús, incriminados de subversión».⁴⁶

«Los estudiantes de la Universidad Católica de Asunción rodean a sus maestros de la Compañía de Jesús. En las primeras escaramuzas con los universitarios, el régimen pierde la cabeza y expulsa del país, el 22 de octubre de 1969, al jesuita Francisco de Paula Oliva, profesor de filosofía. En señal de protesta y desagravio, sacerdotes, monjas y estudiantes realizan un vía Crucis, de noche, en torno a los edificios de la Universidad. La policía irrumpe a macanazos en la ceremonia, hiriendo a muchos de los participantes, entre otros al jesuita de 73 años

⁴³ PRIÉN H.-J., *La historia del cristianismo en América Latina*, cit., p.1024.

⁴⁴ LATORRE, H., *La Revolución de la iglesia latinoamericana*, cit., p.69.

⁴⁵ PRIÉN H.-J., *La historia del cristianismo en América Latina*, cit., p.1026.

⁴⁶ LATORRE, H., *La Revolución de la iglesia latinoamericana*, cit., p.72.

Juan José Gómez Rocafort. El arzobispo de Asunción, Aníbal Mena Porte, de acuerdo con los cánones de la Iglesia, excomulga, por poner mano violenta en la persona de clérigos o de religiosos de uno y otro sexo, a quienes dieron la orden y a quienes la ejecutaron». ⁴⁷

También en Bolivia 40 sacerdotes se comprometieron con los pobres a poner en práctica las decisiones conciliares. 82% del clero boliviano era extranjero en ese año.

«En Perú, la *Declaración de sacerdotes peruanos*, inspirada en la *Populorum Progressio*, y firmada por 63 sacerdotes en marzo de 1968, dice: Reconociendo que quizá la deficiente presentación del mensaje cristiano ha producido la imagen de que *la religión es el opio del pueblo*, nos sentiríamos ahora culpables de una gran traición al desarrollo de Perú si calláramos la riqueza doctrinal del evangelio como una mística revolucionaria capaz de *transformaciones audaces, profundamente innovadoras (Populorum Progressio 52)*». ⁴⁸

Más adelante dice:

«Nosotros entendemos este llamamiento como una movilización general de las conciencias para que, considerándonos en un verdadero estado de guerra contra la miseria, nos pongamos a dar la batalla contra la opresión explotadora». ⁴⁹

En Trujillo, Perú, el obispo había separado de sus cargos a tres sacerdotes españoles por haber encabezado una marcha silenciosa de protesta por la lujosa construcción del nuevo Country Club de Trujillo. La iglesia peruana tenía inmensas

⁴⁷ *Ibid.*, p.74.

⁴⁸ Citado en PRIEN H.-J. *La historia del cristianismo en América Latina*, cit., p.1006.

⁴⁹ Citado en *Ibid.*, p. 1007.

propiedades en Lima. Por esa medida, 8 sacerdotes renunciaron a su presbiterio. Al día siguiente el obispo destituyó a 7 más. Luego renunciaron otros 14. Poco después el obispo tuvo que echar marcha atrás. Los sacerdotes, reintegrados, se comprometieron a seguir la línea de Camilo Torres.⁵⁰

Dentro de Guatemala la jerarquía ha optado por el mutismo. Sus guerrilleros fueron diezmados por los Boinas Verdes de Estados Unidos. Los CCC mataron unas 3000 personas. Como parte de este movimiento la iglesia venezolana se optó por el mutismo.

En Nicaragua tres sacerdotes jóvenes quisieron seguir los lineamientos conciliares, entre ellos Ernesto Cardenal. La iglesia, sin embargo, era cobarde. «La iglesia, en la máxima jerarquía de Managua, fue brazo secular de la tiranía de don Tacho [Anastasio Somosa]». ⁵¹

Dentro del contexto de la República Dominicana, uno de los soportes de la tiranía trujillista fue la iglesia. Después de una represión, el presidente dijo: «Esto es una conspiración continental del comunismo, en la que participan los sacerdotes del sector revolucionario de la iglesia». ⁵²

La jerarquía católica en Puerto Rico era colonialista.

«La arbitrariedad de las sanciones contra el padre Iván Illich, quien luego hubo de trasladar a Cuernavaca sus capacidades de investigador social, constituye, apenas, una muestra de esa tendencia». ⁵³

⁵⁰ *Ibid.*, p. 1013, tiene una versión un tanto diferente. El obispo Jurgens destituyó a los tres sacerdotes, los seminaristas de Trujillo se rebelaron y secuestraron a un sacerdote. Otros veinte sacerdotes amenazaron con renunciar si el obispo no revocaba su decisión.

⁵¹ LATORRE, H., *La Revolución de la iglesia latinoamericana*, cit., p. 83.

⁵² *Ibid.*, p. 85.

⁵³ *Ibid.*, p. 86.

El padre Freixedo fue fulminado por los obispos sin haberlo siquiera escuchado. La causa fue su libro *Mi iglesia duerme*, que, al parecer no tiene ni la décima parte de pesimismo sobre la iglesia que tienen los libros del fundador Flaviano Amatuli en la actualidad (2010).

Los movimientos en Haití donde la jerarquía se confundía con el régimen opresor.

«El departamento de Cultura de Haití expulsa, el 16 de agosto de 1969, a doce sacerdotes posconciliares, junto con el doctor Pierra Cauvin, líder de uno de los partidos del frente democrático contra la dictadura».⁵⁴

En México, las personas más llamativas fueron Lemercier, en Cuernavaca (el psicoanálisis en las vocaciones). Luego Iván Illich y su Centro de estudios (CIDOC), Centro Intercultural de Documentación, defendido por Méndez Arceo. Y, desde luego, el obispo de Cuernavaca Sergio Méndez Arceo. Los estudios del CIDOC desenmascaraban la injusticia institucionalizada. Illich decía que la iglesia tendía al diaconado casado, a una horizontalidad cada vez más evidente, y que el sacerdocio estaba en plena decadencia.

Cuando el sínodo de obispos en Roma (octubre 1969), 200 sacerdotes se reunieron también en un sínodo llamado: *Sínodo sombra*, que propuso que el papado no fuera vitalicio, que el sínodo de obispos decidiera su temario y fechas de reunión, para diluir el absolutismo del pontífice. En el sínodo de obispos triunfó el freno a Vaticano II.

Latorre pensaba que muchos izquierdistas se unirían a la iglesia en busca de apoyo a sus intereses, aunque no fueran católicos. No obstante no se obtuvo el efecto deseado y la historia muestra que lo acontecido ha sido precisamente lo

⁵⁴ *Ibid.*, pp.87-88.

inverso: quienes quieren hacer algo por cambiar las estructuras requieren de un diálogo con las formas de pensamiento y praxis social, no solamente las que se producen al interior de la iglesia católica.

He presentado un breve panorama de la situación teológica posterior al concilio Vaticano II, que dio origen a la teología de la liberación. Nos toca ahora profundizar en ella, pero antes, quisiera alejarme un poco en la historia y constatar que la teología de la liberación fue reducida a espacios mínimos de trabajo.

1.4.2 Conferencias del CELAM

La segunda y la tercera conferencia del CELAM jugaron un papel muy importante en el desarrollo de la teología de la liberación. Por ello, es necesario ver, aunque sea a grandes rasgos, cómo fueron recibidas por los teólogos de la liberación, y por la jerarquía vaticana.

De Medellín a Puebla

Poco después de Medellín, Paulo VI publicó la *Octogesima adveniens* (1971). Se puede decir que respaldó y a la vez incentivó el método propio de la teología de la liberación. En ella dijo que las comunidades cristianas deberían analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la palabra del evangelio y discernir las opciones y los compromisos que deberían asumirse para realizar los cambios sociales.⁵⁵

Medellín⁵⁶ consideró la liberación de las actuales servidumbres como una manifestación de la liberación del pecado. Ello originó una nueva presencia de la iglesia en América Latina, y una nueva presencia de la iglesia latinoamericana en el mundo.

⁵⁵ Cfr. PAULO VI, *Octogesima adveniens*, p. 4.

⁵⁶ La segunda CELAM, celebrada en Medellín en 1968 fue preparada ampliamente desde 1966.

La primera comprobación que aflora en los textos de Medellín es que, habiendo reconocido su responsabilidad en la actual situación, se insiste abundantemente en que la iglesia, y en particular los obispos cumplan una función de denuncia profética de las graves injusticias que se encuentran en América Latina, y que han sido señaladas como una situación de pecado.⁵⁷

«El Episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana en muchísimos casos a la inhumana miseria. Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte».⁵⁸

Una segunda línea de los textos de Medellín es, para Gutiérrez, la evangelización concientizadora. La tercera es que la iglesia debe actuar en el mundo en pobreza.

Estas tres líneas se trataron en el trasfondo de tres grandes temas: pobreza y justicia; amor al hermano y paz en una situación de violencia institucionalizada; y unidad de la historia y dimensión política de la fe.

«La pobreza – dice el documento – de tantos hermanos clama justicia, solidaridad, testimonio, compromiso, esfuerzo y superación para el cumplimiento pleno de la misión salvífica encomendada a Cristo».⁵⁹

Inspirado por las experiencias brasileñas, en donde la jerarquía había tomado muy en serio el apoyo a las *Comunidades Eclesiales de Base* (CEB), Medellín recomendó ampliamente que se fundaran dichas comunidades. Sin

⁵⁷ GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, cit., p. 162.

⁵⁸ CELAM, Medellín, Pobreza 1,2. Puebla usó un lenguaje similar en el número 28.

⁵⁹ CELAM, Medellín, Pobreza, 7.

embargo, en ellas la presencia del sacerdote es cada vez más de un animador y coordinador, y la jerarquía no ha formado a los sacerdotes para estar codo con codo con los laicos. «Las CEB son, tanto desde el punto de vista cuantitativo como cualitativo, el movimiento de reforma más importante de la historia de la Iglesia en América latina».⁶⁰

Los pueblos latinoamericanos empezaron –afirmaba Assmann en 1976– a tomar conciencia de que no eran subdesarrollados en el sentido solamente de que les faltaba desarrollo, sino en el sentido de que eran sometidos a estructuras que los mantenían en el subdesarrollo.

«Los países pobres van adquiriendo cada vez más clara conciencia de que su subdesarrollo es el subproducto del desarrollo de otros países».⁶¹ A partir de esa experiencia «emerge la palabra contundente del Dios de Moisés y de Jesús: esta situación no es su voluntad»⁶²

Boff⁶³ resume así la prehistoria de la teología de la liberación: La II CELAM (Medellín) dio un espaldarazo a la teología de la liberación. En 1971, esta teología fue iniciada oficialmente por Gustavo Gutiérrez.⁶⁴ En 1975 Paulo VI escribió la *Evangelii Nuntiandi*, en donde dice que la iglesia tiene una misión temporal, y que la religión no puede reducirse a unión místico-íntima con Dios. En 1976 la

⁶⁰ PRIEN H.-J., *La historia del cristianismo en América Latina*, cit., p. 1081.

⁶¹ GUTIÉRREZ, G., *Apuntes para una teología de la liberación*, en GUTIÉRREZ, G., ALVES RUBEM, y ASSMANN H., *Religión, ¿instrumento de liberación?*, Marova, Madrid 1973, p. 39.

⁶² OLIVEROS, R., *Historia de la teología de la liberación*, en ELLACURÍA I. – SOBRINO J., *Mysterium Liberationis I*, cit., p. 18.

⁶³ Cfr. BOFF, L., *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, Sal terrae, Santander 1978, cap. 4.

⁶⁴ «El libro de G. Gutiérrez es un hito, un salto cualitativo en la teología latinoamericana; marca el antes y el después» (OLIVEROS R., *Historia de la teología de la liberación*, en ELLACURÍA I. – SOBRINO J., *Mysterium Liberationis I*, p. 33).

Comisión Teológica Internacional se pronunció sobre la relación entre promoción humana y salvación cristiana. Luego vino la III CELAM (Puebla), que casi identifica evangelización con liberación y que clamó por cambios estructurales y por la unidad entre fe y acción política.

De Puebla a Santo Domingo

Para Boff, Puebla significó la conversión del episcopado hacia los pobres. Se consagró el método que parte del análisis de la realidad. Este método articula, por ello, el análisis sociológico, el discurso teológico y la praxis.

Puebla señaló la pobreza como efecto del capitalismo liberal y del neocolonialismo. El documento dice:

«Al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria».⁶⁵

Habló de los regímenes represivos y del marxismo. Señaló que vivimos en una «violación permanente de la dignidad humana».⁶⁶ Por ello optó por los pobres. El tema eje de todo el documento es la liberación integral.

«El mejor servicio que puede prestarse al hermano es la evangelización que le libra de las injusticias, le promueve integralmente y le dispone a realizarse como hijo de Dios».⁶⁷

También optó por las comunidades eclesiales de base, «que ahora constituyen motivo de alegría y esperanza para la Iglesia».⁶⁸ «Al final, los obispos

⁶⁵ CELAM, Puebla, 30.

⁶⁶ CELAM, Puebla, 1209.

⁶⁷ CELAM, Puebla, 1145, cfr. p.327.

⁶⁸ CELAM, Puebla, 96.

hacen una especie de juramento de promover, orientar y acompañar resueltamente a las comunidades eclesiales de base». ⁶⁹

«El espíritu de Puebla – decía Boff en 1978 – ha causado un profundo impacto en Juan Pablo II, el cual ha denunciado con coraje las opresiones socio-históricas de nuestro mundo y ha generalizado, para toda la Iglesia, las intuiciones básicas de la teología de la liberación». ⁷⁰

En conclusión, si bien es cierto que la teología de la liberación tuvo un sentido de desarrollo no lineal, si puedo afirmar que los cimientos generados a partir de Puebla y Medellín mantiene su vigencia como propuestas para ser atendidas en tanto busquemos un proceso de liberación.

1.5 Panorama actual de la teología de la liberación

Para muchos autores, la teología de la liberación es la primera aportación de América Latina a la teología. Scannone, por ejemplo, dice: «es el primer gran aporte original del pensamiento teológico latinoamericano a la iglesia, siendo así que América latina es un continente donde la fe lleva siglos de existencia». ⁷¹ Para el autor la circunstancia histórica de América Latina es única, pues el único continente globalmente cristiano y el único grupo de naciones que pertenece al tercer mundo. En *Mysterium liberationis*, Oliveros afirma: «En ella [la teología de la liberación] se presenta, por primera vez en la historia de nuestro subcontinente,

⁶⁹ BOFF, L. *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, cit., p.179.

⁷⁰ *Ibid.* p. 183.

⁷¹ Cfr. SCANNONE, J., *Teología de la liberación y praxis popular*, cit. Dussel dijo: «El renacimiento teológico [1967], aunque Latinoamérica no haya dado hasta ahora ningún gran teólogo a la Iglesia, se realiza gracias a las traducciones de obras europeas y por la reflexión de ciertos centros de estudios» (DUSSEL, E., *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina* (Pensamiento y acción), Estella- I.E.P.A.L., Barcelona 1967, p. 150).

una reflexión propia y encarnada en la situación de las personas y pueblos de América». ⁷²

La teología de la liberación comenzó a llamarse así desde 1970, en una tesis doctoral de Rubem Alves: *Toward a Theology of Liberation*. También para Oliveros hubo varios factores que dieron origen a la teología de la liberación. En primer lugar la constatación de que la pobreza no era casual, sino parte de un sistema económico que la generaba por necesidad, y que esa pobreza no era conforme con la voluntad de Dios. Este primer escaño de la teología de la liberación había sido formulado por Medellín con toda claridad. En segundo lugar, la urgente respuesta a la pregunta sobre cómo amar a Dios en la realidad latinoamericana.

Esta pregunta requería una respuesta clara y contundente. Había que ponerse del lado del pobre y releer con él las Escrituras.

«Este no es un tema más en la teología de la liberación. Es su corazón. Es la vida, es la sangre que anima la experiencia e intuición original y la existencia de los grupos cristianos en la praxis de la liberación». ⁷³

En tercer lugar, la necesidad de conversión, el hacerse eficazmente hermano del pobre y desde ahí vivir la fraternidad universal.

Mondin considera que fueron tres los teólogos precursores de la teología de la liberación: Schall, Comblin y Alves. Schall consideraba que el cristianismo, a condición de que se desprivatizara y se volviera a hacer comunitario y público, era la religión que más auténticamente podía apoyar a la revolución.

⁷² OLIVEROS, R., *Historia de la teología de la liberación*, en ELLACURÍA I. – SOBRINO J., *Mysterium Liberationis I*, cit., p.17.

⁷³ *Ibid.*, p. 21.

Comblin abogaba por el trato horizontal de los pobres en la iglesia. Vivir en comunidades auténticamente humanas mira a una mayor calidad espiritual y material. Alves ponía en guardia contra los elementos represivos contra la liberación de los pobres.⁷⁴

En 1965, un pequeño grupo de teólogos católicos se reunió para definir las líneas de la teología de la liberación, entre ellos estaban Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Segundo Galilea, y Lucio Gera. A este grupo, habría que añadir a Hugo Assmann y Míguez Bonino,⁷⁵ para tener los principales representantes del inicio de la teología de la liberación.

Apenas nacida la teología de la liberación, hubo muchas reacciones en contra. Las naciones ricas, especialmente Estados Unidos, tenían mucho interés en sofocarla. También lo hizo buena parte de la jerarquía, en abierta contradicción con el concilio Vaticano II. Se atacó sistemáticamente a sacerdotes y obispos que se comprometían con los pobres, acusándolos de comunistas. Sin embargo, la teología de la liberación creció ampliamente.

Entre los teólogos que se añadieron al grupo inicial, cabe destacar a Clodovis y Leonardo Boff, Enrique Dussel, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Raúl Vidales, Carlos Mesters, Eduardo Pironio,⁷⁶ y Pablo Richard.

⁷⁴ Cfr. MONDIN B., *Los teólogos de la liberación. Conclusión mística de una aventura teológica*, Edicep, España, 1992, pp. 52-69. En general, este libro tiene calidad, pero el autor es prepotente, juzga a la teología de la liberación con criterios vaticanos. Para él, los teólogos de la liberación apenas merecen el nombre de teólogos.

⁷⁵ El único protestante del grupo.

⁷⁶ Sin duda un teólogo moderado. Según MONDIN B. (*Los teólogos de la liberación. Conclusión mística de una aventura teológica*, cit., p.122), Pironio pedía a la iglesia que comprometiera a sus miembros en la transformación de las estructuras opresoras, pero dicha transformación debería de ser pacífica y en ella no debían inmiscuirse los pastores.

EL CELAM de Puebla constituyó un fuerte apoyo para la teología de la liberación, que, a partir de ese momento, conoció su etapa de maduración. Cabe destacar la vida y el martirio de Monseñor Romero, en 1980, pero hubo muchos otros mártires. En este tiempo, la situación de injusticia en América Latina fue agravándose. La dependencia del exterior se incrementó. La teología de la liberación comenzó a ser desmantelada lentamente. Trataremos más detenidamente de esta etapa en el tema: Conflicto con Roma.

Los representantes más cercanos de la teología de la liberación son muchos, entre ellos se puede mencionar a José Comblin, Álvaro Quiroz, Juan B. Libanio, Antonio Moser, Diego Irarrazaval, y otros.

1.5.1 Principales líneas de pensamiento

La gran mayoría de los autores marca la época posterior a los 70 como un periodo de crisis en el pensamiento y la praxis la teología de la liberación, aunado a lo anterior coinciden en que no hubo una, sino varias teologías de la liberación. Por ello, es imposible hablar de todas estas propuestas, porque no es el motivo de esta tesis. No obstante lo anterior si es pertinente enunciar el campo de investigación y los cuestionamientos que desarrollaron: una teología política y de la esperanza; la ortopraxis como criterio de verdad, una vinculación con sobre la hermenéutica de dicha teología; la reflexión sobre el tema de la violencia en la teología de la liberación y la lucha “justa”; las metodologías de análisis dentro del pensamiento crítico; y finalmente, la espiritualidad de la teología de la liberación. De los puntos anteriores describiré una serie de ámbitos temáticos:

1.5.1.1 La teología política

Dos corrientes de pensamiento próximas a la teología de la liberación son la teología política, la de la revolución y la teología de la esperanza. Los teólogos de la liberación se esforzaron por distinguir su manera de pensar de estas dos

corrientes europeas. En este análisis me centraré en la opinión de Hugo Assmann, pues hizo un análisis y una crítica claras.

Para Assmann,⁷⁷ la teología postconciliar ha denunciado la privatización de la religión y del lenguaje. La teología política inició con esa denuncia, pero luego entró en disquisiciones solamente formales que le restaron fuerza e importancia. Además de ello, «su contenido socio-analítico es deplorablemente vago aun en relación a la situación del mundo opulento pero mucho más todavía en relación a las urgencias del tercer mundo».⁷⁸ En la reformulación de la relación entre la teoría y la praxis, los teólogos europeos han dejado demasiado de lado al marxismo.

La teología política y la teología de la esperanza criticaron la privatización de la fe.

La teología privatizada y apolitizada, sirve a los intereses de los solo de los grupos mínimos. Si la teología quiere ser real, debe aceptar la ley de la encarnación, partir de la eficacia en la liberación y usar los métodos de análisis científicos.

«No hay en esto ningún atentado a la autonomía de lo temporal y a la de las ciencias, siempre que estas autonomías no sean el pretexto ideológico para la despolitización, como está sucediendo actualmente con la tesis conciliar de la autonomía de lo temporal en muchos sectores del reformismo eclesiástico».⁷⁹

Los textos latinoamericanos no pretendieron hacer una teoría de la revolución a partir de la teología, sería negar el camino que ellos mismos habían decidido tomar (partir de la praxis).

⁷⁷ Quien primero marcó la diferencia de la teología de la liberación con las teologías europeas.

⁷⁸ ASSMANN, H., *Religión, ¿instrumento de liberación?*, cit., p. 17.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 74.

«Lo que hubo, hay y continuará habiendo en América latina, es la preocupación de los que buscan reflexionar teóricamente sobre los imperativos del momento histórico con las implicaciones resultantes para la fe cristiana liberadora del hecho de la praxis revolucionaria».⁸⁰

Esto diferencia a la teología de la liberación de la teología política. Metz insistía en que su teología política no pretendía establecer nexos directos con la praxis, pues de ello se debería encargar la ética política. Assmann acusa a los teólogos europeos de que no se deciden por un instrumental analítico ya que eso los aleja de la praxis.

Assmann es muy claro respecto a la diferencia entre la teología de la liberación y la teología de la revolución.

«Hoy es evidente para todos que con el refinamiento de la teología explícita de la revolución es indispensable ser extremadamente críticos, porque quiere definir y caracterizar, basándose en categorías teológicas, qué es y qué debe ser la revolución; buscar un permiso teórico, un manto de legitimidad y de sacralidad para la revolución; captar en los instrumentos teóricos de la teología los elementos constitutivos de una ideología revolucionaria; elaborar una estrategia de la revolución a partir de la teología».⁸¹

Pero la teología de la liberación no parte de la praxis. Es este uno de sus elementos fundamentales, pues «acentúa en forma muy marcada la dimensión política de la fe, porque surge como reacción crítica frente a la tendencia privatizante de cierto tipo de teología moderna».⁸²

⁸⁰ *Ibid.*, p. 81.

⁸¹ ASSMANN, H., *Hacia una argumentación unitaria sobre la teología de la liberación*, en GUTIÉRREZ, G., ALVES RUBEM, y ASSMANN H., *Religión, ¿instrumento de liberación?*, cit. p. 214.

⁸² *Ibid.*, p. 216.

La teología europea no ha tenido la urgencia del sufrimiento de inmensas mayorías, por ello es una teología burguesa, incluso la teología política, que «se ha perdido en toda una serie de argumentaciones absolutamente secundarias siempre que ha querido responder a las críticas de orden teórico que le han sido dirigidas».⁸³ Pero, además, «su análisis sociológico es bastante vago se observa una especie de temor ante el tener que llamar por su verdadero nombre a los mecanismos de la dominación».⁸⁴

Sobre la teología de la esperanza no es menos radical. Para él, es mucho más una teología de la espera, pues siempre que se trata de la participación humana en el logro de la justicia social, se pierde en disquisiciones abstractas y escatologiza los triunfos. Para él,

«la esperanza-acción, da contenido de realidad a las promesas; al paso que la esperanza-inacción no es realmente esperanza, sino simple espera. Las esperanzas deben ser actuadas, y no apenas ser contempladas o creídas».⁸⁵

La teología que no parte de la praxis, aunque sea teología de la esperanza, se perderá siempre en definiciones abstractas.

«La tentación a un purismo teológico, que pretende salvar siempre un objeto propio, una verdad propia, una esfera independiente reaparece en sus formas más sutiles: la sutileza llega aquí a su máximo refinamiento: en nombre de una teología política se despolitiza la teología porque lo que realmente cuenta políticamente, a saber, la dimensión concreta del amor-

⁸³ *Ibid.*, p. 217.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 87.

praxis, es abandonada a la pretendida secularidad y autonomía de la ética». ⁸⁶

La teología europea y americana no son realistas y no conducen al cambio en la historia. Hans Küng, por ejemplo, es asombrosamente insensible en cuanto a política se refiere. Ni la teología política ni la de la esperanza tienen en cuenta la praxis. «La aparente apoliticidad es la función propia de una ideología política reaccionaria y alienadora». ⁸⁷

Clodovis Boff sintetiza en tres puntos la diferencia de esas teologías con la de la liberación. En primer lugar, que la de la liberación se construye a partir del oprimido, en segundo lugar, es un modo nuevo de hacer teología, más en consonancia con los que sufren, y en tercer lugar, es una teología dirigida a la praxis transformadora de la sociedad. ⁸⁸

La doctrina social cristiana es demasiado preambular en este sentido, y abandona al cristiano en el paso más difícil: la praxis. Siempre teme llegar a los hechos, que fue el criterio fundamental de para Jesús y para el cristianismo primitivo.

«Creemos que la teología del mundo rico, así como se presenta hoy día, ya se armó de suficientes subterfugios y excusas para no enfrentar decididamente este tipo de problemas. Aún en sus modalidades más

⁸⁶ ASSMANN, H., *Teología dese la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, cit., p.91.

⁸⁷ ASSMANN, H., *Hacia una argumentación unitaria sobre la teología de la liberación*, en GUTIÉRREZ, G., ALVES RUBEM, Y ASSMANN HUGO., *Religión, ¿instrumento de liberación?*, cit., p. 171.

⁸⁸ Cfr. BOFF C., *Epistemología y método*, en ELLACURÍA I. – SOBRINO J., *Mysterium Liberationis I*, cit., pp.88-89.

osadas, en el sentido social, ya demarcó claramente los límites de su competencia, sabe dónde terminan sus derechos de intromisión, etc.». ⁸⁹

Con respecto a las diferencias entre la teología de la liberación y la teología de la esperanza, Assmann es muy crítico. Dice:

«Moltmann es un teólogo decidido a localizar los problemas históricos que exigen respuestas urgentes a los cristianos de hoy. Pero la observación que hemos hecho en relación con la necesidad de concretos análisis de la realidad (las que Segundo llama categorías de la infraestructura) puede aplicarse también a los escritos de Moltmann». ⁹⁰

La escatología debe motivar a la acción, si no lo hace, no es más que una espera en que algo mágico suceda.

«La esperanza-acción confiere a las promesas un contenido real, mientras que la esperanza-inacción no es una verdadera esperanza sino mejor una espera. Las esperanzas deben hacerse, no basta con verlas o crearlas». ⁹¹

1.5.1.2 La Ortopraxis como criterio de verdad

⁸⁹ ASSMANN, H., *Teología dese la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, cit., p. 115.

⁹⁰ ASSMANN, H., *Hacia una argumentación unitaria sobre la teología de la liberación*, en GUTIÉRREZ, G., ALVES RUBEM, y ASSMANN H., *Religión, ¿instrumento de liberación?*, cit., p. 219.

⁹¹ *Ibid.*, p. 220.

Tal vez sea este el punto más duramente criticado de la teología de la liberación durante la década de los 70 y 80 de siglo . Me parece que, como en los otros casos, se denostaron formulaciones exageradas.

Para Clodovis Boff,

«...antes de hacer teología es preciso hacer liberación. El primer paso para la teología es preteológico. Se trata de vivir el compromiso de la fe; en nuestro caso particular, de participar de algún modo en el proceso liberador, de estar comprometido con los oprimidos».⁹²

Prien define la teología de la liberación como

«...la articulación de dos realidades básicas: la praxis de la liberación y la fe explícita, vivida y reflexionada al interior de esta praxis. En cuanto reflexión crítica de la praxis, la teología de la liberación se define como parte integrante de una praxis de liberación. Lo que le importa es el verdadero descubrimiento del otro, del pobre, del marginado, del explotado en la sociedad. Ese otro distinto y diferente de esta sociedad, tiene rostro, tiene un pensamiento, una voz, una ideología, una teoría, una teología».⁹³

Vale la pena transcribir un párrafo en el que Gutiérrez explica el sentido de ortopraxis de una manera bastante equilibrada.

«Es más, únicamente haciendo esta verdad se verificará, literalmente hablando, nuestra fe (sin violencia). De ahí el uso reciente del término, que choca todavía a algunas sensibilidades, de ortopraxis. No se

⁹² BOFF , C., *Epistemología y método*, en ELLACURÍA I. – SOBRINO J., *Mysterium Liberationis I*, cit., p. 99.

⁹³ PRIEN H.-J., *La historia del cristianismo en América Latina*, cit., p. 999.

pretende con ello negar el sentido que puede tener una ortodoxia entendida como una proclamación y una reflexión sobre afirmaciones consideradas verdaderas. Lo que se busca es equilibrar, e incluso rechazar, el primado y casi exclusividad de lo doctrinal en la vida cristiana; y, sobre todo, el esmero –muchas veces obsesivo– en procurar una ortodoxia que no es, a menudo, sino fidelidad a una tradición caduca o a una interpretación discutible. Más positivamente, lo que se quiere es hacer valer la importancia del comportamiento concreto, del gesto, de la acción, de la praxis en la vida cristiana».⁹⁴

El asunto es que la fe debe estar ligada estrechamente a la realidad social y con ello a la acción política, «o en otros términos: reino de Dios y construcción del mundo».⁹⁵ Este es el aporte del método teológico latinoamericano.⁹⁶ Aquí se inscribe también el problema de la iglesia en relación con el mundo, sobre todo el de la iglesia europea. Clodovis Boff resume así lo básico del método de la teología de la liberación:

«La mediación socio-analítica contempla el lado del mundo del oprimido. Procura entender por qué el oprimido es oprimido. La mediación hermenéutica contempla el lado del mundo de Dios. Procura ver cuál es el plan divino en relación con el pobre. La mediación práctica, a su vez, contempla el lado de la acción e intenta descubrir las líneas operativas para superar la opresión de acuerdo con el plan de Dios».⁹⁷

⁹⁴ GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, cit., p. 33.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁹⁶ Cfr., por ejemplo OLIVEROS R., *Historia de la teología de la liberación*, en ELLACURÍA, I. – SOBRINO, J., *Mysterium Liberationis I*, cit., p. 28.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 101.

Es importante distinguir lo propiamente cristiano desde la primera aproximación a la realidad, desde la primera praxis. Se trata de una praxis cristiana, motivada y sostenida por la fe. Clodovis Boff lo formula así:

«Tesis 2: La óptica primera y fundamental de la teología de la liberación, como la de cualquier otra teología, es la fe positiva; su óptica segunda y particular, como una teología entre las demás, es la experiencia del oprimido».⁹⁸

Assmann defendió con vehemencia que el lugar de honor en la teología está en la praxis, incluso sobre la ortodoxia. La práctica es la clave de evaluación de la ortodoxia. Uno de los textos más contundentes es este:

«La reflexión pasa a ser encarada enteramente como función crítica de la acción y deja, por lo tanto, de poseer un mundo propio. Su mundo y su verdad son la propia praxis. Se corta el camino a todo tipo de reflexión que representa el refugio en un mundo verbal revestido de densidad ontológica, que refleja la incapacidad del hombre de tratar los verdaderos problemas».⁹⁹

Me parece claro que Assmann reacciona contra el ontologismo en eclesiología, dogmática y moral y no tanto que proponga un pragmatismo a ultranza. Denuncia:

«Las estructuras fundamentales del lenguaje teológico tradicional no son históricas. Sus categorías determinantes buscan establecer la verdad en sí, sin la conexión intrínseca con la praxis».¹⁰⁰

⁹⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁹⁹ ASSMANN, H., *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, cit., p. 63.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 63.

En esa misma medida se alejan de la realidad de los pobres, de un horizonte hermenéutico adecuado para comprender la Biblia y, por ello, de la Biblia misma. «La noción de verdad es identificada en esta formulación con la noción de praxis eficaz»,¹⁰¹ y los criterios para evaluar esa eficacia no son solamente los que se refieren a la cantidad. He aquí una formulación un tanto peligrosa, pero que, tomada en su contexto, es completamente coherente con el evangelio.

Se trata, en el fondo de la identidad del amor a Dios y del amor al prójimo.

«Aplicado a la teología, eso viene a significar que los criterios para una buena teología ya no son estrictamente teológicos, así como los criterios para un amor efectivo a Dios son del orden histórico y humano del prójimo, es decir, del orden de lo no-divino».¹⁰²

En este sentido, la teología de la liberación es más evangélica que la teología abstracta de las universidades europeas. La consecuencia de hacer teología como reflexión sobre la praxis es que la teología es “palabra segunda”.

El problema es que la teología no parece poder reducirse a una reflexión sobre la praxis. La respuesta aún no está bien meditada. La teología de la liberación parte de la acción de cristianos y luego de esa praxis hace teología. Pero primero hay una praxis dirigida por la fe.

«En otros términos, la teología pretende partir del Evangelio, de la Revelación, de la sustancia del cristianismo, pero al mismo tiempo también de las ciencias humanas, dando extrema importancia a los

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 65.

¹⁰² *Ibid.*, p. 117.

elementos que las constituyen, hasta el punto de tenerlos por insustituibles”.¹⁰³

Assmann afirmó que el pretendido apoliticismo de la iglesia católica es, en realidad, una actitud política bien clara. «La acción política es la asunción efectiva del carácter histórico de la existencia humana». ¹⁰⁴

En la historia, la iglesia no ha tenido fortaleza para denunciar la injusticia porque en ello iban también sus intereses.

«De allí que se quedara satisfecho con una visión aproximativa moralista y humanizante de la realidad, en desmedro de un conocimiento científico, objetivo y estructural de los mecanismos socio-económicos y de la dinámica histórica; y que, consecuentemente, se insistiera más en aspectos personales y conciliadores del mensaje evangélico, que en sus dimensiones políticas y conflictuales». ¹⁰⁵

En el fondo, la significación misma del cristianismo no puede separarse de la liberación, de la praxis de liberación.

1.5.1.3. La hermenéutica.

La hermenéutica exige conocer las causas y los mecanismos que generan el pecado estructural en el que vivimos. De ahí surge la insistencia de la teología de la liberación en un análisis científico de la realidad. Si en el momento de su

¹⁰³ ASSMANN, H., *Hacia una argumentación unitaria sobre la teología de la liberación*, en GUTIÉRREZ, G., ALVES, R., y ASSMANN H., *Religión, ¿instrumento de liberación?*, cit., p. 174.

¹⁰⁴ ASSMANN, H., *Teología dese la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, cit.,p. 19.

¹⁰⁵ GUTIÉRREZ, G. *Teología de la liberación. Perspectivas*, cit., p. 79.

nacimiento dicho instrumental pudo ser aportado en gran parte por el marxismo, ello no pudo ser ni exclusivo ni definitivo.

En el fondo, América Latina vive la injusticia que mantiene a más de la mitad de la humanidad en niveles de pobreza y a una gran parte en condiciones inhumanas. El sistema económico imperante en el mundo genera exclusión y muerte sistemáticamente, a favor de unos cuantos privilegiados.

La modernidad está en crisis. En América Latina se vive la crisis de la modernidad dependiente. La peculiar situación latinoamericana, comprende grandes estratos pre-modernos, algunos modernos y otros, los menos, posmodernos. Esto sin hablar de que unos mismos estratos económicos pueden estar en la modernidad en determinados aspectos y en la posmodernidad en otros.

La circunstancia histórica de América Latina es peculiar, y de esto debe hacerse cargo la hermenéutica antes de cualquier interpretación bíblica o praxis liberacionista. Es el único grupo de naciones del tercer mundo (subdesarrollado y dependiente) que es casi totalmente cristiano –por lo menos en el ámbito sociocultural, y tal vez también en cuanto a la fe–, y mestizo, étnico y culturalmente. Y es, además, el único continente que por su mestizaje, vive actualmente, y solo en algunos aspectos, una poscristiandad y posmodernidad similares a las del mundo desarrollado, pero en estado de dependencia. América Latina ha vivido tanto el régimen de cristiandad (de la nueva cristiandad de Indias) cuanto el paso más o menos profundo –sobre todo en determinados núcleos urbanos– por la modernidad, en una situación de dependencia económica.

La teología de la liberación tiene que dar expresión reflexiva y crítica de la fe sobre la experiencia histórica. La historia no está cuarteada en sagrada y profana, es una, sagrada y profana al mismo tiempo.

En este sentido la teología guarda siempre independencia de las mediaciones históricas concretas. Scannone lo expresa así: «Ese llamado teológico del sentido respeta en su autonomía temporal las mediaciones históricas en las que se encarna».¹⁰⁶

Y por ello, y esta es una de las líneas de reflexión de Assmann, la teología libera de su absolutización, exclusivismo y univocidad al lenguaje y a la misma ideología.

Existe también la otra Biblia y es sumamente interesante, como puede ser hasta revolucionariamente significativo confrontar la otra con ésta (la de los hechos actuales) y descubrir cómo aquella otra se vuelve desafiante precisamente en cuanto diversa. Tales confrontaciones significativas, en lo que a la Biblia se refiere, les están pareciendo oportunas hasta a autores marxistas. Pero, la perspectiva a partir de la cual se logra releer significativamente las fuentes cristianas viene determinada por la ubicación-opción del que lee, siendo consecuentemente toda lectura necesariamente una lectura también ideológico-política.¹⁰⁷

1.5.1.4 La responsabilidad de la iglesia en la situación de injusticia

Gutiérrez, como en general los teólogos de la liberación, puntualizó que la iglesia institucional ha jugado un rol importante en la situación de injusticia que reina en América Latina. Dice:

«Sacerdotes y religiosos, en proporción cada vez mayor, buscan participar más activamente en las decisiones pastorales de la iglesia. Pero buscan sobre todo que ésta rompa sus solidaridades con un orden

¹⁰⁶ SCANNONE, J., *Teología de la liberación y praxis popular*, cit., p. 89.

¹⁰⁷ ASSMANN, H., *Teología dese la praxis...*, cit., p. 174.

injusto, y que en una renovada fidelidad al Señor que la convoca y al evangelio que ella predica, comprometa su suerte con la de aquellos que sufren miseria y despojo». ¹⁰⁸

Desde los 60 se ha ido tomando conciencia de que amplios sectores de la iglesia están del lado de quienes detentan el poder económico y político. Y esto no solo en los países ricos. «En América Latina la distinción de planos sirve para disimular la real opción política de un grueso sector de la iglesia por el orden establecido». ¹⁰⁹

La iglesia institucional ha reflexionado en la liberación, sobre todo a partir de Medellín, pero ha contribuido a la situación injusta por su vinculación a los poderes y por su silencio.

Era lógico que esto generara división al interior mismo de la iglesia. Especialmente en América latina, la violencia es una vivencia cotidiana y la iglesia debía tomar decisiones claras al respecto. Está claro que ella debía poner su peso social a favor de la transformación, sin embargo, no podía tampoco perder nunca su libertad crítica, pues ningún régimen puede agotar la humanización propuesta por Cristo y su iglesia.

«Richard describe con bastante insistencia que la teología de la liberación no es ninguna teología horizontal, de cualquier manera que se la piense, que no confunde una liberación política y socio-económica con la liberación escatológica, pero que sus representantes no les tienen miedo a las opciones políticas concretas». ¹¹⁰

¹⁰⁸ GUTIÉRREZ, G., *Teología de la liberación. Perspectivas*, cit., p. 142.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 98.

¹¹⁰ PRIEN H.-J., *La historia del cristianismo en América Latina* cit., p. 1001.

El cambio es profundo, humano y cristiano. Este tipo de afirmaciones, que abundan en Gutiérrez, Sobrino, Boff y otros, son una clara renuncia a la filosofía marxista

La vocación a la salvación es única. Por eso,

«...la construcción de una sociedad justa tiene valor de aceptación del reino o, en términos que nos son más cercanos: participar en el proceso de liberación del hombre es ya, en cierto modo, obra salvadora».¹¹¹

Aunado a lo anterior

«Hoy se percibe con claridad que el modelo desarrollista adolecía de graves errores de perspectiva. No tenía suficientemente en cuenta los factores políticos y, lo que es más grave, se mantenía a un nivel abstracto y a-histórico; las sociedades subdesarrolladas, atrasadas, se yuxtaponían estáticamente a las sociedades desarrolladas modernas».¹¹²

La teoría de la dependencia no puede coordinarse con el desarrollismo y equivocaría su camino si no se sitúa en el nivel de la lucha de clases.

Los diferentes actores, escribía Gutiérrez, van tomando conciencia paulatinamente de que el proceso de liberación tiene que pasar por una revolución social. En dicho proceso, los actores van comprometiéndose diferencialmente. Los movimientos más fuertes provienen de laicos, frecuentemente de grupos de apostolado, pero que entran pronto en conflictos con la jerarquía. Ese conflicto ha generado serias crisis.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 108.

¹¹² *Ibid.*, p. 117.

«En esas condiciones, la participación política de los cristianos cobra caracteres inéditos que toman de sorpresa a las actuales estructuras eclesiales, e, incluso, a los más avanzados métodos pedagógicos de los movimientos apostólicos laicos».¹¹³

La reflexión es muy seria y se mueve entre dos acantilados. Por un lado el inmovilismo complaciente con los poderosos y violento contra los pobres; por el otro, la violencia irracional en contra del sistema económico y social.

«Desde una perspectiva de fe, lo que mueve, en última instancia, a los cristianos a participar en la liberación de los pueblos oprimidos y de las clases sociales explotadas es el convencimiento de la incompatibilidad radical de las exigencias evangélicas con una sociedad injusta y alienante».¹¹⁴

La reflexión teológica tiene que discernir los valores y los disvalores de la presencia de los cristianos en el mundo, y no puede disculparse de pensar en la violencia.

La lucha de la teología de la liberación no es la revolución marxista, tiene una esperanza escatológica, fundada en las promesas de Dios.

«El compromiso por la creación de una sociedad justa, y en última instancia por un hombre nuevo, supone una confianza en el futuro. Es una acción abierta hacia lo que advendrá. ¿Qué significa esta novedad a la luz de la fe?».¹¹⁵

¹¹³ *Ibid.*, p. 139.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 189.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 275.

Para Bloch citado por Assmann, la esperanza es activa, es subversiva del orden actual. «La esperanza surge así como la clave de la existencia humana orientada al futuro, por medio de la transformación del presente».¹¹⁶ El que espera, atiende al futuro como un don, «pero ese don se acoge en la negación de la injusticia, en la protesta contra los derechos humanos conculcados y en la lucha por la paz y la fraternidad».¹¹⁷ De modo que no es simple espera como decía Assmann, es compromiso por un mundo más justo.

Todo movimiento liberador puede producir violencia, no obstante nuestra responsabilidad será siempre por el diálogo. Si olvidar que todo tipo de pobreza misma está en contra de Dios. Boff lo expresa, también, con claridad:

«En la fe, muchos cristianos llegaron a comprender que tal situación contradice el designio histórico de Dios: la pobreza constituye un pecado social que Dios no desea; se impone un cambio urgente para ayudar a los hermanos y entrar todos en la obediencia a Dios»¹¹⁸

Este tipo de teología supera al pensamiento de la modernidad en su sentido positivista y materialista.

Para Boff, el análisis de la situación contemporánea supone una mediación científica seria –como lo he venido desarrollando en mi tesis- de ahí el recurso a todas las formas de expresión de la ciencia y sus métodos de análisis. Se postula entonces que hay que cambiar las estructuras que generan pobreza. Sin embargo, el cristianismo es mucho más que acción política es un nuevo sentido por lo humano.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 280.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 284.

¹¹⁸ BOFF, L., *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, cit., p. 23.

En síntesis la pobreza es la forma más radical de la violencia

1.5.1.5 La espiritualidad de la liberación

Situarse en la perspectiva de la liberación es luchar por la liberación de los oprimidos. Desde la publicación de *Teología de la liberación. Perspectivas*, Gutiérrez adelantaba que su visión llegaría hasta la espiritualidad de la liberación.

Se trata de que la liberación por amor al hombre sea una actitud vital, global y sintética, una verdadera espiritualidad. Esta espiritualidad implica que todo el mundo y toda actividad humana son lugar de encuentro con Dios, que ya no hay división entre profano y sagrado.

La espiritualidad que propuso Gutiérrez en forma programática y que luego explicitó en varios libros, ha sido profundizada por otros de los autores principales, Sobrino, Segundo Galilea, Boff. No se puede hablar de renuncia, atrincheramiento y menos huída de dichos autores en una teología menos conflictiva. Dicha espiritualidad estaba anunciada desde el principio y ha permanecido fiel a la teología que le dio origen.

Una espiritualidad es una forma concreta de vivir el evangelio impulsados por el Espíritu. “Una espiritualidad de la liberación estará centrada en una conversión al prójimo, al hombre oprimido, a la clase social expoliada, a la raza despreciada, al país dominado.

La iglesia debe dar testimonio de que es seguidora y no señora del evangelio poniéndose al lado de los pobres en su lucha, acompañándolos en su pobreza. Solo así puede ser creíble en un mundo que genera, como condición de funcionamiento, pobres y expoliados.

«La liberación del hombre –afirma Gutiérrez– supone mucho más que unas condiciones de vida mejores o un cambio radical de unas estructuras: supone la creación continua de una nueva manera de ser hombre, una revolución cultural permanente».¹¹⁹

No se aboga, por tanto, por la lucha de clases como recurso último y desesperado. El marxismo esperaba el cambio del hombre a partir del cambio de estructuras, la teología de la liberación siempre ha pensado que el cambio del hombre solo puede nacer de su corazón, por ello, la revolución cultural debe ser permanente y los logros de la lucha por la liberación jamás deben ser absolutizados o sustancializados. Eso sería traicionar el evangelio, que es mucho más rico que cualquier realización humana.

El hecho de haber descubierto que los pobres lo son porque son excluidos y que de ellos nace una teología que subraya la dignidad, la igualdad y la fraternidad, que están en contradicción con la realidad es un momento de gracia, de irrupción del Espíritu Santo en el mundo.

«Creemos –dice Gutiérrez– que en los últimos años se ha producido una irrupción volcánica de Dios en nuestro continente latinoamericano, privilegiando a los pobres como su sacramento de autocomunicación. En los pobres ha hecho oír sus exigencias de solidaridad, identificación, justicia y dignidad».¹²⁰

El trabajo es una mediación directa con Dios en cuanto está bañado de oración y contemplación. El lema debe ser ahora *labora et ora*. No está Dios en donde se «urgente elaborar, y que ya está en gestación en América Latina, es la

¹¹⁹ GUTIÉRREZ, G., *Apuntes para una teología de la liberación*, en GUTIÉRREZ, G.. – ALVES, R.. – ASSMANN, H., *Religión, ¿instrumento de liberación?*, cit., p. 40.

¹²⁰ BOFF, L., *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, cit., p. 210.

síntesis de la oración en la acción, dentro de la acción y con la acción». ¹²¹ Si la fe es vivir todo conforme a Dios, implica la vida práctica. «¿Cómo expresar la alegría de saberse amado por el Padre desde el sufrimiento de los hermanos y hermanas?». ¹²² He ahí la pregunta clave de la espiritualidad de la liberación. La teología de la liberación comprende una espiritualidad nueva, que implica amor al mundo y una lectura mucho más seria y directa del evangelio.

La oración se materializa en la acción, es expresión de la comunidad liberadora. La liturgia es celebración de la vida. Hay una santidad política que se vive por el coraje profético y la paciencia histórica.

«El centro del proyecto histórico de Dios en Jesucristo –afirma Boff– no reside en la liberación, sino en la llamada a la comunión y a la participación en la vida divina. No son el pecado y el perdón los que constituyen el contenido esencial del mensaje evangélico, sino la alegre noticia de que el amor de Dios nos abraza a pesar de nuestro pecado, y que Dios se ha entregado a sí mismo para que tengamos vida en abundancia». ¹²³

«Liberar para la comunión y la participación» fue una consigna de la Conferencia Episcopal de Obispos de Brasil. Ellos resumieron la enseñanza oficial, partiendo de las opresiones concretas a nivel socio-histórico, en opción preferencial por los pobres; compromiso con la liberación integral; y la certeza de que el reino de Dios pasa por liberaciones históricas. Afirmaron, también, que hay que evitar tanto el clericalismo como el secularismo.

La teología de la liberación, en resumen, ilumina y anima las prácticas liberadoras, y no se reduce a la lucha de clases.

¹²¹ *Ibid.*, p. 213.

¹²² GUTIÉRREZ, G., *Beber en su propio pozo*, Sigueme, Salamanca 2002. p. 15.

¹²³ BOFF, L., *La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos*, cit., p. 240.

«El nivel con el que algunos grupos cristianos en la región se hayan involucrado con el marxismo o con el socialismo, en tanto ideologías partidistas, tiene que ser analizado como caso particular y no por ello hacer un juicio generalizado en donde se descalifique en su conjunto este movimiento teológico como un producto de la mera infiltración marxista de los años 1960-1980 en la región».¹²⁴

La humanidad no puede ya seguir viviendo biológicamente a causa de la sobreexplotación de la tierra y del sistema económico. A la civilización de la riqueza hay que oponer la civilización de la pobreza, que no busque a toda costa la acumulación del capital, sino la solidaridad.

La civilización de la pobreza es un estado universal de cosas en que está garantizada la satisfacción de las necesidades fundamentales, la libertad de las opciones personales y un ámbito de creatividad personal y comunitaria que permita la aparición de nuevas formas de vida y cultura, nuevas relaciones con la naturaleza, con los demás hombres, consigo mismo y con Dios.¹²⁵

¹²⁴ Díaz Núñez, L. G., *La teología de la Liberación Latinoamericana a treinta años de su surgimiento. Balance y perspectivas*, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 2005, p. 166.

¹²⁵ Sobrino Jon, *op. cit.*, p. 34.

CAPÍTULO II

EL ANALISIS DE LA LIBERTAD DESDE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN AMÉRICA LATINA

El origen de un pensamiento de la liberación dotado de cierta continuidad, remonta a finales del siglo XIX y, de nuevo en auge a partir de los años cuarenta, tiene su momento de mayor difusión entre los años sesenta y setenta, en particular con la Conferencia de Medellín, pero también gracias a la redacción de un documento estipulado en 1974 en Ciudad de México, por la “ Comisión de la historia de las ideas”, bajo el patrocinio de la UNESCO, y de la Declaración de Morelia de 1975, que cuenta, entre los firmantes, el mismo Dussel, y además Zea y Miró Quesada, y que hace el balance total del estado de dependencia cultural, política y económica de continente latinoamericano.

El tema central de lo que es un verdadero trabajo de grupo, es la alteridad-exterioridad negada desde el descubrimiento/conquista de América; la palabra “filosofía” quiere evidentemente reivindicar la plena dignidad de compañero dialógico del hombre latinoamericano, cuya expresión demasiado a menudo es subestimada como contribución de segunda clase para la historia de la cultura. Se trata, al contrario, de crear las premisas para la necesaria colaboración de una pluralidad de discursos filosóficos alternativos, tan variados, como son las posibles circunstancias históricas y culturales a las cuales pertenecen los hombres, puesto que han sido dotados de discernimiento, *Vernunft*, del cual cada *Rationalität* – incluida la típicamente occidental, marcadamente instrumental, impersonal y con veleidades universalistas – representa sólo una manifestación, parcial, vinculada a un contexto limitado.

En este apartado analizaré la manera desde donde la Filosofía de la liberación aborda el tema de la libertad y sus principales tendencias, pondré un especial énfasis en la problemática desarrollada en el contexto de la realidad México. También, se establecerá los vínculos con los principales movimientos sociales de la época y sus perspectivas para estudiar cuales han sido sus aportes¹²⁶.

2.1 Posibilidad de una filosofía de la liberación latinoamericana

Como vimos en capítulo anterior el surgimiento de la teología de la liberación tuvo entre sus principales problemas el reconocimiento de la autenticidad de los pueblos latinoamericanos. En este sentido la pregunta sobre la existencia de una “filosofía latinoamericana” se han dado varios tipos de respuestas: la negativa (sólo hay una filosofía universal), la afirmativa (sí puede hablarse de filosofías nacionales o regionales) y la intermedia. La postura intermedia o conciliadora señala que, si bien la filosofía trata problemas universales, también puede abordar temas más locales. El filosofar sobre la propia circunstancia es, para Leopoldo Zea, tan legítimo y necesario como el universal¹²⁷. Para este autor la filosofía surge de la necesidad de pensar la propia realidad, algo que coincide con la idea

¹²⁶ Cfr. INFRANCA, A., *L'altro occidente. Sette saggi sulla filosofia della liberazione*, Aracne, Roma 2010.

¹²⁷ Cfr., ZEA, L., *Filosofía de lo americano*, Nueva Imagen, México 1983. Según Fornet Bentancourt, con referencia a Zea, «la tradizione filosofica latinoamericana inizia realmente a differenziarsi dall'eredità europea, perché, impegnandosi in una rilettura della storia latino americana Dal punto di vista della liberazione, si mette alla ricerca delle proprie fonti, dei documenti che narrano dei popoli latinoamericani, e inizia a comprendersi in altra maniera: non più come l'eco lontano di ciò che l'Europa pensa, ma come autentica espressione di un pensiero che pensa la condizione periferica dei popoli latinoamericani con le loro tradizioni»(FARNET BENTANCOURT, R., *La filosofia interculturale. A partire da una prospettiva latinoamericana*, in COLONNELLO, P., SANTASILIA, S., (a cura di), *Intercultura democrazia società. Per una società educante*, Mimesis, Roma 2012, p. 86).

de su maestro José Gaos (alumno a su vez de Ortega y Gasset) de que el ejercicio de pensar no es una actividad abstracta sino que es producto de un modo “situado” de ver la realidad. Todo pensador piensa desde sus circunstancias, lo cual no quiere decir que no busque un equilibrio entre la mirada “circunstanciada” y la perspectiva universal¹²⁸.

Estas consideraciones se nos hacen pertinentes para situar el tema de la libertad en la filosofía latinoamericana. El problema de la libertad aparece como fundamental para todo filósofo que parta de las circunstancias histórico-culturales del continente, que son las de una tierra que ha vivido una conquista militar, cultural (y ontológica, dirán algunos autores) y un sometimiento económico que tras el periodo de la colonia se perpetua en un capitalismo ya globalizado. En este contexto, no es casual que el mismo quehacer filosófico (el cual, como parte de la cultura, ha estado condicionado por la dominación europea) haya sido problematizado y que se hayan buscado diversas vías de liberación del pensamiento latinoamericano. Una conclusión a la que llegan muchos autores es que la filosofía latinoamericana se libera en la medida en que trata los problemas reales de Latinoamérica, a saber, la cuestión de la identidad y de la explotación.

El fenómeno del mestizaje, tan marcado en la región, ha estimulado una búsqueda de uno mismo que se presenta como necesaria para la recuperación de una dignidad negada en el sistema colonial¹²⁹. Cuando se estudia la cuestión de la

¹²⁸ Cfr., G. CACCIATORE, *Una filosofía per l'America Latina: Leopoldo Zea*, in P. COLONNELLO (a cura di), *Filosofía e política in America Latina*, Armando, Roma 2005, pp. 51-68. Cfr: L. ZEA, *La filosofía como compromiso de liberación*, Ayacucho, Caracas 1991.

¹²⁹ Cfr. ZAGARI, A., *Le metissage en tant que vertu*, en “Cahiers d'Argentine”, 1994, n. 2. En cambio, la propuesta de pensar la cultura latinoamericana es la de comprender el mestizaje como una virtud, y comprender también que en ese mestizaje se juega otra visión del mundo. Como categoría cultural, el mestizaje no es solamente una mezcla de ideas y de razas, sino que se encuentra en el origen de una visión propia de las cosas. Y como tal, produce un efecto sobre las diversas manifestaciones intelectuales, artísticas y literarias propias, como por ejemplo la del barroco americano, exaltando la riqueza de lo múltiple. Los valores de simplicidad, unidad y universalidad son propios de una cultura que, no sólo desde Descartes y la ciencia moderna sino también desde las expresiones dominantes del hegelianismo y del logocentrismo, y aún desde las

identidad de América Latina lo que se encuentra es, según Dussel, la historia trágica de un pueblo sometido, dependiente y necesitado de liberación¹³⁰. En este sentido, Zea piensa que una filosofía auténticamente latinoamericana es una filosofía sobre la libertad de hombres concretos, no sobre una libertad abstracta como la que se propuso desde planteamientos eurocéntricos a los latinoamericanos. Esta doble ambición, “practicidad” y liberación, es la que ya se detecta en el siglo XIX en el escritor argentino J. A. Alberdi, punto de arranque, para muchos, de una conciencia de la necesaria especificidad y originalidad del pensamiento latinoamericano. Dicha necesidad se desprendía, para el autor de *Fragmento preliminar al estudio del Derecho*, de la insuficiencia de la emancipación militar respecto a la colonia.

Mi reflexión sobre el tema de la libertad en la filosofía latinoamericana partirá, justamente, del momento histórico clave que suponen los procesos de

llamadas filosofías posmodernas, miran lo diverso como inferior. La historia de América comienza en una línea diferente: los que llegan son los españoles, que traen la lengua, la espada y la cruz del catolicismo. Por eso Alberdi creía que ya habíamos nacido atrasados. Y llegan a un espacio inconmensurable de divinidades múltiples, exuberantes climas, razas jamás vistas y la errónea creencia de que habían arribado a las Indias. De toda esta mezcla surge América, por eso nuestra marca es el mestizaje. En el nuevo mundo se multiplica la diferencia. Esto se manifiesta en las obras: ya mencionamos el barroco en la arquitectura, en las letras podemos hablar de la novela, del ensayo filosófico, del aforismo. A veces de manera inconsciente, otras de manera explícita, el pensamiento en América está atravesado por la categoría del mestizaje y la del pensamiento popular como negación de lo colonial. Podríamos explicar de otro modo esta concepción del mestizaje, en otros términos, utilizando el concepto de complementariedad. Esto sugiere un universo plural en el que las diferencias se dan simultáneamente y no se anulan como tales. Tomo este concepto prestado de la física cuántica. Según Colonnello, el fenómeno del mestizaje no es “un meticcio etnico o razziale quanto la condizione di esistenza di una lingua , un discorso, di un modi di pensare, in America Latina è sempre meticcio. In America, ha sosternuto Rodolfo Kusch, si è meticci anche se non si possiede nemmeno una goccia di sangue indigeno o di sangue ‘bianco” (COLONNELLO, P., *Per un’etica dell’intercultura. Ancora su identità, alterità differenza*, in COLONNELLO, P., SANTASILIA, S., (a cura di), *Intercultura democrazia società. Per una società educante*, cit., p.76).

¹³⁰ Cfr., DUSSEL, E., *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*, Ed. Sígueme, Salamanca 1974.

independencia política de las naciones latinoamericanas. Es en ese momento cuando la reflexión sobre la libertad adquiere una hondura que no había tenido anteriormente y se perfila como tema fundamental en la tarea filosófica latinoamericana.

2.2 Libertad e independencia política

La palabra *libertad* sobrevuela todo el espíritu de la Independencia. Bolívar escribe: «yo deseo más que otro alguno ver formarse la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riqueza que por su libertad y gloria»¹³¹. El propio Libertador, poseedor de más de mil esclavos en sus haciendas, los libera dando ejemplo a todo el continente del signo de los tiempos¹³².

En México, Hidalgo promueve y logra el decreto de abolición de la esclavitud en 1810¹³³. Libertad en la política, en el arte, el pensamiento. Los nuevos aires ilustrados y libertarios provenientes de Europa y EEUU traen consigo la invitación a superar todo tipo de autoritarismo que se opusiera a la razón. La idea de emancipación de la Ilustración, la participación en un gobierno representativo de Rousseau, la limitación de todo poder arbitrario y absolutista son propuestas de los pensadores ilustrados; llegan a una América Latina sometida por las potencias coloniales, que apenas está despertando a las luces de la nueva era.

¹³¹ BOLÍVAR, S., *Obras Completas*, Lex, La Habana 1950, vol. 1.

¹³² Cfr., ROIG, A.A., *Bolivarismo y Filosofía Latinoamericana*, FLACSO, Quito 1984.

¹³³ El primer país en el que se abolió la esclavitud fue Haití, le siguieron en orden cronológico: México en 1810, Chile 1811, Las provincias Unidas del Río de la Plata en 1813, Cuba en 1886 y Brasil en 1888, cfr. LUCENA SALMORAL, M., *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América española, 1503-1886*, Alcalá de Henares, Madrid: Universidad de Alcalá; Murcia Universidad de Murcia, 2005, p. 440.

Según Rivera de Ventosa para la emancipación latinoamericana, aunadas a las ideas europeas se dio también la influencia y el ejemplo de la revolución norteamericana así como la tradición populista española: la de las cortes, concejos y municipios medievales, el movimiento de los comuneros, el espíritu de los jesuitas y el levantamiento popular de lucha ante la invasión francesa¹³⁴. Efectivamente, de manera similar a lo que ocurría en la península ibérica, ante la ausencia de poder del rey Borbón en España, los poderes locales (municipios, cabildos, juntas) se erigieron como los impulsores de un cambio que, en cierto modo, toma por sorpresa tanto a intelectuales como a los poderes fácticos del continente. Sin planes claros ni proyectos para construir países nuevos. De ahí la pregunta sobre si el proceso de independencia en América Latina, más que un movimiento fraguado a partir de una inquietud y anhelo libertario anterior, no fue sobre todo un movimiento político y militar que aprovechó la coyuntura ibérica para derrocar el poder de la metrópolis.

Nos dicen los historiadores que el influjo del enciclopedismo francés y el liberalismo democrático se circunscribió a una minoría y a los propagadores de la independencia. El pueblo apenas alcanzó a vislumbrar las ideas libertarias.

Así, los ideales utópicos de los próceres se confrontaron a una realidad muy distinta a la de los países donde se habían forjado dichas ideas. Diversos autores piensan que la falta de una Ilustración previa al movimiento de liberación latinoamericana hizo que los procesos de independencia no tuvieran efectos emancipadores reales para una población que pasó de estar sometida al dominio español a ser dominada por la nueva élite criolla.

La misma vorágine de los acontecimientos conllevó a incorporar un ideal de libertad compuesto, como se ha dicho, de muchas influencias y, por lo tanto, complejo en su formulación. De entrada, cabe destacar el carácter

¹³⁴ Cfr., BEORLEGUI, C., *Historia del pensamiento latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao 2004, p. 50-58.

predominantemente político y colectivo de la idea de libertad que encontramos en los escritos de la época. En su famosa *Carta a Jamaica* S. Bolívar afirma:

«[...] los meridionales de este continente han manifestado el conato de conseguir instituciones liberales y aun perfectas, sin duda, por efecto del instinto que tienen todos los hombres de aspirar a su mejor felicidad posible; la que se alcanza, infaliblemente, en las sociedades civiles, cuando ellas están fundadas sobre las bases de justicia, de la libertad y de la igualdad».

La libertad individual, medio para realizar el anhelo por una felicidad instintiva innata en los hombres, está asociada aquí a la libertad cívica, la de un pueblo arrancado del yugo dominador extranjero. Esta es una noción muy arraigada desde la Antigüedad, desde la “libertas” romana que oponía el estado de libertad al del estado jurídico, político y militar de sometimiento que era la esclavitud. En la tradición romana el individuo conseguía o perdía su libertad en virtud del éxito o fracaso de la asociación civil a la que pertenecía (la ciudad, el estado, la república)¹³⁵.

Esta tradición es retomada por los autores ingleses del siglo XVII que Q. Skinner llama neorromanos, con el objetivo de defenderse del despotismo de los Estuardo, y más tarde por los autores que justificaron el levantamiento de los colonos americanos frente a la Corona británica (Richard Price y los llamados “commonwealthmen”). Progresivamente se van incorporando modificaciones a la

¹³⁵ «Cuando los teóricos neorromanos analizan el significado de la libertad civil, dejan claro que entienden el concepto en un sentido estrictamente político. Les es ajena la noción moderna de sociedad civil como un espacio moral entre gobernantes y gobernados y tienen poco que decir acerca de las dimensiones de la libertad (freedom) y de la opresión inherentes a instituciones como la familia o el mercado laboral [...]. Dan por sentado que la libertad (freedom o liberty) de la que hablan puede equipararse con el disfrute irrestricto de una serie de derechos civiles específicos. [...] (Maquiavelo) se limita a describir el disfrute de la libertad individual como una de las ventajas o de los beneficios derivados de vivir bajo un gobierno bien ordenado» (SKINNER, Q., *La libertad antes del liberalismo*, Taurus, México 2004, p.22).

idea clásica de libertad, en el sentido de otorgar a la persona una libertad que es un derecho o condición inherente a su pertenencia al género humano.

Para Skinner esta evolución proviene de la influencia de la Reforma según la cual el estado de libertad es la condición natural de la humanidad y se remite a autores como Harrington y Milton, en específico a la obra *The Tenure of Kings and Magistrales* de 1649, donde se recoge la siguiente aseveración: «nadie puede tan estúpido como para negar que todos los hombres han nacido naturalmente libres, puesto que son hechos a imagen y semejanza del mismo Dios»¹³⁶. Cabe discutir o matizar esta afirmación, pues ya la tradición católica propagó una idea similar desde tiempos anteriores.

En todo caso, la suposición de que en el estado de naturaleza se disfruta de una libertad perfecta (característica ausente en los escritos romanos y renacentistas¹³⁷) es ya muy clara también en Locke, para quien las libertades originarias debían ser reconocidas como un derecho inalienable otorgado por Dios y, por lo tanto, como un conjunto de derechos naturales que el gobierno debía

¹³⁶ Citado en SKINNER, Q., *La libertad antes del liberalismo*, cit., p. 23

¹³⁷ La historia del concepto más individual de libertad es relativamente moderna. Patterson señala que en la Grecia arcaica «la continua indiferencia de los hombres al valor libertad se manifiesta de modo evidente en la ausencia de toda referencia a la libertad-o a cualquier palabra relacionada- en la mayoría de textos de los escritores arcaicos. Hesíodo nunca usa la palabra, a pesar de sus numerosas referencias a esclavas. Esta ausencia parece aun más extraordinaria si se consideran las numerosas ocasiones en que su uso parece oportuno. Los valores centrales de Hesíodo son, en cambio, la virtud, el trabajo, la divinidad de la justicia (búsqueda de honor)» (PATTERSON, O., *La libertad: la libertad en la construcción de la cultura occidental*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile 1993, p. 74). Tres de las cuatro referencias significativas a la libertad en la Odisea manifiestan el temor omnipresente en tiempo de guerra, el temor a la pérdida de libertad que experimentan las mujeres en la ciudad (los hombres preferían morir, para salvar su honor). La libertad personal, soberana y cívica (términos de Patterson) ya están presente en el discurso famoso de Pericles a los atenienses y en el Nikias a los siracusanos (contado por Tucídides) que son himnos a la libertad de los ciudadanos atenienses en cuanto que participan del gobierno de la ciudad-estado y no están tiranizados o esclavizados por un gobierno despótico. Posteriormente, en la era helenística y en el cristianismo primitivo, se desarrolla la idea de libertad interior (estoicismo, epicureísmo), más individual y compatible con una sociedad injusta.

proponerse proteger y conservar¹³⁸. A esa libertad originaria se le añade otra ley natural, que es la de la razón, en virtud de la cual «nadie debe dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones»¹³⁹. Para remediar las deficiencias que puedan haber en el estado de naturaleza los hombres recurren a un poder civil, que en ningún caso puede suprimir o disminuir las libertades existentes del estado de naturaleza.

En América Latina, si bien las nuevas naciones lograron una emancipación política respecto a la metrópolis, la emancipación liberal-democrática a través de gobiernos que respetaran e impulsaran los derechos individuales fue un proceso lento y doloroso, que aún no se ha terminado de producir en todos los rincones del continente. El mismo Bolívar expresa de modo casi profético en su carta datada en Kingston el 6 de septiembre de 1815 la dificultad para gestionar la nueva situación de la región:

«¿se puede concebir que un pueblo recientemente desencadenado se lance a la esfera de la libertad, sin que, como Ícaro, se le deshagan las alas y recaiga en el abismo? Tal prodigio es inconcebible, nunca visto. Por consiguiente, no hay raciocinio verosímil que nos halague con esta esperanza [...] Los estados americanos han menester de los cuidados de gobiernos paternales que curen las llagas del despotismo y la guerra»¹⁴⁰.

¹³⁸ «Consideremos el estado en que se encuentran naturalmente los hombres, a saber; un estado de completa libertad para ordenar sus actos y para disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor les parezca, dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de depender de la voluntad de otra persona»(LOCKE, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*, Aguilar, México 1983, pp. 31, 35).

¹³⁹ *Ibid.*, p. 64 .

¹⁴⁰ BOLÍVAR, S., *Contestación de un americano meridional a un caballero de esta isla*, en HIDALGO, M., BOLÍVAR, S., y otros, *Hispanoamérica en la lucha por su independencia*, Cuadernos Americanos, México 1962, p. 36

Meses antes, en febrero de 1815, en el discurso de apertura al Congreso de Angostura, el Libertador había señalado que

«la Libertad, dice Rousseau, es alimento succulento, pero de difícil digestión. Nuestros débiles conciudadanos tendrán que enrobustecer su espíritu mucho antes de que logren digerir el saludable nutritivo de la Libertad. Entumidos sus miembros por las cadenas, debilitada su vista en las sombras de las mazmorras y aniquilados por las pestilencias serviles ¿serán capaces de marchar con pasos firmes hacia el augusto Tempo de la Libertad? Estas dudas y la búsqueda de gobiernos estables decantaron a Bolívar (a San Martín y O'Higgins) por un gobierno representativo pero con una cámara alta o senado hereditario»¹⁴¹.

2.3 La necesidad de emancipación mental

Este tipo de reflexiones trataban de poner en valor el papel de la autoridad y la ley en la consecución de la libertad efectiva, idea clásica reformulada por Hobbes y posteriormente por Locke¹⁴² y que se plantea con fuerza a raíz del nuevo panorama político latinoamericano. Las luchas intestinas en cada uno de los países, los conflictos entre partidarios de un gobierno federal y partidarios de uno centralista, entre liberales y conservadores, conllevaron a una anarquía que es la que marca del signo político de la primera mitad del siglo XIX.

El fracaso del ideal ilustrado, es muy evidente cuando llegan las dictaduras (Santa Ana en México, Rosas en Argentina). Así, hacia 1850 se constata que con

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁴² «Porque allí donde no hay ley no pueden los hombres librarse de la presión y la violencia de los demás, que es en lo que consiste la libertad. No es la libertad, se según se ha dicho por alguien, “el hacer cada cual lo que se les antoja”. ¿Puede ser alguien libre si cada cual puede ser tiranizado por el capricho de los demás?» (LOCKE, J., *Ensayo sobre el gobierno civil*, cit.). Cfr. R. PITITTO, *John Locke. Mondo linguistico e interpretazione*, Edizioni Athena, Napoli 1984).

la independencia no se ha conseguido mayor libertad y prosperidad. Se pasa a una dependencia nueva; al interior con la oligarquía criolla; al exterior respecto a las nuevas potencias industriales que necesitan mercados para exportar sus excedentes manufacturados además de la adquisición fácil y de menor costo de materias primas. Es el inicio de una dependencia de la periferia que también tiene su expresión en lo cultural, pues a América Latina le falta un pensamiento propio; se importan teorías que apenas llegan a traducirse en medidas efectivas que lleguen a modificar la vida cotidiana de la mayor parte de la población.

En este contexto, la llamada “generación de 1837” reclama medidas que favorezcan una “emancipación mental” que no ha acompañado a la emancipación política que se logró en la independencia. En Argentina, Esteban Echeverría (1805-1851) cuestiona el yugo y la opresión, no a través, de las armas sino de la cultura del sometimiento mental. Le parece que a los nuevos pueblos soberanos les faltó capacidad y cultura, lo cual hizo que emancipadores ilustrados no encontraran otro desenlace que la tiranía¹⁴³. Para varios autores, la razón del atraso en latinoamericana está en la herencia colonial, por lo que se impone la tarea de sustituir la influencia de una tradición retrógrada, como la española, por otra más avanzada como la proveniente de Inglaterra, Francia y EEUU. Sin embargo, también hay pensadores que como J. B. Alberdi, plantean la necesidad de construir un pensamiento latinoamericano propio, basado en la realidad y en los problemas de América Latina: la pobreza, la falta de libertad y goce de derechos cívicos.

J. M. L. Mora pertenece a esta generación preocupada por el atraso moral e intelectual de su país. El análisis de los sucesos históricos lo lleva al «convencimiento producido por los desastres de las últimas revoluciones, de no poder llevar a cabo ciertas teorías que aunque presentan un fondo de verdad en lo

¹⁴³ Cfr.ECHEVERRÍA, E., *Dogma socialista de la asociación de mayo*, http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/46804620793352506388868/037499_0001.pdf

especulativo, no pueden realizarse en la práctica [...]».¹⁴⁴ Su postura frente a las guerras desatadas tras la independencia de México es similar a la que tuvieron los críticos de la Revolución Francesa en su etapas de extremismo y terror. Mora advierte sobre el peligro de caer en un totalitarismo, llevado a cabo supuestamente en nombre de la libertad y la democracia, que sólo sirva para que el poder cambie de manos; para que siga existiendo una opresión, ahora mediante un gobierno cada vez más presente en la vida de las personas. La defensa de la libertad es en J.M.L. Mora la restricción de todo poder excesivo, sea cual sea su nombre u origen, incluso aquel que se hace en nombre de las mayorías.¹⁴⁵

Tras sus argumentos se adivina el conflicto que plantea la dicotomía libertad e igualdad, ambas contenidas en la divisa de la revolución francesa (libertad-igualdad-fraternidad) y que los sucesos históricos se encargan de mostrar que no son tan compatibles como una cierta ilustración optimista había pensado. La experiencia francesa de la Primera República muestra que, a corto plazo, el único modo de lograr la igualdad es coartando la libertad. El siglo XIX también se encargará de mostrar cómo una libertad sin restricciones puede llevar a situaciones de dominio por parte de la élite, que socave la igualdad contenida como principio social en las leyes del Estado.

¹⁴⁴ MORA, J.M.L., *Ciudadano mexicano*, en MORA, J. M. L., *Obras sueltas*, Porrúa, México 1963, pp.472-475

¹⁴⁵ Mora pensaba que había que limitar la acción del estado, del ejército y de la iglesia, para que las personas pudieran desarrollar sus capacidades. Como en toda la tradición liberal desde Locke el individuo tiene prioridad frente al Estado «...poner a la vista de nuestros ciudadanos las Constituciones de los pueblos más célebres [...] asignar los límites generales dentro de los cuales debe contenerse la autoridad de todo gobierno [...] Cualquiera que sea el origen de las sociedades es enteramente averiguado que éstas no pudieron establecerse con otro fin que el de promover la felicidad e intereses y su libertad civil, en cuanto su coartación no fuere necesaria para sostener los intereses de la sociedad [...]. El despotismo no consiste, como muchos se han persuadido, en el abuso que hace el monarca de la autoridad que se la ha confiado [...], no es otra cosa que el uso absoluto e ilimitado del poder, sin sujeción a regla alguna, cualesquiera que sean la manos que manejen esta masa formidable [...]», *Discurso La suprema autoridad civil no es ilimitada*. Es una idea de libertad moderna que I. Berlin describir como “libertad negativa” o “libertad de”, idea que conlleva sacrificar el ideal democrático al ideal liberal.

Los textos de J.M.L. Mora recuerdan en parte a los del español Larra, crítico también con las instituciones, costumbres y con la nueva burocracia que se está creando, que favorece las conductas más gregarias tan contrarias al espíritu individualista de los románticos¹⁴⁶.

El pensador mexicano denuncia, lo que él llama, la “empleomanía” que se instala en México tras la independencia y que consiste en multiplicar el número de cargos públicos sin otro objetivo que contentar a una masa de aspirantes, dispuestos a cumplir todos los deseos de la persona que les concede un trabajo. No sólo se somete así a las voluntades particulares involucradas en la “empleomanía” sino que su financiamiento corre a cargo de impuestos que ahogan a las capas más productivas, emprendedoras y libres del país¹⁴⁷.

Para el liberalismo clásico el peligro de abusar del poder público siempre está presente debido a que forma parte de la naturaleza misma del poder pues quienes dominan “procuran que el ejercicio del poder les sea lo más útil posible”, sea cual sea el tipo de gobierno. Mora se inspira en Bentham y en la idea de que el poder por definición contiene un primer elemento de despotismo: el uso de una autoridad que es la excepción de la regla general que deben observar los particulares, es decir, la que impide interferir en la libertad del prójimo. La

¹⁴⁶ La libertad como valor superior a la igualdad también se encuentra en todos aquellos pensadores que denuncian la posible “tiranía de la mayoría” (y la posible supresión de los derechos fundamentales de una minoría) que puede producirse en los regímenes mas democráticos, así como el riesgo de pérdida de excelencia que supone el fin de la aristocracia y la democratización de la vida social (TOCQUEVILLE, A., *La democracia en América*, Aguilar, Madrid, 1990, 2 v.

¹⁴⁷ Las palabras de J.M. L., en este sentido, son de una modernidad y actualidad sorprendente: «la verdadera libertad no consiste en mandarlo todo y vivir a expensas del tesoro público, sino en estar remoto de la acción del poder y lo menos sometido que sea posible a la autoridad [...] Un gobierno es tanto más liberal cuanto menos influye en la persona del ciudadano y ésta es tanto más libre cuanto menos relación tiene con los agentes del poder [...] La empleomanía pone a disposición del poder, siempre enemigo de la libertad , una gran masa de fuerza con que oprimirla y al mismo tiempo degrada a los ciudadanos, los envilece y desmoraliza» (MORA, J.M.L., *Ensayos, ideas y retratos*, UNAM, México 1941, pp.19-24).

autoridad pública tiene facultades pensadas para procurar la seguridad sin la cual no hay convivencia ni libertad.

Sin embargo, de entrada, suponen que todos los súbditos están sometidos a su acción. Así, se corre el riesgo de que el gobierno finja obrar como tutelar «cuando realmente se convierte en agresor», siendo muy delicada la línea divisoria que separa a estos dos tipos de acciones. La tentación de pasar de una a otro siempre está ahí.

Por esto Mora retoma la idea de Montesquieu de limitar el poder de los gobiernos por medio de la sujeción a la ley y el respeto al contrapeso de poderes. De este modo se garantiza una libertad política que no existe, sin seguridad jurídica¹⁴⁸, y no es válido apelar a la razón de estado para vulnerar derechos civiles, pues, si bien es cierto que «la primera necesidad de un pueblo es la existencia de su Gobierno [...] no lo es igualmente que ésta sea incompatible con el sostén de tan sagrado derecho, como el de la seguridad individual».¹⁴⁹ Además, si se cometen atropellos en nombre de la autoridad, se genera una dinámica violenta de la que el gobierno será víctima tarde o temprano, como demuestra el ejemplo revolucionario francés.

¹⁴⁸ «El sabio Montesquieu [...] sentó la primera piedra del edificio consagrado a la libertad civil; no vacila en asegurar que si bien la forma de gobierno influye algo en su existencia ella no es su verdadero y esencial constitutivo. A juicio de este grande hombre, la libertad del ciudadano consiste única y exclusivamente en la seguridad individual y en la quietud, reposo y tranquilidad que la convicción de su existencia produce en cada asociado» (MORA, J.M.L., *Discurso, Sobre la libertad civil del ciudadano*, pp.504, citado en ROVIRA, C. (coord.) *Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX*, UNAM, México 1998, p.296).

¹⁴⁹ *Discurso sobre la libertad civil del ciudadano* del El observador de la República mexicana, 25 de julio de 1827. Reproducido en MORA, J.M.L., *Obras Sueltas*, Porrúa, México 1963, pp. 504-511.

2.4 Libertad, ciencia y orden

Como vemos la preocupación sobre la obtención de libertad real desde las libertades formales a las que se accede por medios revolucionarios está presente en toda la literatura política del siglo.

Si a los liberales como Mora les preocupa la extensión de un aparato estatal represivo que no deja fluir las iniciativas particulares, los pensadores llamados positivistas de la segunda mitad de siglo XIX desconfían, como en los últimos escritos de Bolívar, de la capacidad del pueblo para hacer uso positivo de las libertades formales. A medida que avanza el siglo, el espíritu ilustrado y romántico liberal da paso a una idea “realista” del poder efectivo que tienen las leyes para cambiar sociedades que están fuertemente vinculadas a una cultura y a un pasado que las condiciona en su evolución.

Ya no sólo se trata de aplicar una libertades civiles sin más, sino que los ideólogos decimonónicos del momento se dan cuenta de la necesidad de crear un marco institucional que estimule la aparición de ciudadanos capaces de desarrollar conductas libres, un contexto que favorezca no sólo la “libertad negativa” (obteniendo un espacio privado en el que nadie puede intervenir) sino también la “positiva” (la capacidad de participar del propio destino, de hacer y crear con autonomía, de acuerdo a criterios y fines propios). Es una postura que recuerda la necesidad de ciudadanos “virtuosos” para hacer posible las repúblicas libres, expresada por los clásicos y recuperada en el Renacimiento. Sólo que ahora, paralelamente al desarrollo extraordinario que estaban teniendo la Ciencia, esa idea se desarrolla con un lenguaje más acorde con la evolución general del pensamiento.

Este el lenguaje de las ciencias naturales, el que van a usar los pensadores positivistas para tratar de obtener en el ámbito de lo social las certezas y los mismos avances que la ciencia. Para los positivistas, la libertad ya no es hacer lo

que uno quiere, sino hacer lo que uno quiere participando o realizando el orden de la naturaleza.

El introductor del positivismo en México, Gabino Barreda, opina que la libertad total respecto a las leyes que regulan el mundo, si pudiera existir sería tan inmoral como absurda, pues así como decimos que un cuerpo sin sostener cae “libremente”, el hombre que actúa con una libertad verdadera es aquél que realiza su naturaleza más íntima, disponiendo las cosas de modo que el resultado de su inevitable cumplimiento sea bueno para él y para la sociedad. Sólo por ignorancia y cuando no se potencia, a través de la educación, las inclinaciones que Comte llama “altruistas”, se produce una conducta caprichosa que los metafísicos del libre albedrío podrían justificar como libre pero que los positivistas ven como una libertad sometida a la ignorancia o al azar.

Este planteamiento justificó un cierto control social que en América Latina se hacía necesario tras décadas de anarquía y guerra. En la medida en que existía un orden en el ámbito de lo social similar al orden natural, se acotaban las inclinaciones egoístas que el primer liberalismo estimulaba. Barreda no cree que existan más derechos naturales que los que la sociedad ha creado. Así, mientras se respeta el orden social pueden desarrollarse dichos derechos individuales.

Como su maestro Comte¹⁵⁰, a quien conoció en sus años parisinos, el pensador mexicano cree que sólo es posible una libertad espiritual si se garantiza

¹⁵⁰ Se ha criticado los positivistas latinoamericanos inspirados por Comte (Barreda en México, los hermanos Lagarrigue en Chile, González Prada en Perú) la negación de la libertad en su filosofía. Más que una negación total, lo que hay es una limitación de la misma o una concepción de ella ligada al orden natural «podemos lamentarnos que el orden universal no sea más accesible a la intervención humana. Pero la verdadera sabiduría prohíbe desear que éste sea modificable indefinidamente. Lejos de querer eludirlo, nuestro perfeccionamiento tiende a desarrollarlo, asignando a las instituciones humanas la sumisión que exigen las leyes naturales [...]». Pese a esta postura, el mismo Comte afirma en momento dado que «poder teórico, al igual que el poder práctico, puede encontrar su principal ámbito en los fenómenos más modificables, que son los más importantes y en los que el orden natural presenta más imperfecciones» (COMTE. A., *Systems de*

el orden material, función que asume el Estado, impulsor también de una instrucción en la población que permita eliminar las supersticiones, falsas creencias, la violencia y la anarquía. Libertad, orden y progreso¹⁵¹ es el lema que propuso Barreda en su *Oración Cívica* de 1867, modificando, para satisfacer a los liberales que en ese momento gobernaban en México, la propuesta comtiana (amor, orden y progreso).¹⁵²

«La libertad como medio; el orden como base y el progreso como fin», señala Barreda en la *Oración Cívica*¹⁵³. Este planteamiento había de chocar con aquellos que no querían ver subordinadas sus ambiciones al poder de lo social o de unas leyes que consideraban dogmáticas.

Para la burguesía deseosa de poder desenvolverse sin imposiciones estatales era más atractiva una ideología que realzara totalmente el valor de la libertad, como la de Spencer o Stuart Mill, que sitúan al individuo por delante del estado, simple garante, no creador, de sus derechos y su seguridad. Spencer era partidario del mérito y el esfuerzo de los individuos más capaces, los que sobresalen en la evolución social, la impulsan y cuya labor no puede ser coartada en nombre de la mayoría.

Por su parte, Stuart Mill creía que el Estado no podía imponer a los individuos unas elecciones determinadas, más allá de las conciernen a la seguridad de la comunidad y al respeto a los demás, pues cada persona es soberana de su propia mente y cuerpo y, por ello, tiene una idea propia de lo que es el Bien.

politique positive. Ou, traite de sociologie instituant la religion de l'humanite, Carilian-gosary, Paris 1952-1954, 4v.

¹⁵¹ Lema que recuperaría al año siguiente para la Escuela Nacional Preparatoria, de la que fue director y en la que implantó un programa de estudios positivista.

¹⁵² Sin embargo, posteriormente se desataría el conflicto con los liberales, sobre todo a partir de las ideas educativas que Barreda quería incompatible. Cfr., ZEA, L. *El positivismo en México*, FCE, México 1984.

¹⁵³ BARREDA, G., *Estudios*, UNAM, México 1973, p. 109.

Detrás de estos planteamientos está la pregunta que se hicieron numerosos intelectuales ante los postulados del primer positivismo: ¿qué ocurre si los objetivos colectivos finales, a los que sometemos nuestra libertad, y que supuestamente encarnan el progreso no son tan evidentes, o resultan inconciliables entre sí? Años más tarde, otro liberal, I. Berlin, describirá como “falacia de la ilustración” el supuesto de que los valores humanos pueden deducirse de la naturaleza humana y que no existen conflictos entre ellos. Berlin sostuvo la idea de que los fines del hombre son algo inasequible para la racionalidad y que por lo tanto es en cada persona, en cada situación, donde se deben dar elecciones necesariamente provisionales, tentativas y hasta trágicas, idea que también está muy presente en los autores existencialistas en desacuerdo con la universalidad, objetividad y capacidad de la sociedad para suministrar soluciones finales a los problemas genuinos de la vida.

En esos momentos, en América Latina aún se justifican regímenes autoritarios. Encontramos a pensadores como el mexicano Justo Sierra que creían en la libertad como fin en sí misma pero que también pensaban, como Spencer, que se llega a ella por evolución y no por revolución.

Allí donde hay pobreza y atraso las libertades formales no se pueden aplicar. Se necesita una evolución de las sociedades, sólo posible en un orden que permita el progreso, hacia las condiciones que dan lugar a la libertad. Ese orden vendrá dado en México por Porfirio Díaz, apoyado por intelectuales que vieron su régimen como una “tiranía honrada” y que pensaban que en algún futuro a las libertades económicas se añadirían las libertades políticas¹⁵⁴. La meta era la libertad, pero con métodos conservadores que la hicieran posible gracias a la difusión del conocimiento y el orden. Para transformar la educación mexicana era necesaria una autoridad fuerte que promoviera el trabajo y el esfuerzo personal,

¹⁵⁴ “La evolución política, la libertad en el campo político, será sacrificada en aras de lo que Sierra llamaba la evolución social [...] La tiranía honrada era una forma educativa mediante la cual los mexicanos iban a aprender el significado de la libertad”(ZEA, L., *El pensamiento latinoamericano*, Ariel, Barcelona 1973, pp. 398-399).

las capacidades que en la evolución humana se han visto más desarrolladas. Estas ideas eran las que circulaban entre los escritores que publicaban en la revista *La libertad* cuyo lema era: “orden y progreso”.

2.5 Hacia una libertad de ser

A principios de siglo este lema aparece como insuficiente debido a que se ha llegado a un punto donde lo que hay es un orden que sólo favorece el progreso de una minoría, que obtiene las ventajas económicas y prebendas de un régimen que se empeña en no abrirse al pluralismo político. Las justificaciones de “los científicos”, los intelectuales positivistas del Porfiriato, ya no eran ni suficientes ni sostenibles.

En toda América Latina se difunden las críticas a esta ideología del orden y se extiende una nueva inquietud por la libertad ligada a una renovada confianza en el poder del hombre para crear su propio orden y su mundo, de acuerdo a valores que rebasan la esfera de lo biológico. Los uruguayos J. E. Rodó y Vaz Ferreira argumentan a favor de la libertad ontológica que el hombre tiene como ser espiritual¹⁵⁵. En México, los autores agrupados en el Ateneo de la Juventud, Antonio Caso y José Vasconcelos, entre ellos, entienden a la persona humana como alguien que puede desarrollarse libre de fatalidades o limitaciones impuestas por verdades y esencias. Sus encuentros y primeros escritos coinciden

¹⁵⁵ Vaz Ferreira dedicó importantes páginas a argumentar en contra de los deterministas del comportamiento humano, cuyo argumento en realidad, según él, no es más que una reedición del argumento mecanicista de B. Spinoza, para el cual el universo está completamente regido por causas, aunque el hombre no las conozca. El filósofo uruguayo circunscribe el argumento científicista al comportamiento de los objetos inertes, no al de los seres humanos, dotados de energía propia, memoria, sensación de identidad y capacidad de decisión para obedecer unos impulsos emocionales e intelectuales y no otros. Las explicaciones psicológicas que encuentran causas ocultas en la persona, no afectan al hecho de que existe una unidad psíquica, un núcleo central del yo, una sustancialidad espiritual hecha de elementos preexistentes a las influencias externas al individuo en el transcurso de su vida. Cfr., VAZ FERREIRA, C., *Sobre los Problemas de la Libertad* (1907), Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo 1964, tomo III.

con la Revolución de 1910, explosión de vitalidad y de identidad nacional en la que se expresan, entre otras, demandas a favor del sufragio universal.

La libertad como valor, que incluye la libertad de votar, antecede al conocimiento que puedan acumular los ciudadanos. Sin ella, se suprime uno de los rasgos más humanos, el que permite concebir ideales políticos, éticos y artísticos que rompen con la regla de la necesidad, que es la regla del mundo biológico.

Para A. Caso, mientras que en el reino de las cosas no hay libertad, hay un grado superior de la naturaleza que es el de las personas dotadas de un espíritu que se caracteriza por su unidad, identidad y continuidad substancial. A ese nivel ya no tiene porqué regir la ley de la supervivencia que los darwinistas creían universal (la regla del interés, el egoísmo, la economía). Por el hecho de que el hombre crea valores puede desligarse del orden natural, escogiendo libremente la ley del desinterés y la caridad, adoptando una conducta no económica (máximo esfuerzo con mínimo provecho)¹⁵⁶.

El hombre se entrega, por medio de este acto de libertad, a la caridad, a la religión, al arte, a lo espiritual, y lo hace gracias a su capacidad de intuición y sentimiento¹⁵⁷. En otros escritos posteriores Caso matiza su espiritualismo de raíz

¹⁵⁶ Caso niega el peso determinante de la biología y el egoísmo en el hombre, en contra de Darwin, Spencer, y del pesimismo antropológico de Hobbes, de ahí que su concepción de la sociedad también sea distinta. «Sólo el hombre concibe el ideal; sólo él es capaz de hacer servir sus facultades espirituales, la razón, la ciencia, en pro de esas ideas queridas, de esas ideas que la voluntad afirma [...]. Es creador de valores, conforme a la magnífica expresión de Nietzsche [...] Si sólo nos referimos a la biología, sólo nos referimos, siempre, al egoísmo [...]. Pero la sociedad humanan no es la pugna de la comunidad y los individuos; es, por fortuna, algo más profundo y superior, la coordinación de las personas en el derecho» (CASO, A., *Obras Completas*, vol.VII, *La persona humana y el Estado totalitario. El peligro del hombre*, UNAM, México 1976, pp. 671-674).

¹⁵⁷ En esta etapa del pensamiento de Caso (con la publicación de *La filosofía de la intuición* en 1914 y *La existencia como economía, como desinterés y como caridad* en 1916) hay una crítica a un exceso de intelectualismo que destruya la personalidad, la libertad, la individualidad. Cfr., KRAUZE, R., *La filosofía de Antonio Caso*, UNAM, México 1977, p.29.

bergsoniana y se apoya en una idea de la ciencia moderna, la que ha descubierto fenómenos como la espontaneidad en el átomo, la entropía del universo o el principio de la degradación de la energía.

Más allá del concepto mecánico de causa, la ciencia del siglo XX descubre leyes probabilísticas, verdades que tienen un valor estadístico y que dan a la acción, al individuo un espacio para configurar su destino. Si la lógica pura se refiere a las esencias eternas e incorruptibles, la existencia real de los seres animados es variada, múltiple y compleja¹⁵⁸. En ella, las causas no agotan los efectos. A medida que pasamos del mundo físico, al orgánico y lo moral, ya no se dan las compensaciones estadísticas que permiten anticipar los fenómenos; la excepción es más común, pues la persona es causa de su propia acción, tiene un margen de elección que es el que da sentido a su existencia.

Por su parte, José Vasconcelos también escribe en esos años apasionadamente contra el positivismo de los pensadores porfiristas. En 1919 publica un ensayo sobre el pitagorismo, sobre las relaciones entre la armonía y el ritmo; de ahí pasa a postular un monismo estético y un conocimiento del mundo más intuitivo que racional, a través de las sensaciones y del arte, por simpatía con la vibración natural del universo. Posteriormente, en su libro *La Raza cósmica*, 1925, desarrolla una teoría sobre la evolución positiva de la humanidad hacia el mestizaje, producto de un encuentro de razas basado en el amor y no en el exterminio.

El mestizaje latinoamericano representa una quinta raza, que ya no se somete a las doctrinas e ideologías extranjeras sino que aporta al mundo una nueva espiritualidad que supera los estados previos basados la necesidad-apetito y la razón. La inspiración, el amor, la belleza y el sentimiento de una voluntad libre son los rasgos de naciones como México que recuperan y ensalzan lo propio (el mestizo y el indígena) como momento necesario para que se produzca un

¹⁵⁸ Cfr., CASO, A., *La persona humana y el estado totalitario, el peligro del hombre*, en *Obras completas*, vol. VIII, UNAM, México 1976, pp.117-132.

progreso que, al haberse basado en la importación de modelos foráneos, hasta entonces había fracasado.

Vasconcelos enfrenta una problemática que va a tener, a partir de él, un claro protagonismo en la filosofía mexicana del siglo XX: el de la identidad del mexicano, una identidad que hay que asumir, dignificar y construir como primer paso al progreso, a la liberación hacia una espiritualidad individual y colectiva.

Tras los fracasos de la importación e imitación de modelos culturales extranjeros, arranca el pensamiento sobre la necesidad de una libertad que no sólo consista en tener derechos civiles (un ámbito de privacidad individual, una seguridad jurídica) o derechos económicos que los movimientos de izquierda reclaman (posesión de tierras, bienes de consumo¹⁵⁹) sino también el derecho de la libertad de Ser. La influencia existencialista es aquí palpable. A. Caso habla de una “libertad de ser” frente a la “libertad de tener” (libertad burguesa, decimonónica)¹⁶⁰. En el plano colectivo, la necesidad de “ser”, se traduce en la convicción, con fuerza renovada, de la necesidad de una toma de conciencia de la dependencia latinoamericana respecto al exterior, conciencia que lleva de forma directa al anhelo de liberación¹⁶¹.

¹⁵⁹ En este sentido escribirá Octavio Paz: «nadie duda de que el socialismo puede transformar la economía de un país: es más dudoso que logre liberar al hombre. Y esto último es lo que nos interesa y lo único que puede justificar una revolución» (PAZ, O., *El laberinto de la soledad*, FCE/SEP, México 1984, p.165).

¹⁶⁰ «El error de la civilización contemporánea es haber ocultado el ser ante el tener [...] El deseo de ser rico, la pesadumbre de ser pobre, no hacen al hombre rico sino que acrecientan su necesidad con la pena actual de no serlo [...]. Limitarse es ser. Saber limitarse es ganar en profundidad», (CASO, A, *La existencia como economía, desinterés y como caridad*, SEP, México 1943.

¹⁶¹ Esta idea, que ya existía desde las guerras de independencia, es ahora eje de planteamientos como los de J.E. Rodó, quien denuncia el nuevo imperialismo proveniente de los EEUU y de autores posteriores como el peruano Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Sus escritos serán uno de los puntos de partida de la Filosofía de la Liberación. Carlos Beorlegui, en su tratado panorámico sobre la filosofía América Latina, concibe el ideal de liberación como el núcleo básico del pensamiento latinoamericano. Cfr. BEORLEGUI. C., *Historia del pensamiento latinoamericano*, Universidad de Deusto, Bilbao 2004, p. 602.

En 1934 Samuel Ramos, interesado en el tema de la identidad nacional, publica *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*, obra que suscita una gran polémica porque caracteriza al mexicano con un marcado sentimiento de inferioridad que lo lanza a una búsqueda irracional de seguridad con modos erróneos.¹⁶² La desproporción entre los objetivos y los medios lleva a un fracaso que redundará en una mayor desconfianza de sí mismo.

Ramos pretende que cualquier reforma o proyecto para cambiar la realidad mexicana debe estar sustentado en bases sólidas, entre ellas la reforma del carácter de los mexicanos; una reforma que parta de un Humanismo que provenga “de abajo”, es decir de la realidad psicofísica del hombre y crítico con el mundo industrializado, que despoja al hombre de sus posibilidades reales. *Hacia un Nuevo Humanismo*¹⁶³ es justamente el título de su siguiente libro, en el cual, como su maestro Caso, ensalza lo más precioso de la persona, que es su libertad, la del “yo” más profundo que habita en cada uno de nosotros, y que puede proyectar vida al presente y al futuro¹⁶⁴.

Hay en dicha obra un capítulo específicamente dedicado al hombre como ser libre, en el que se expone la teoría que Ramos cree más avanzada sobre el tema, la de Hartman. Este autor está de acuerdo con la idea de que los valores representan una esfera ideal independiente de la realidad, pero niega que sea el dominio axiológico el factor principal de libertad. El hombre no está condenado a obedecer unos valores “correctos”, inmutables; puede rebelarse contra ellos, crear nuevos valores, y autodeterminarse. ¿Cómo lo hace? Sin caer en el

¹⁶² RAMOS, S., *El Perfil del Hombre y la cultura en México*, Planeta, México 2001. En una caracteriología del mexicano posterior más optimista y positiva, Jorge Portilla se extiende en una fenomenología del relajo (“el relajo es una posibilidad de libertad”(PORTILLA, J., *Fenomenología del relajo y otros ensayos*, FCE, México 1984, p.52). Es una descripción de una cultura más urbanizada y más espontánea en sus formas cotidianas de comportamiento.

¹⁶³ Cfr. RAMOS, S. *Hacia un nuevo humanismo*, en *Obras Completas*, vol. II, UNAM, México 1976.

¹⁶⁴ Está ahí la influencia reconocida de Bergson, que relaciona temporalidad y libertad. El hombre tiene un yo social constituido por lo ya vivido, el pasado; ideas, valores, cosas que pueden coartar la iniciativa de la persona.

indeterminismo, el azar, el capricho, pues, la libertad, resume Ramos, no constituye una violación del principio de causalidad. Se explica, en cambio, por un plus de determinación que introduce la voluntad en los procesos causales.

Es una determinación nueva que podemos introducir dentro de los procesos causales inferiores (biológicos, físicos, psíquicos) los cuales poseen más fuerza pero son menos “nobles”. Las formas de determinación espiritual, son más valiosas pero frágiles y difíciles de llevar a cabo, por lo que deben aprovechar a las inferiores para el cumplimiento de sus objetivos.

Esto lleva a Ramos «a pensar que se puede orientar sabiamente la civilización mecánica para que sea un instrumento de libertad para el desarrollo espiritual del hombre»¹⁶⁵. Finalmente, todo depende de un ejercicio de iniciativa del hombre para lograr esa cima de humanidad que es la libertad.

2.6 Libertad y comunidad

Efectivamente, los textos de Ramos indagan, en un tono tan filosófico como antropológico y psicológico, en la libertad entendida como posibilidad, una cualidad que va más allá de lo ontológico y que debe ser activada. El hombre es una entidad moral (no física ni psíquica) que no se realiza hasta que se da sí mismo (mediante el ejercicio espontáneo de su voluntad más íntima) personalidad, o sea, una fisonomía en cuanto a persona.

Eso ocurre cuando actúa, siente, piensa con plena libertad y controla los actos de su vida, cuando adquiere una personalidad que va más allá del carácter que le proporcionan sus genes. Y es algo que tiene más que ver con su “ser para lo otro”, con la realización de actos, que en su “ser para sí”, la conciencia. También para el argentino F. Romero la dirección hacia lo otro marca la ruptura

¹⁶⁵ RAMOS, S., *Hacia un nuevo humanismo*, cit., pp. 58-59.

del hombre con la naturaleza, dándole la libertad de acción que lo constituye en ente axiológico.

Estamos llegando a un terreno donde confluyen dos líneas de reflexión. Por un lado, el tema de las capacidades necesarias para ser libre, por otro, la necesaria apertura al mundo y a los demás para activar y dar sentido a la libertad. Estas ideas ya están muy presentes en Luís Villoro.

Villoro concibe, al lado de los tipos clásicos de libertad (negativa y positiva) un tercer tipo, que es la libertad de realización. Es aquella que no sólo proporciona al ciudadano un ámbito de seguridad, orden y no interferencia, o una participación en gobiernos democráticos donde las reglas salgan de la voluntad popular (autogobierno) sino unas condiciones de vida dignas para todos (vivienda, salud, alimentación, educación) que garantiza la capacidad de las personas para ser libres¹⁶⁶. Históricamente, se han dado distintos niveles de asociación política que han alentado unos tipos de libertad determinados en detrimento de otros.

En el Estado totalitario de raíz hobbesiana se impuso, mediante un contrato en el que se cedía cierta cuota de libertad, un orden que garantizaba la seguridad sin la cual es imposible cierto margen de acción individual y “libertad negativa”. En un segundo momento, se produce un convenio para que el poder sea la expresión de la voluntad general (Rousseau), en el que los participantes buscan no sólo su propio interés sino que tratan de realizar un interés y un objetivo común.

Es decir, se promueve una “libertad positiva” con el riesgo de caer en las dictaduras de las mayorías o regímenes totalitarios donde lo colectivo esté por encima de lo individual. En el modelo liberal (y neoliberal) del siglo XIX y XX se sostiene que cada quien puede elegir su estilo de vida pero que no hay posibilidad

¹⁶⁶ «Hay otro nivel de libertad indispensable, el de poder ejecutar, convertir en realidad aquello que hemos elegido y decidido. Podemos llamar a este tipo de libertad, que es una forma positiva pero más radical, libertad de realización» (VILLORO, L., *De la libertad a la comunidad*, FCE, México 2003, p. 79).

para que lo realicen todos los ciudadanos (se sacrifica la igualdad por la libertad). Se llega así a una situación de “liberalismo desencantado”, despojado de su afán utópico, tan decepcionante como los modelos supuestamente basados en una razón encarnada por el Estado.

El “modelo igualitario” propuesto por Villoro tiene resonancias socialdemócratas, con el énfasis puesto en la mejora de las condiciones materiales de vida para todos por parte de unos poderes públicos eficaces. De otra forma, las libertades promulgadas en las leyes se convierten en aquellas “libertades formales” sin contenido real que denuncia la crítica de origen marxista. Villoro también se inspira en una visión comunitaria del fenómeno de la libertad.

El fracaso de los modelos ilustrados se debe en parte a una visión individualizadora de la libertad que no contempla el papel de la comunidad en su realización; sólo ve su sentido colectivo por medio de un Estado que por su lejanía y tamaño, es vivido como un poder ajeno y abstracto.

También A. Caso era reacio al ensalzamiento excesivo del Estado; fue partidario del llamado “personalismo”, que solucionaba al dilema planteado por la confrontación entre socialismo e individualismo. Como el maestro Caso, Villoro cree en la comunidad.

«La comunidad-nos dice- no es incompatible con a la afirmación de la propia identidad personal. Por el contrario, intenta una vía distinta para descubrir el verdadero yo: la ruptura por la obsesión por sí mismo y la apertura a los otros, a lo otro (...). Su ética pública no propone solamente respetar la libertad de los otros sino contribuir a su realización mediante servicio recíproco»¹⁶⁷.

El papel de la comunidad es, además, básico en las comunidades originarias en América Latina. La integración de esa dimensión del hombre va unidad, para Villoro, a una revalorización del indígena como ciudadano de pleno

¹⁶⁷ *Ibid.*, p.26

derecho y como modelo cultural propio del continente. Frente a la identidad del mestizo (que en ocasiones se ha puesto al lado del criollo en actitud de desprecio del indio) hay una identidad indígena, sometida y negada que reclama su pleno reconocimiento. De este modo, la reflexión antropológica y la ética se unen en Villoro en la idea de comunidad como elemento válido para renovar el humanismo contemporáneo.

La persona puede realizar acciones libres porque la sociedad le proporciona recursos que la eximen de estar dedicada íntegramente a luchar por la supervivencia¹⁶⁸. El mismo lenguaje simbólico con el que construye sus deseos es dado por la acumulación creadora de toda la humanidad en la historia. En nuestra vida cotidiana, es la comunicación con otras personas la que nos da ideas para nuestras elecciones. Nuestras aspiraciones tienen sentido porque van a ser contempladas, y aprobadas con menor o mayor fuerza por el grupo humano en el que vivimos, por el círculo social escogido.

En resumen, la persona necesita a la sociedad para construirse como persona libre. De ahí que la responsabilidad sea la otra cara de la libertad (nos beneficiamos de los otros, pero somos responsable ante ellos, como exterioridad que nos constriñe). Además la sociedad es necesaria para formarnos y educar las capacidades que nos van a permitir llevar a cabo nuestros proyectos. Por eso, uno de los ámbitos donde se verá más claramente el peso de lo colectivo en la construcción de la libertad es la de educación.

¹⁶⁸ De hecho, como afirman los psicólogos cognitivos, llegamos a ser autónomos a través de la heterotomía. Esta interiorización de esquemas “sociales” en la estructura psicológica fue estudiada por Vigotskiy, psicólogo soviético descubierto tardíamente en occidente. Según Marina, sus aportaciones son claves para entender el desarrollo de la inteligencia y de la voluntad autónoma. El niño, dice Vigotskiy, logra el control de sus acciones a través de la obediencia de las órdenes de la madre. Hay un momento, en el que llega a dominar de tal forma el lenguaje, que es capaz de “darse órdenes a sí mismo”, se convierte en creador de sus propias acciones. Cfr. MARINA, J.A., *La inteligencia creadora*, Anagrama, Barcelona 1994.

La capacidad de imaginar proyectos futuros, de crear estrategias para conseguir objetivos, de dominar la información y tener habilidades que nos hagan proactivos, viene dada, no sólo por el talento natural, sino por la educación. Vamos a ver cómo estas ideas se fueron desarrollando hasta confluir en lo que se vendrá a llamar la Filosofía de la Liberación.

2.7 Libertad y liberación

Las líneas de pensamiento en torno a la libertad van coincidiendo cada vez más en una idea de libertad que ya no se consigue por la mera supresión de interferencias a un sujeto ideal provisto de una racionalidad impecable. El sujeto es parte del tejido social y como tal, para liberarse, tiene que participar en la liberación de la propia sociedad y en una praxis psicológica propia que le lleve a desprenderse de de las ideas erróneas que la sociedad le ha inculcado y que lo oprimen.

Este giro filosófico, que vemos producirse de manera lenta pero continua en los autores estudiados, fue descrito de manera brillante por Arturo Roig. Siendo un gran estudioso de la historia de la filosofía europea y latinoamericana, Roig situó el origen de dicho cambio en la crisis definitiva de la de la filosofía del concepto o de la conciencia (crisis también del sujeto), al irrumpir las grandes filosofías de denuncia o “de la sospecha” poshegelianas del siglo XIX¹⁶⁹ (Nietzsche, Freud y Marx).

Deudores del *cogito* cartesiano, Kant y Hegel habían confiado aún en el poder de evidencia de la conciencia, soslayando lo ideológico como realidad extraña al concepto. La opresión se daba a nivel de la presencia de algo (lo particular, lo singular) que interfería en la relación de identificación de la conciencia con su objeto y eliminaba la libertad como ejercicio del pensamiento.

¹⁶⁹ ROIG, A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, FCE, México 1982.

En Hegel hay una conexión entre la forma histórica de una filosofía y la historia política. La libertad está ligada a la libertad política.

A finales del siglo XIX entra en crisis este paradigma filosófico en el que la esencia tiene prioridad sobre la existencia y el sujeto sobre el objeto. Se da la vuelta a dicha relación. La misma frase famosa de Marx es reveladora de este cambio: “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia”.

El plano social empieza a ser tomado en cuenta como determinante de lo individual (el pensamiento del siglo XX, con el “giro lingüístico” enriquecerá esta problemática viendo que toda autoconciencia existe por el lenguaje). Roig señala que ya para Nietzsche, lo que se llamó “platonismo” era un sistema de opresión de la vida que se ejercía desde la totalidad del concepto.

El pensador argentino, asimismo, señala que la “crisis del concepto” también se daba en Freud, quien vio en las representaciones mentales intencionalidades propias del ámbito del deseo (una heteronomía de la conciencia arraigada en la existencia como deseo). En Marx son los intereses de clase los que juegan un papel equivalente a la voluntad de poder nietzscheniana y al deseo freudiano, interfiriendo entre el objeto, las relaciones sociales mismas y el sujeto, al deformar las representaciones mentales por medio de la ideología.

Rota la noción de totalidad de las filosofías del concepto, la filosofía actual debe descansar sobre un ejercicio de la sospecha, con la liberación como objetivo. Ya en el pensamiento de F. Bilbao y J. Martí, apunta Roig,

«la verdad no se encuentra primariamente en la totalidad sino en determinadas formas de particularidad con poder de creación y recreación de totalidades (...) desde fuera de ellas mismas, en cuanto a alteridad»¹⁷⁰.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.112

Roig está utilizando el término *alteridad* para referirse a todo el contexto socio-histórico creador de valores y representaciones.

Debido a lo expuesto anteriormente, no hay modo de alcanzar un “para sí” dentro de los términos de un discurso liberador si no se tiene clara conciencia de alteridad. Conciencia que nos mueve de un modo permanente a un reencuentro con nuestra radical historicidad, a la “situacionalidad”, que necesariamente es la de un individuo ligado a su entorno social. El hombre sólo puede ser para sí con una conciencia de alteridad, que es anterior a las totalidades objetivas.

La filosofía entonces, ya no se presenta como una actividad opresora sino que se pone al servicio, no de la justificación de lo acaecido, sino del hacerse y del gestarse del hombre, abierto por eso mismo a “lo que es y lo que será”, y no a lo que “ha sido y lo que será eternamente”.

Transcribimos literalmente las palabras de Roig porque dibujan con una claridad rotunda el nuevo enfoque latinoamericano sobre la libertad.

«Se produce necesariamente el abandono de la filosofía como teoría de la libertad y surge con fuerza algo radicalmente distinto e inclusive contrapuesto, la filosofía como liberación»¹⁷¹.

No se trata de descubrir una libertad individual ya dada sino de liberarse de una serie de opresiones que se pueden dar a nivel mismo de la conciencia individual. De ahí la importancia que va a tener la educación en el debate filosófico de la época.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.101

2.8 Liberación y pedagogía

El filósofo-pedagogo brasileño Paulo Freire es, precisamente, uno de los autores más destacados en la tarea de pensar vías de liberación en Latinoamérica durante la década de los sesenta¹⁷². Influidos por Gabriel Marcel, Erich Fromm, Karl Jaspers, Herbert Marcuse, Helio Jaguaribe, Karl Rahner, Karl Mannheim y Vieiria Pinto, Freire realizará una síntesis de existencialismo, marxismo, populismo, nacionalismo y cristianismo de base, que desembocará en el llamado “populismo inductivo” freiriano. Éste consiste en hacer del pueblo el protagonista mismo de su proceso de liberación. Freire es un educador de y por la libertad, vincula su teoría del conocimiento con una antropología, entrelaza al hombre con el mundo desde el modo en que conoce. A diferencia de lo que comúnmente se piensa, la filosofía no es una tarea solitaria, sino que por el contrario, como toda construcción de conocimiento es comunitaria y en medio de una realidad política. La filosofía interpela la historia, el pasado y el porvenir del mundo, desde los sujetos particulares remontándose hacia nociones tales como nación, ser-humano e incluso dios o existencia, valga la inclusión.

El maestro brasileño, propuso, antes del golpe militar de 1964, un famoso método pedagógico para acompañar al pueblo en la superación de su dependencia y enajenación.

Para Paulo Freire, la educación era central en la gran tarea histórica de la liberación del hombre. «Si la educación no lo puede todo, algunas cosas

¹⁷² Cfr. RODRÍGUEZ LÓPEZ, L., *Freire e l'insegnamento moderno della libertà*, en SCHETTINI, B., TORIELLO, F., *Paulo Freire. Educazione Etica Politica. Per una pedagogia del Mediterraneo*, Luciano Editore, Napoli 2208, pp. 69-76; VITTORIA, P., *Narrando Paulo Freire*, Carlo Delfino Editore, Sassari 2008; PITITTO, R., *Paulo Freire. La liberazione possibile*, CPE, S. Prospero (MO) 1977.

fundamentales puede la educación», escribe en una de sus obras. ¿Qué cosas fundamentales que puede la educación, según este autor? Básicamente, promueve la capacidad de pensar al mundo y pensarse a sí mismo, de asumir valores y de expresar la propia individualidad, aspiraciones humanas a las que no se debe renunciar en ningún caso y que se pueden lograr, pese a todas las dificultades, en el ámbito restringido de la enseñanza. En Freire la praxis educativa es en sí misma revolucionaria, pues sin toma de conciencia no hay posibilidad de transformación del mundo.

«En la gran tarea histórica de la liberación los oprimidos deben liberarse a sí mismos y liberar a los opresores. La Liberación no llega por casualidad, sino por una praxis, por el conocimiento y reconocimiento de la necesidad de luchar por ella», nos dice el sabio de Recife»¹⁷³.

Por consiguiente, la “Pedagogía del Oprimido” debe ser hecha por el propio oprimido. La enseñanza deber partir de la curiosidad y de las preguntas que las personas se hacen a sí mismas, preguntas sobre su humanización y su vocación como personas que es negada por la explotación y la opresión. Pero si el oprimido no toma conciencia de la opresión que está alojada en su conciencia (debido a la ideología que se le ha inculcado desde la clase dominante) no podrá elaborar y construir su propio proceso de liberación.

Además, muchos oprimidos no consiguen salir o no lo hacen por comodidad, de la estructura de dominación, tienen miedo a la libertad, quieren ser ellos mismos pero al mismo tiempo les angustia el camino para lograrlo, pues no se sienten capaces. Se produce así una lucha entre ser ellos mismos o ser duales. Por ello, para Freire hay que explicar a las masas su posible acción crítica sobre su propia realidad, mostrándoles ejemplos de la vulnerabilidad de los opresores para que ya no se sientan miedosos. Este “acompañamiento” del filósofo a la labor del pueblo, será una constante en muchos filósofos de la liberación. El intelectual ya no es el protagonista que, desde arriba, guía a las masas, sino que ejerce su

¹⁷³ FREIRE, P., *Pedagogía del Oprimido*, Siglo XXI, México 1970, p. 30.

influencia de una manera más modesta, apoyando el proceso en el cual está implicado el pueblo.

La educación tradicional, basada en transmitir información para que sea memorizada, es calificada por Freire como una educación “bancaria” que funciona en realidad como un instrumento de opresión. Ahí los contenidos, discursos, disertaciones, listas de datos, tienden a petrificarse. Los educandos son objetos sobre los que se vuelcan narraciones hechas por el educador que se refieren a la realidad como algo dado y ajeno a la experiencia. La educación “bancaria” promueve la “cultura del silencio”. No toma en cuenta el poder creador de los educandos, ni estimula su criticidad. Está dirigida a satisfacer los intereses de los opresores.

En la *Pedagogía del Oprimido*, por el contrario, se busca superar la contradicción educador-educando. Los alumnos ya no son “seres para otro”, alienados, sino “seres para sí”, con conciencia de su propia individualidad. El educador, en su misma labor educativa, es también educado, a través del diálogo con el educando. Las personas se educan, no individualmente, sino colectivamente. Lo que tiene que hacer un buen maestro es, según Freire, problematizar la realidad, es decir, dar a conocer el contexto en el que se dan los hechos (viendo a los hombres como seres históricos) así como la naturaleza conflictiva de los mismos. Conjuntamente con los educandos se supera de este modo el nivel de la *doxa* (opinión) para avanzar hacia el conocimiento verdadero, el que se da a nivel del *logos*.

Freire creía en el poder de la palabra verdadera para transformar la realidad.

«Los hombres no se hacen en el silencio, sino en la palabra, en el trabajo, en la acción, en la reflexión. Decir la palabra verdadera es derecho de todos. El diálogo se propone como el camino mediante el cual los hombres ganan significación en cuanto a tales. Por eso el diálogo es una exigencia existencial. No hay diálogo si no hay un

profundo amor al mundo y a los hombres. No hay diálogo, si no hay humildad. En este lugar de encuentro no hay ignorantes absolutos ni sabios absolutos: hay hombres que en comunicación buscan saber más»¹⁷⁴.

Estas palabras de Freire ilustran muy bien la influencia que tuvo del existencialismo cristiano. El diálogo es, para este filósofo, una exigencia existencial; en él se vehicula el amor y también la humildad, una virtud muy cristiana¹⁷⁵. Para Freire el profesor debe organizar y dar sentido a contenidos surgidos de la inquietud del pueblo, lo cuales, responden a su “universo temático”. Son contenidos o “temas generadores” que hay que desarrollar para avanzar hacia un aprendizaje que tenga una dimensión significativa para los educandos.

La propuesta freiriana de aprendizaje en el diálogo, con un maestro que también aprende, coincide con filosofía de la alteridad que se va fraguando en esos años. Escuchar es aquí la clave de un método democrático, donde se oye la voz del oprimido y donde el contenido de la enseñanza se fundamenta en la realidad del alumno y en su curiosidad. La *Pedagogía del Oprimido* pretendió superar la “cultura del silencio” impuesta a las poblaciones indígenas desde la conquista o quizás desde antes. Ser y sentirse protagonista del propio proceso formativo era aprender a ser libre, introduciendo la experiencia de la libertad en el mismo proceso de crecimiento personal, para aprender a rectificar errores, a tomar decisiones individuales y colectivamente responsabilizarse de las consecuencias.

El error tiene en este universo pedagógico un valor fundamental, pues no podemos aprender a ser nosotros mismos si nunca decidimos y delegamos la decisión en quien tiene conocimiento. La tarea del maestro consiste en enseñar caminos ya recorridos por otros, en promover experiencias estimuladoras de la

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.100.

¹⁷⁵ Como Freire, el pensador existencialista cristiano G. Marcel, escribió más sobre la participación del hombre en una comunidad, sin insistir tanto, como otros existencialistas, en el aislamiento ontológico humano. Cfr. CORETH, E., *La filosofía cristiana nei secoli XIX e XX*, vol. III, Città Nuova, Roma 1995.

decisión y la responsabilidad. El maestro, según Freire, debe gestionar el “tiempo pedagógico” para ganar en eficiencia y fija límites, encauzando el proceso de enseñanza-aprendizaje. En sus últimas obras Freire profundizó en el estudio de la figura del maestro e insistió en el ejercicio legítimo de la autoridad, en el necesario equilibrio entre autoridad y libertad para avanzar en el proceso de liberación¹⁷⁶.

La importancia de Freire en los pensadores de su época fue fundamental. Según Beorlegui «está fuera de toda duda el que la *Pedagogía del Oprimido* constituyó uno de los ingredientes más importantes que contribuyeron a ponerse en marcha la Filosofía de la Liberación»¹⁷⁷.

2.9 Actualidad de la Filosofía de la Liberación

Muchas inquietudes y cuestionamientos a las corrientes filosóficas tradicionales ya eran existían en varios autores desde la segunda mitad del siglo XX. La idea de una colaboración con los demás en la conformación del sujeto y en su libertad se dio en autores críticos con la propia tradición filosófica tanto en Europa como en América Latina, donde existe una realidad cultural específica que requiere planteamientos específicos.

A partir de la década de los setenta, mientras en Francia se desarrollaba la crítica posmoderna al racionalismo totalizador y dogmático de Occidente, surgió en Argentina la llamada Filosofía de la Liberación que pretendía un pensar filosófico propiamente latinoamericano (inspirados por el debate entre Zea y Salazar Bondy) que abordara el problema central de la región, su sometimiento como periferia a un centro mundial imperialista y dominado.

¹⁷⁶ Escribe Freire; «el autoritarismo y el libertinaje son rupturas el tenso equilibrio entre autoridad y libertad» (FREIRE, P., *El grito manso*, Siglo XXI, México 2004, p.101) y «la posición más difícil, es la del demócrata, para quien no existe autoridad sin libertad ni ésta sin aquella», *Ibid.*, p.108.

¹⁷⁷ BEORLEGUI, C., *Historia del pensamiento latinoamericano*, cit., p. 684.

Se trataba de un sometimiento de tipo económico (descrito por la Teoría de la Dependencia¹⁷⁸), político y cultural a las potencias occidentales. En un momento en el que se vivían golpes de estado y dictaduras en el continente, esta corriente filosófica supuso una llamada a una liberación colectiva, muy vinculada a la praxis política, que de hecho recogía la tradición del movimiento emancipatorio latinoamericano desde Bolívar.

El grupo de autores reunidos en los congresos de Córdoba (1971), San Miguel (1972) y Morelia (1975) no es homogéneo. H. Cerutti los ha clasificado en cuatro grandes corrientes dadas por su postura frente al peronismo, marxismo y al método filosófico: la ontologista, la historicista, la problematizadora y la analéctica.¹⁷⁹ Los primeros argumentan que para construir una nueva filosofía que sea de liberación hay que partir de cero, del modo de vida originario, así como para construir un modelo político propio no sirve ni el colectivismo marxista ni el liberalismo individualista (de ahí que algunos apoyen una tercera vía encarnada por el peronismo).

Por el contrario, los historicistas admiten la validez de las filosofías latinoamericanas previas porque reflejan la historia del desarrollo de una conciencia latinoamericana, caracterizada por sucesivos “comienzos” (como la toma de conciencia de Alberdi ya descrita en la introducción), por vínculos complejos entre la libertad política adquirida y la libertad filosófica, y rica en teorías

¹⁷⁸ La Teoría de la Dependencia se elabora entre los años 1950 y 1970 por científicos sociales, principalmente del Cono Sur que cuestionan el estancamiento socio-económico latinoamericano en el siglo XX. Las aportaciones de esta teoría describe como, la dualidad contrapuesta económicamente centro-periferia, es “desigual y perjudicial para los países no-desarrollados, a los que se les ha asignado un rol *periférico* de producción de materias primas con bajo valor agregado, en tanto que las decisiones fundamentales se adoptan en los países *centrales*, a los que se ha asignado la producción industrial de alto valor agregado”. Cfr. CARDOSO F. H., y FALETTO, E., *Dependencia y Desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México 1969; THEOTONIO DOS SANTOS, *La teoría de la dependencia: balance y perspectivas*, Plaza & Janés, México 2002, p. 170.

¹⁷⁹ Cfr., CERUTTI, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983.

(de emancipación mental, emancipación marxista, etc.) todas ellas válidas para la liberación.

Los partidarios de la posición problematizadora, entre los que se encuentra el propio Cerutti, creen que no hace falta inventar teorías totalmente nuevas sino utilizar con rigor y sentido crítico las existentes (principalmente el marxismo, porque la opresión del pueblo se inicia por la vía económica), y hacerlo junto con los aportes de otras disciplinas para llevar a cabo un proceso de liberación que es sobre todo una praxis. La filosofía acompaña, así, a una transformación cultural y económica colectiva.

También la postura “analéctica” (Scannone, Dussel) pretende fundar una filosofía nueva latinoamericana, condición de su liberación, sin copiar ni someterse a la europea. Vamos a ver a los autores que escribieron desde esta postura, una de las más fructíferas en el pensamiento de la Filosofía de la Liberación.

2.10 Desarrollo de la Filosofía de la Liberación: hacia el diálogo intercultural

Efectivamente, la realidad a la que se enfrentó la Filosofía de la liberación ha ido cambiando en las últimas décadas. Ha aparecido con fuerza un fenómeno, la globalización, frente al cual la FL se ha visto obligada a replantear sus temas y a reafirmarse como pensamiento crítico.

Este fenómeno es descrito por los autores como una imposición monocultural-occidental, que se está imponiendo por la vía económica, vía que también provoca marginación y exclusión tanto de personas como de regiones. Las formas de sometimiento que ya no son las de una periferia dominada por un centro sino las de una serie de puntos dominadores que se reparten en red por el planeta y que incluso pueden provenir de un país latinoamericano.

Ante a este panorama de dominación complejo, la filosofía de la liberación no puede, según H. Cerutti y J.C. Scannone, encerrarse en un torre de marfil. Tiene colaborar con otras disciplinas y otras sensibilidades anti-sistema como son los estudios de género (feministas y otros) o los estudios culturales que recuperan la aportación de las distintas etnias a la cultura latinoamericana, en la tarea de contrarrestar la cultura artificial y consumista impuesta por la globalización¹⁸⁰.

Este desarrollo que comentamos es en gran parte una explicitación de algunos aspectos que ya estaban presentes en textos anteriores, como el rol instrumental de la filosofía en una tarea de liberación protagonizada por la praxis y apoyada también por las ciencias sociales¹⁸¹. Mientras Scannone reclama volver a las raíces de la verdadera cultura, otros autores prefieren hablar de un diálogo a nivel mundial, una filosofía *inter-trans-cultural* (Fornet-Betancourt) que aparece como alternativa a la globalización. Dicho diálogo prosigue los presupuestos encaminados a superar de la cerrazón de la totalidad eurocéntrica desde la dinámica del infinito y del diálogo interpersonal sin meta de Lévinas. Para el cubano Fornet- Betancourt hay que liberar al *logos* filosófico de toda estructura de racionalidad ya constituida, pues el saber último se consigue sólo en la experiencia de la *inter-trans-culturación*.

Según Beorlegui, «tras este pensamiento se halla la propuesta de la acción comunicativa de Apel y Habermas, entendida libremente»¹⁸², que evita caer, pese a la crítica a la filosofía clásica, en el relativismo.

En el paradigma intercultural que completa al de la liberación, la nueva universalidad tiene que venir desde abajo, desde el diálogo entre culturas. En las diferentes culturas hay elementos válidos de ser universalizados. Aprender a vivir

¹⁸⁰ Cfr., CERUTTI, H., *Filosofando y con el mazo dando*, UACM, , México 2009 y SCANNONE, J.C., *Actualidad y futuro de la Filosofía de la Liberación*, en <http://afyl.org/scannone.pdf>

¹⁸¹ De ahí que H. Cerruti prefiera hablar, en lugar de una filosofía de la liberación, de una filosofía para la liberación. Cfr., CERRUTI, H., *Filosofía para la liberación ¿liberación del filosofar?* Universidad Autónoma del Estado de México, , México 1997, pp. 25-33

¹⁸² BEORLEGUI, C., *Historia del pensamiento latinoamericano*, cit., p.826

y filosofar desde el diálogo intercultural significa apropiarse de dichos elementos y configurar un modelo alternativo al dominante, que no tolera diferencias ni planes culturales alternativos.

2.11 América Latina y la liberación, de la teología a la filosofía

He propuesto, a lo largo de nuestro recorrido por la filosofía latinoamericana, muchas formas de entender libertad. Posiblemente esto se deba al hecho de que la libertad es un término que tiende demasiado a la abstracción. En realidad no hay una sola libertad sino varias y de muy distinto tipo. Entendida en el pasado como el acto por el cual el “servus” dejaba de ser esclavo, la libertad es hoy un grado más en el camino hacia una construcción de personas más completas¹⁸³. Es, como vieron los autores latinoamericanos, una “libertad de ser” que vaya allá más del mero hecho de tener derechos civiles (de no verse interferido arbitrariamente por la autoridad), de tener o consumir cosas (que son sucedáneos de una identidad realmente construida).

La identidad individual y colectiva es una de las aspiraciones que han salido en estas páginas. Y hoy, como señalamos con anterioridad, no puede haber un

¹⁸³ Para Z. Bauman hay que entender a la libertad como una relación social y al individuo libre no como una condición universal de la humanidad sino como una creación histórica y social, que ha ido cambiando de significado a la largo del tiempo. «En lugar de ser una propiedad (la libertad) es una cualidad relacionada con cierta diferencia entre los individuos» (BAUMAN, Z., *La libertad*, Nueva Imagen, México 1991, p.16). Tienen sentido por oposición a una condición de limitación y servidumbre pasada (como en la era romana) o en relación a un goce de oportunidades que una clase tiene respecto a otra. Está relacionada con la idea de privilegio, la diferenciación por estatus, pero también es una condición indispensable para la integración social y la reproducción del sistema. En la actualidad la libertad en el consumo es un mecanismo que compensa la falta de libertad en la producción o en la participación en una vida política más democrática. Esta teoría arroja cierto pesimismo sobre el progreso hacia una cierta libertad para todos. Siempre se va a crear nuevos ámbitos de privilegio que distinguirán a unos pocos de la mayoría. Sin embargo creemos que el goce extendido de derecho y libertades son logros, ciertamente históricos, pero que pueden seguir siendo vividos como libertades presentes.

debate en torno a ella sin pensar en la globalización. Las personas configuran su identidad tomando libremente elementos culturales que proceden de todas las partes del planeta, y eso hay que admitirlo como positivo si no son elementos impuestos por monopolios e imperios económicos. Pero ¿cómo se busca América Latina a sí misma en este contexto, como conservar o conformar una identidad colectiva mexicana, brasileña, latinoamericana? Es aquí cuando se presenta la necesidad de cuidar el patrimonio de cada país, las lenguas propias, y el conocimiento que los ciudadanos de la propia cultura. Hay que conocer todo nuestro pasado pero utilizar y vivir lo mejor de nuestra tradición, darle la dignidad que tiene y proyectarlo al exterior. En un todo mundo global que toma lo mejor de cada continente, América Latina tiene infinidad de elementos culturales para conformar una identidad plena y rica.

Y sin embargo, tampoco es suficiente ese grado de “libertad de ser”. En último término vimos que hay una libertad de “ser con el otro”, que complementa a la anterior y que nos proyecta a un horizonte ético donde encontramos más certezas que en el plano ontológico. En este terreno confluyen líneas de pensamiento filosóficas muy afines a las teológicas que vamos a estudiar en el siguiente capítulo.

No es casualidad que los escritos de la Filosofía de la Liberación tengan un desarrollo simultáneo a los de la Teología de la Liberación. En una etapa de creación de filosofía propiamente latinoamericana nos encontramos con un espíritu colectivo muy arraigado en la identidad de un continente marcado históricamente por la religión.

Destaco su principal su principal clave hermenéutica en la idea fuerte de construcción del sujeto que pasa necesariamente por la relación con el Otro (el prójimo cristiano). Al hablar de Liberación se habla de una Liberación en comunidad y de una Liberación de tipo material y espiritual a la vez.

La filosofía de la liberación en esencia afirma que la ética es la primera filosofía. Es una filosofía que comienza por la realidad, y en el caos de la realidad

humana es prioritariamente práctica vinculada a la relación de diálogo intersubjetivo. En el siguiente capítulo estableceré una propuesta para asumir un proyecto de vida plena centrado en las categorías proporcionadas por la Filosofía de la liberación.

CAPITULO III

La libertad desde el criterio de vida como plena para toda la humanidad

Con base en el aporte que nos da la relación histórica entre teología y filosofía de la liberación, expuesta en los capítulos I y II de esta tesis, en este apartado me propongo establecer un horizonte de innovación. En este sentido el objetivo de este apartado es actualizar el problema de la libertad en su proceso de liberación, así entonces el cuestionamiento sería: ¿Cuál es el nuevo horizonte interpretativo de la libertad? ¿Cómo desde este nuevo horizonte generar una propuesta pedagógica?

Si bien es cierto que la teología y la filosofía de la liberación que expuse en el capítulo I y II generan múltiples conclusiones, el significado principal es darle un sentido ético a los resultados logrados. En este ámbito mi propuesta está en la vulnerabilidad del sujeto y la pedagogía del escucha en el contexto de diálogo. Uno de los grandes cuestionamientos a la teología y la filosofía de la liberación era su carácter de regionalismo particular. Al ponerse en cuestionamiento la vida de toda la humanidad, el problema se convierte en “para toda la humanidad”, ya no es sólo propio una región. Estas condiciones actualizan el tema de mi tesis sobre la libertad y su proceso de liberación como un permanente horizonte de diálogo

3.1 El criterio de vida

Negar la vida implica inscribirnos en el circuito de la muerte.

El mundo globalizado del mercado total está fascinado, y lo hace hoy en nombre de la libertad, pero en fondo aniquila la vida. Hoy tenemos una tendencia totalizadora que nos aniquila como sujetos vivientes. El problema fue anunciado por la teología y la filosofía de la liberación –como se cita en mi tesis- pero hoy está expresado de manera exponencial.

Esta nueva dimensión se abre en la naturaleza misma del poder que niega el sentido de la libertad y opera en sentido contrario hacia la cultura de la muerte. El homicidio de la humanidad es la lógica que parece estar reinando, la alteridad del Otro no es respetada en su fundamento; es decir en su principio de vida. Ninguna acción humana inclusive la libertad puede desarrollarse fuera del ámbito de la vida. Ésta es la que hace que todo sea posible¹⁸⁴.

La vida plena, se manifiesta de manera radical en la condición de vulnerabilidad como fragilidad, su posterior sentido se expresa de muchas maneras, entre eso sentido destacan son los actos de habla interpelantes¹⁸⁵ que viene desde la interioridad del sujeto victimado, y apelan al nosotros (intersubjetividad) como acción límite de respeto¹⁸⁶. El acto de habla interpelante es la novedad que se asoma como una inquietud que exige de nuestra responsabilidad para hacernos cargo de ella.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Cfr. PITITTO, R., *Lui è come me. Intersoggettività, accoglienza e solidarietà*, Studium, Roma 2012.

¹⁸⁵ El discurso parte, al menos pedagógicamente y de manera abstracta, desde la intuición del otro como la fuente originaria de todo discurso posible. Se trata de la irrupción del otro (de manera radical en la víctima) que aparece en la comunidad de las instituciones y que clama por justicia. Cfr DUSSE, L. E., *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación*, Universidad de Guadalajara, México 1993, p. 35.

¹⁸⁶ En la vulnerabilidad el genitivo es principalmente intersubjetivo, no es sólo el sujeto quién la realiza sino también quién la contiene en la medida en que es emisor y receptor de la vulnerabilidad en la experiencia común de la fragilidad. En esta experiencia se pone en suspensión la libertad, sobre todo la que se expresa en la “metafísica de la modernidad”.

¹⁸⁷ La acción transformadora de “volver a empezar” es un intento, siempre permanente, de creación de una situación nueva que sustituya a la anterior.

Respetar la vida de toda la humanidad significa: no me mates, éste acto de habla interpelante que surge como lo vimos en los capítulos I y II de las condiciones históricas de los pueblos Latinoamericanos en situación de victimación y exclusión, este llamado interpelante es lo que da la pauta para el análisis por parte de grupo de filósofos y teólogos. Además de ser una temática es centralmente un dilema ético, porque nos pone como centro dilema vida-muerte.

Desde nuestra perspectiva este ámbito resuelve el problema sobre la particularidad del pensamiento latinoamericano que dio origen a uno de los temas expresado en capítulo II de la Filosofía de la liberación, ya que hoy; no sólo se trata de nuestro continente sino de un asunto planetario que nace con la sociedad globalizada, la debacle ecológica y la guerra, son algunos de los elementos que nos han puesto en esta condición ¿Por qué? Esto debido a que la acción se ha desplegado únicamente desde el principio de racionalidad instrumental del “cálculo de los medios y los fines en función de la ganancia”.

Las acciones de la sociedad globalizada se han venido asumiendo como un fundamentalismo que se niega a escuchar a las víctimas de sus acciones.¹⁸⁸ Este es hoy uno de los problemas centrales de la humanidad: si queremos ser libres primero es necesario mantenernos vivos en tanto condición de la libertad..

¹⁸⁸ Una situación límite donde estamos viviendo, es una experiencia que afecta a todos los demás seres humanos, no sólo los que son sino también la posibilidad de que los otros en el futuro sean. Lo que se vislumbra desde estos límites es la denuncia contra la victimación y el anuncio por mundos nuevos.

3.2 La vulnerabilidad del sujeto como centro temático del problema de la libertad y su proceso de liberación para un mundo de vida plena

Es desde el núcleo de la teología de la liberación, y posteriormente desde la filosofía como una modalidad especial de conocimiento que se denuncia, que la humanidad advierta de manera cabal y desarrolle una conciencia sobre el problema de la vida. Como he venido analizado en esta investigación desde la efectividad de la vida las primeras sociedades producen formas de pensamiento que reconocen el problema de la exclusión y la opresión.

Mi aporte –en esta tesis- para universalizar el problema de la libertad, es que ésta no está referida solamente al problema de los pueblos latinoamericano, sino condicionada a la vida: para que seamos libres es necesario que estemos vivos, la vida es la condición de posibilidad de la libertad, su ejercicio y su proceso liberación son para actualiza la vida en su producción, reproducción y desarrollo.¹⁸⁹

¹⁸⁹ El término vida se diversifica, algunas teorías de corte biológico la definen como el conjunto de fenómenos de toda clase (específicamente de nutrición y reproducción) que para todos los seres dotados de cierta organización tiene y se extienden desde el nacimiento hasta la muerte. Otras concepciones, nos dicen que la vida no puede ser definida en función de un conjunto de fenómenos sino que ella mismo es una unidad interna. En Aristóteles hay dos sentidos: “zoé” cuando está implicada con el alma que es una entelequia que tiene la vida en potencia. A diferencia de la vida moral donde emplea la palabra bios, donde existe algo que puede llamarse vida diferente del ámbito biológico.

En este sentido hay una implicación entre la vida biológica y la vida que nace con la razón que es distinta porque se vive de diferentes modos. Solamente hay una forma de vivir la vida biológica pero hay muchas formas de vivir la vida con sentido humano: la vida espiritual, devota, intelectual, apasionada. La metáfora del evangelio expresa de forma sustantiva este problema: El que ama su vida la perderá; pero el que odia su vida en este mundo, la conserva para la vida.

Este persistente debate de la cultura occidental entre dos vidas que están implicadas trajo como consecuencia una serie de filosofía denominadas vitalistas. unas apegadas al aspecto biológico y los avances de la ciencia sobre todo a partir de los finales del siglo XIX con el impacto de las

Así entonces la libertad y su proceso de liberación, están condicionadas a la vida, no obstante el cuestionamiento es ¿Cómo se expresa? Evidentemente tiene muchas formas pero en mi análisis propongo como criterio” la subjetividad real sentiente en condiciones de vida plena”. Este concepto se explica desde la vulnerabilidad del sujeto que se manifiesta en la fragilidad de todo lo humano. ¿Qué significa la vulnerabilidad?¹⁹⁰ Es el sentido central de nuestra condición de subjetividad. Es asumir que somos seres necesitados que requerimos del cuidado del Otro y de nuestro propio cuidado, esto se traduce en la ayuda para mantenernos vivos de parte de los otros seres humanos y de la naturaleza.

La vulnerabilidad nos dice que la libertad se actualiza cuando respetemos el criterio de vida plena, es ante todo reconocer que estamos necesitados de cuidado y ayuda, porque la vulnerabilidad nos hace frágiles. Este es criterio de vida. Así la dependencia no es estructural, es decir no es sinónimo de sometimiento o servidumbre, es un reconocimiento a la necesidad de solidaridad que todos los seres humanos tenemos en función de nuestra vulnerabilidad. La solidaridad nos remite a una interdependencia y necesidad de mutuo reconocimiento en tanto condición de vida para la humanidad. Si esto no puede haber elección.

También quiere decir que la libertad siempre será un proceso responsable que se afirma en la vulnerabilidad frente al dolor humano y toma a su cargo su

investigaciones sobre la evolución humana. En esencia su pensamiento se traduce a que la evolución es una condición del sentido de la naturaleza que depende de la satisfacción inmediata de las necesidades.

Para motivos de nuestra investigación, la satisfacción de las necesidades que tiene como única vía de la racionalidad instrumental nos conduce al vacío que produce la indiferencia que substituye a la vida humana por la ambición de poder, esto han traído como consecuencia que nuestro desarrollo biológico y el sentido de lo humano estén angostado y que nos mantiene en el dilema vida-muerte.

¹⁹⁰ La vulnerabilidad refiere al sujeto viviente que puede ser herido, violado, transgredido o victimado.

proceso de transformación, es decir asume la acción liberadora. (Denuncia y Anuncia).

Si tomamos en cuenta la vida como base de la condición estructural de la libertad el tema adquiere un sentido innovador. Es ahora un problema de toda la humanidad que requiere de un dialogo histórico con los temas de la filosofía y la teología de la liberación.

3.3 La sensibilidad frágil como expresión de la vulnerabilidad

Nuestra subjetividad se constituye en situación de la vulnerabilidad, existen una amplia gama de hechos que dan cuenta de esta situación. Para mostrar esta afirmación, diremos que a diferencia del pensamiento de Martín Heidegger, no fuimos “arrojados” al mundo. Más bien fuimos acogidos desde el otro “en” y “para el mundo”. En el principio y el final somos acogidos por el otro y posteriormente mediante un proceso pedagógico, somos llevados por el mundo a través de la socialización -que en sus mediaciones- nos generan “el olvido” de nuestra condición originaria de vulnerabilidad y su necesario acogimiento.¹⁹¹

Conforme vamos desarrollando este proceso de “ir por el mundo”, nos encontramos en “situaciones límite” (fragilidad) que ponen en riesgo nuestra vida, reconocemos nuestro origen de vulnerabilidad y tomamos decisiones en función del respeto por la vida o la destrucción mediante las acciones de exclusión que niegan la acogida o el reconocimiento mutuo.¹⁹²

¹⁹¹ “El permitir que haga frente dentro del mundo, es lo constitutivo de “ser en el mundo”, es dar un “espacio”. Este dar un espacio es lo que llamamos libertad. (HEIDEGGER, M.,. *Ser y tiempo*”. Planeta Agostini, México 1993, p. 127).

¹⁹² La teoría de, sujeto de acción por las decisiones nos dice que las disyuntivas de acción no se presentan entre hacer lo bueno y hacer lo malo. Sino entre hacer esto y aquello. Los calificativos de la acción vienen después de la realización de la acción. No obstante lo anterior, las dos

Ser acogidos en el origen, nos da la condición de posibilidad de apertura a la sensibilidad y a la infinitud de la otredad. Porque hubo quién se “hizo cargo de mi vulnerabilidad” es que existo como sujeto viviente y puedo optar por la libertad y su proceso de liberación. Traducido al contexto “ético” significa un hacerse cargo de nosotros en la responsabilidad: Ser responsable significa asumir al otro en su

acciones está ligadas estructuralmente. "¿Qué debo hacer?" está condicionada por la posibilidad que tengamos de escoger por lo menos entre dos alternativas de acción. Yo tengo libertad de decisión es la condición de yo puedo realizar más de una acción. Yo puedo realizar más de una acción es condición de yo pregunto "¿Qué debo hacer?". Asegurar mi libertad de decisión es también asegurar la condición centrada en la pregunta ¿Qué debo hacer? Esta norma es el fundamento ético de toda crítica a cualquier instancia de falta de libertad de decisión, particularmente cuando ella resulta de relaciones alienadas con los otros y/o conmigo mismo. El individuo que quiere mantener la libertad de su toma de decisiones, está implícitamente comprometido con la pregunta sobre ¿qué debo hacer? Sobre ésta última existen muchas opciones de respuesta, no obstante lo que es necesario, es que el sujeto se mantenga en la pregunta por la decisión y por lo que debe hacer, es decir se mantenga vivo y en plenitud. La respuesta por el “deber” tiene como permanente criterio (pauta de acción) el mantener la producción, reproducción y desarrollo de la vida. Podemos decir que tal vez nunca una instancia de la pregunta "¿Qué debo hacer?" cumplirá (plenamente) "la vida"; pero al mismo tiempo debemos constatar que esa pregunta es el "lugar" de la instauración-reafirmación de nuestra libertad individual de decisión y de la lucha por conseguirla. Por otra parte, si toda decisión está centrada en al menos una opción de elección, y esto significa que tomar una decisión implica, ya siempre una pregunta, y por lo tanto un interlocutor que responda con las pretensiones de verdad, validez y en marco de los juegos del lenguaje, luego entonces toda opción de decisión es ya siempre intersubjetiva. En este sentido podríamos decir que la vida no se cumple en su plenitud sin la libertad por la opción. Debo de mantener la vida, porque ella es la condición de posibilidad para que siga eligiendo y preguntado. Cuando la vida está ausente nos encorvamos para dejar que las cosas pasen por encima de nosotros; ni las evaluamos, ni las afrontamos, ni nos exponemos ante ellas, ni tomamos una actitud decidida; en suma, no nos comprometemos como humanos.

condición de infinitud que bajo su corporalidad nos interpela desde su vulnerabilidad. No como un objeto de conocimiento sino como una acción de amor. Es el origen como principio de vida: el ser acogido por el otro.¹⁹³

Desde este momento nos aparece una segunda condición, la vulnerabilidad es una recepción pero también es apertura, desde ella nos abrimos a la sensibilidad y posteriormente a nuestra situación en el mundo. La fragilidad como evidencia fáctica de nuestra vulnerabilidad, afecta al otro que se conmueve en el amor y da cuenta de su responsabilidad por la vida, realiza el acto de libertad fundamental. El Otro conmovido por mi fragilidad que lo interpeló se “impactó” en sus sentimientos y también se hizo vulnerable por mi debilidad y actúa en libertad. Puso su piel sobre mi piel en el cuidado para después aprender en el proceso pedagógico del acercamiento y la distancia que reconoce el sentido del mundo, y hacer posibles los nuevos horizontes.

Como sujeto en y desde el mundo la sensibilidad originaria de la vulnerabilidad y su acogimiento se da en el cultivo los signos de la cultura, esto tiene como resultado la actualización de la vida.

En el mundo globalizado de la racionalidad instrumental como único criterio de la acción humana se inscribe en el circuito de la muerte, porque asume una actitud fundamentalista de acción al margen de la libertad que pone en riesgo la vida de todo el planeta

Una nueva teología y filosofía de la liberación innovadoras, debe partir del criterio de vulnerabilidad del sujeto vivo siempre frágil que desea mantener la vida en la responsabilidad por la acogida del otro, que se logra sólo mediante el cuidado, apertura cariño, atención y respeto en tanto centro de acciones libres.

¹⁹³ Se trata de una ética de la responsabilidad en la conciencia, los efectos de las acciones, el diálogo y la responsabilidad solidaria por la vida del planeta. La ética de la conciencia está representada en el principio de las religiones más antiguas de la humanidad que indican: “no le hagas al otro lo que no quieras para ti”.

Ésta, es la condición de posibilidad para que tengamos opciones, es decir para que la vida siga siendo.

La vulnerabilidad y su referente de fragilidad siempre se traducen en actos de habla interpelantes. Es una acción de demanda que grita por la comunión, la reciprocidad y la equidad en la justicia solidaria. Es el grito que interpela mi libertad y que no puedo “dejar de escuchar” como imperativo categórico. Responder o no responder; es un acto de libertad.

Con base en el sentido de lo expuesto, es que generamos intersubjetividad (liberación), es decir en la comunidad del diálogo reconocemos al sinnúmero de experiencias que cooperan a lo largo de nuestra vida de forma directa o indirecta para “garantizar” nuestra existencia.

Vivir es nacer en la vulnerabilidad y la fragilidad que grita por la acogida del otro, y su posterior desarrollo en el diálogo como proceso de liberación, es el criterio que enmarca nuestra libertad y nos conduce a su necesaria reivindicación. Hablamos con sentido de la libertad como un deseo de nuestra subjetividad indispensable para mantener la vida y si la cual es imposible producir cualquier “orden social”. La libertad es en principio un deseo (utopía) que se realiza en la razón práctica frente a los procesos de victimación y la necesidad de mantenernos vivos.

Debido a su condición humana, el ejercicio de la libertad siempre está condicionada a los procesos de liberación que tiene un sentido y significado; es decir que se encuentran en la comunidad del lenguaje. La libertad se puede realizar en el proceso de liberación y su cumplimiento siempre convoca al cierre o vaciamiento de significado/significante. La reflexión sobre la historicidad de América Latina, da cuenta como ella ya que es parte de la construcción/deconstrucción del sistema social y sus diferentes mediaciones instrumentales como razón práctica.

Del grito, se deriva el hablar de libertad. Hablar de libertad es hablar también del proceso de liberación. Esto implica que la acción de libertad sea un

rechazo a toda modalidad que niegue la vida reprimiendo nuestra vulnerabilidad.

194

Un ser libre como sujeto de la opción, significa reconocerse a sí mismo en tanto biografía y mundo intersubjetivo como dependiente de su vulnerabilidad que al entrar en el mundo sistémico requiere de un proceso que mediante la educación genera las condiciones de posibilidad para su liberación. En tanto no existe este reconocimiento sensible la libertad carece de criterio definido como pauta de acción. Está vacía de contenido.

3.4 El mundo globalizado y su acción cínica: La tensión entre la vida y la muerte de toda la humanidad

La palabra globalización se ha convertido en una moda. Pero esto no significa que no sea motivo de nuestro análisis. La globalización que se ha impuesto a todo desde principios de los 80 y marca una fuerte tendencia en este siglo XXI. En los años ochenta uno de los avances en campo de la ciencia cambió la perspectiva: la biotecnología. A partir de sus descubrimientos, la vida misma había sido transformada en objeto y podía ser manipulada como un objeto de estudio al servicio de fines y medios. Además se redujo la distancia entre el desarrollo del conocimiento y su aplicación. En las ciencias de la vida, el desarrollo del conocimiento científico es ya su aplicación. Este es hoy uno de los escenarios que determina la maximización de las ganancias: la manipulación de la vida.

Si nuestra subjetividad tiene como principio de vida la vulnerabilidad y su expresión de fragilidad ¿cómo dar cuenta de manera racional del desinterés o incluso del abierto rechazo que por la vida se hace el actual sistema globalizado?

¹⁹⁴El punto de origen de los actos de habla y todas las formas de comunicación se da en el escucha como condición previa de la acción comunicativa. No es sólo un aspecto sintáctico, semántico o pragmático, más bien se trata de “la condición fundamental” de la comunicación.

¿Por qué de manera fáctica existe una “sordera” a la interpelación de las víctimas, los pobres, los excluidos y discriminados?

Evidentemente es un tema complejo, si consideramos que es una “experiencia contraste de proximidad” frente al dolor humano que nos parece lejano o parcialmente desconocido. Es evidente que la negación de la vida nos afecta a toda la humanidad de manera directa o indirecta y de diferentes formas. Este problema puede dimensionarse en lo personal pero también en lo social. La negación de la vida en sus procesos de victimación a través de la exclusión, como permanentemente lo ha trabajado la Teología y filosofía de la liberación como denuncia a través de la exclusión y opresión. No obstante en la sociedad actual este hecho se ha hecho exponencial de manera aritmética y geométrica; ya que está afectando a toda la humanidad.

Sus efectos se traducen en lo que denominamos la “experiencia contraste” y nos atraviesa nuestros límites de corporalidad. Es decir son procesos de victimación y aparecen centralmente en dos tipos:

- a. Las acciones abiertas contra la vida mediante la guerra. Muerte radical;
- b. Las acciones sobre grandes sectores de la humanidad en abierta situación de desgaste de toda su energía corporal, intelectual y espiritual que nos obliga a mantenernos en los niveles mínimos de vida. Situación de sobrevivencia.

Estas dos formas de victimación tienen sus referentes fácticos en la experiencia contraste que está directamente vinculada con acciones que impiden la realización de la vida mediante la imposición de un orden que sólo legitima la acción racional.

Cabe destacar que la acción racional y sus instituciones sociales son necesarias para el desarrollo de la vida, porque son extensiones de nuestra corporalidad y son parte del circuito de la vida, no obstante cuando las operamos como un “fundamentalismo” que nos dice: no hay otra opción, se vuelcan en contra de nuestra vida y sus acciones siempre tiene como efecto que nuestra

libertad y su responsabilidad por la vida se agosta, hasta hacernos insensibles a sus formas de victimación.

Frente a esta situación sobre la de historicidad donde los pueblos especialmente en América Latina y su diversa Teología y filosofía, ha expresado que la libertad es no someterse a la colonización y dependencia del capitalismo. Hoy la libertad es puesta también en riesgo, porque la sociedad de la globalización en su versión radicalizada, nos muestra que no es solamente un problema de América Latina sino una situación mundial. Se trata de un sistema que opera de manera invertida al principio de vida, y por lo tanto es incapaz de garantizar sus condiciones de desarrollo en plenitud, se rige por el principio de la explotación de la naturaleza, la acumulación del capital y la exterminación del otro. Actúa como un fundamentalismo, es decir como una acción que niega nuestra libertad: : “no hay otra opción”, se impone a la libertad. Por esta vía se va debilitando el potencial solidario de los miembros de la sociedad¹⁹⁵

El sistema globalizado del mundo tiene como principio la razón “razón instrumental” que se traduce en pobreza y exclusión, negando la vulnerabilidad del sujeto y al mismo tiempo negando su liberación y haciendo que cada vez sea mayor la franja de población en condiciones límite de su vulnerabilidad, es decir en el límite entre la vida y la muerte.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Al dios fiscalizador, corresponde un hombre que juega a las escondidillas. Al dios del canje, el tráfico de ofrendas y el mercantilismo existencial. Al dios del chantaje, un hombre mustio. Al dios de la pertenencia, la obsesión por la membresía en institutos un hombre falso. Al dios excluyente, el proselitismo angustioso, así como el individualismo, la competencia

¹⁹⁶ Dos actores que están cortando la rama de un árbol sobre la cual están sentados, tenemos un resultado curioso. Ellos se guían por una relación medio-fin lineal. El instrumento para serruchar son los medios, y el fin es cortar la rama. Pero cuando el actor logra el resultado cae y muere ¿Qué pasa en este caso con la racionalidad medio-fin? Como resultado de la acción racional el actor eliminado. Él tiene el fin de cortar la rama del árbol. No obstante, en el momento en que lo consigue la realización de su fin ya no puede tener mas fines, porque un muerto no los tiene. En la realización del fin de la acción, el propio fin se disuelve. Cfr. HINKELAMMERT F., *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*, Ed Dei. Costa Rica 1996, p. 17.

No sólo es muerte radical, es también situación de sobrevivencia donde se impone un entorno de reglas de acción (sistema) y la humanidad tiene/debe invertir grandes cantidades de energía física y psíquica para sobrevivir. Un referente de esto lo podemos encontrar en la abismales diferencias que existen entre el apoyo a las instituciones social y la manera en como éstas dan respuesta. En este contexto no hay un reconocimiento del sujeto vulnerable.

Es importante subrayar que cuando nos volvemos “sordos” nos hacemos insensibles y cancelamos nuestra libertad para cumplir de manera eficiente el sistema y su orden. Sin caer en una visión “apocalíptica”¹⁹⁷, es pertinente decir que la tendencia es cada vez mayor a relativizar en todas sus modalidades la solidaridad con la víctimas del orden globalizado”.

«El mundo es una totalidad de partes estructuradas, sean homogéneas o heterogéneas, que guardan una semejanza en algún aspecto. Las partes del mundo son orgánico-funcionales; son como subsistemas o sistemas componentes. La totalidad del mundo es un metasistema existencial, compuesto de infinitas variables debidamente estructuradas».¹⁹⁸

En un sentido axiológico, en ámbito del análisis de los valores, podríamos denominar a estas posturas como cínicas, esto debido a que se sustentan en la reivindicación de un fundamentalismo del: “no hay otra opción” Es decir, se trata posiciones abiertamente en contra de todo aquello que se oponga a la realización del sistema globalizado (cínicas).¹⁹⁹

¹⁹⁷ La visión apocalíptica implica la idea de una debacle final de la humanidad. Por el contrario, en mi tesis apuesto por la vida, no obstante esta situación depende de nuestras acciones desde una responsabilidad ética.

¹⁹⁸ DUSSEL E., *Filosofía de la liberación*. AFYL, México 1989, p 36.

¹⁹⁹ La visión apocalíptica implica la idea de una debacle final de la humanidad. Por el contrario, en mi tesis apuesto por la vida, no obstante esta situación depende de nuestras acciones desde una responsabilidad ética.

El dilema vida o muerte por control y reducción de la vulnerabilidad humana se traduce en insensibilidad al dolor ajeno es la experiencia contraste.²⁰⁰ La insensibilidad cínica, niega la “experiencia contraste” e impide que nos reconozcamos como sujetos vulnerables y frágiles. Como lo vimos en los capítulos anteriores la filosofía y la teología de la liberación ha sido el centro de su reflexión este tema. Por esta razón, proponemos que frente a la muerte se trabaje con base en la re/significación de nuestra cultura para reencontramos con esos sentimientos de dependencia mutua que mantiene la vida en toda su complejidad.

El mundo globalizando nos tiene en el dilema vida-muerte a través del conflicto radical entre sistema de control/poder que tiene como valor supremo la racionalidad instrumental medio-fin. La opción por el principio de vida debe ser el fundamento de la libertad en relación directa con un proceso de liberación, es decir se trata de una opción por la vida que nace del sujeto vulnerable en su condición de fragilidad y nos ponen en el discernimiento ético.

3.5 La cultura de la victimación: el desinterés por las víctimas

El circuito de la muerte se hace presente en la cultura de victimación que es la forma en como penetra la acción humana. Es un “núcleo duro” la racionalidad pragmática que se muestra en términos del control progresivo de la naturaleza y la vida social mediante:

- a. La racionalidad instrumental como criterio básico de la acción humana
- b. La acción del sujeto individual como libre para la elección de los fines y los medios.

²⁰⁰ La experiencia contraste es aquella en la que el sujeto es victimado y puesto frente al dilema vida-muerte

c. La organización social vertical y el liderazgo que promueve el paradigma del individualismo

¿Cuál es el objetivo de estas acciones? Producir una “sordera”, desinterés y desprecio a todos aquellos que no se integran o defiendan al orden sistémico del mundo globalizado. Es una ideología que apela al sentido común y la racionalidad científica para juzgar como irracional todo lo que no opera dentro de su lógica.²⁰¹

Esta concepción niega el potencial del sujeto por su libertad y la acción liberadora, contribuye como “cultura” a profundizar sus explicaciones mediante la falta de autoestima de las víctimas. Una voz introyectada que toma una posición de imagen “estéticamente bella” mediante su rostro “suave” o “light” pero oculta en el fondo el rostro de la dominación.

Se trata de un “logos, pathos y éthos” expresado bipolarmente mediante el rostro de la estética de la dominación violenta. Su acción es una maniquea; por una parte nos dice que no la libertad es elegir sin compromiso y por otra que no hay opción; es decir, solamente puedes elegir dentro de este orden. Tanto en “esteticismo” como su abierta violencia dominadora tienen la misma finalidad, se trata del sacrificio de la naturaleza y las vidas humanas para el salvamiento del orden establecido.

«Si el rostro del otro pide “no matarás, pide ser reconocido como sujeto viviente. De la respuesta “no mataré”, ambos se constituyen como sujetos vivientes. Como sujeto se afirma: “no nos mataremos. Esto subyace a la solidaridad (ética) que responde a este “no nos mataremos el uno al otro”. Esto se dirige a toda la humanidad “no nos mataremos”. Todos somos sujetos, y llegamos a ser lo que somos al no matarnos unos a los otros»²⁰²

²⁰¹ Un dicho popular dice: “no debes cortar la rama en donde estás sentado”

²⁰² HINKELAMERT, F., *El grito del sujeto: Del teatro mundo de evangelio de Juan al perro mundo-mundo de la globalización*. Ed DEI, Costa Rica 1998, p. 255.

Esta cultura niega que la libertad produce potencia creadora en los seres humanos, las comunidades y las víctimas. Nunca nos dice que estamos en la cultura de la muerte, su promoción de la libertad es la elección dentro del sistema por los medios o los fines. Recordemos lo dicho anteriormente: La vida no es un fin, es la condición de posibilidad para que tengamos fines.

Este tipo de actividad, se ha ejercido en la creencia de que tenemos una ilimitada capacidad de racionalizar todo, y falsamente también no ha hecho creer que como consecuencia de lo anterior somos capaces de dominarlo todo para posteriormente ejercer el control. Se trata de la pesadilla del sujeto “señor del mundo”, “de la historia”, “de los Otros” y del “si mismo”: un fetiche con pies de barro que juega a ser dios

La conclusión de este apartado es: la libertad es una acción estéril si no se articula a un proceso de transformación mediante una acción liberadora, frente a un orden sistémico de muerte. Nos humanizamos en el reconocimiento de que nuestra libertad tiene como principio el sujeto vulnerable en la experiencia de fragilidad que asume una acción de transformación para que la naturaleza y el ser humanos en su creación, desarrollo y reproducción permitan que la vida siga siendo.

3.6 La experiencia de la libertad desde la vida plena

Conforme lo hasta aquí analizado, considero que la vulnerabilidad es la condición fundante de la subjetividad, y como consecuencia de lo anterior, la libertad está centrada en este criterio. No obstante cuando el reconocimiento de vulnerabilidad desaparece la libertad se pierde. Dicho de otro modo, cuando somos insensibles al dolor ajeno limitamos nuestra libertad, porque la experiencia carece del

reconocimiento y se circunscribe a la voluntad de poder o como lo vimos en apartado anterior a la pretensión de control total. En este marco la libertad es negada.

El poder siempre ejerce su voluntad suprimiendo la libertad cuando -como también lo he venido mostrando- realiza un sometimiento de la conciencia de los pueblos y abre el camino a la servidumbre siempre en un deseo de sometimiento y total humillación.

De manera contraria, la libertad que se fundamente en la vulnerabilidad es una experiencia originaria que se enriquece en la intersubjetividad y que siempre apunta al reconocimiento mutuo entre sujeto que independientemente de sus diversidades, nos da la capacidad o potencial para ser reconocidos como sujetos de vida plena. Dicho en términos “positivos”, ser capaces de tener cuidado por la naturaleza y el otro, sobre todo aquel que se encuentra en un proceso de radical victimación.

Este auténtico reconocerse vulnerables es lo que abre la puerta hacia el camino de la libertad, su proceso de liberación se da en el diálogo con la tradición y en la imaginación de la utopía. Esto abre los caminos para la expresión (“otro modo que ser”) y potencia todas las capacidades del ser humano.

El fundamento de la libertad desde la vulnerabilidad es una tesis innovadora, porque nuestra condición de subjetividad necesita siempre de cuidado frente a los procesos de victimación de la violencia económica, política, étnica, cultural o social. Si perdemos este criterio; estamos condenados como humanidad a desaparecer. La opción de libertad que nos reconoce por la vulnerabilidad es la opción privilegiada del sentido de lo humano.

En resumen, se pueden identificar dos grandes ámbitos de la libertad: el primero que opera desde el criterio del sujeto que se identifica a sí mismo, desde su corporeidad como vulnerable que reclama el respeto por la vida; y la del sujeto que se identifica a si mismo desde su poder de dominio y control de la naturaleza

y su propia interioridad. Frente a esta disyuntiva el cuestionamiento es: ¿Qué podemos hacer para mantener la vida en su plenitud como acción liberadora.

3.7 La libertad en su proceso de liberación para la vida plena del sujeto

En general ganar la libertad es trascender, esto es, una libertad que genere una auténtica novedad, ésta se inscribe en un proceso de conversión que como hemos anotado requiere de una experiencia contraste y posteriormente de un proceso pedagógico de escucha.

La experiencia contraste nos pone frente a los sistemas y su condición de inestabilidad, situación que nos permite escuchar en un acto de interpelación un modo de ser distintos que exige no ser indiferente, se trata del llamado que clama contra la victimación y por la vida de toda la humanidad. Ésta siempre será una acción sensible y posteriormente intelectual. La sensibilidad hace propia la experiencia contraste y su reflexión nos proporciona un marco de ideas que se traducen en teorías para interpretar de realidad. .

En este ámbito nace una tercera dimensión del término de vulnerabilidad que puede entenderse como la capacidad de sensibilizarse y estar abierto a la interpelación del Otro, que hace posible en la relación intersubjetiva de la manera libre. Es en este momento donde se da tema del discernimiento de nuestras acciones siempre mediado por los deseos, deberes, conflictos, intereses y necesidades; tiene como referente un proceso de liberación .

El término de vulnerabilidad como fundamento de la libertad da sentido a la liberación en la ética de la indignación contra el dolor de la humanidad. Como he venido analizando la victimación exige una liberación de los límites que ponen nuestra subjetividad en el riesgo vida-muerte. El significado teológico de este acción se denomina conversión y el campo pedagógico concientización.

Es importante subrayar que la conversión o concientización de sus condiciones de posibilidad debe tomar en cuenta el vínculo entre racionalidad abstracta y la racionalidad práctica. Aunado a lo anterior el advenimiento de la conversión o concientización dependen del proceso personal y su relación con los entornos sociales en la praxis.

La trascendencia que cobra la teología y filosofía de la liberación y los autores comprometidos en este tema, da cuenta de una permanente invitación a hacer posible la utopía como realización del deseo en la esperanza. La conversión a la fe de Jesús implica el proceso de acompañamiento para mantener la vida en su realización plena. Este es el ejercicio de la libertad como proceso de decisión liberadora, aunado a lo anterior, también es una opción libre a una sensibilidad nueva, un nuevo modo de vivir y sentir la vida en el mundo. Es una invitación a optar libremente por romper con determinadas leyes sociales y culturales que impiden que la vida sea. .

3-8 El lenguaje en el sujeto de vida plena.

Las condiciones de liberación desde el respeto por la vida plena exigen ahora un tratamiento pedagógico. En la filosofía y la teología de la liberación existen muchos espacios de reflexión, sobre todo los propuestos por Paulo Freire, que en este momento nos sirven de base para nuestra propuesta.

«En la relación dialógica-comunicativa, los sujetos interlocutores se expresan...en el acto comunicativo. Es la expresión verbal de uno de los sujetos que tiene que ser percibido, dentro de un cuadro significativo común por el otro sujeto»²⁰³

²⁰³ FREIRE, P., *¿Extensión o comunicación? La concientización del medio rural*. Es siglo XXI, México 1973.

Como propuse en el apartado anterior, toda subjetividad está situada en la vulnerabilidad y tiene como referentes su fragilidad, es desde este horizonte donde nace el sentido por la vida plena que tiene como una de sus condiciones la libertad. No obstante la libertad está vinculada al diálogo como la parte sustantiva de su proceso de reproducción, en el diálogo reproducimos la vida. Es decir para que estemos vivos, se necesita ejercer nuestra racionalidad comunicativa. En términos teológicos se podría decir que es «el lugar teologal donde Dios se expresa».

¿Cómo lograr un proceso de liberación?

En la esencia del uso del lenguaje para el diálogo, ya está indicada la libertad, porque presupone un interlocutor (es) que seleccionan un juego del lenguaje para poder interpretar. Wittgenstein nos dice, ya en la “positividad de la pluralidad” de los juegos del lenguaje, se desarrolla la capacidad interpretativa. Dicho en otros términos: es a través del uso de los juegos del lenguaje como expresamos nuestro horizonte de racionalidad interpretativa. Se trata de un horizonte de pluralidad y de la percepción de diferentes juegos del lenguaje que expresan formas distintas de interpretación y por lo tanto generan opciones de libertad tanto en su creación como en sus contextos interpretativos.²⁰⁴

El juego del lenguaje hace que la interpretación siempre pueda poner “en suspensión” las jerarquías unívocas de cualquier sentido unidireccional. Si bien es cierto que existe el riesgo de la dispersión, debido a que el uso de los juegos del lenguaje no tiene una sola forma de interpretación en esencia el sujeto del lenguaje es el sujeto de la interpretación, porque en el lenguaje se ejerce el dialogo como presupuesto de su actuar. En este sentido la situación hermenéutica nos abre siempre a la libertad.

La hermenéutica es la clave que nos da la pauta para comprender como se manifiesta la permanente tensión entre el discurso que promueve la disolución de

²⁰⁴ Cfr. WITTGENSTEIN L., *Investigaciones Filosóficas*, Ed UNAM, México 1988. Cf. R. PITITTO, *La fede come passione. Wittgenstein e la religione*, S. Paolo, Cinesello Balsamo 1998.

los puntos de vista y la acción liberadora que promueve la explosión que multiplica las concepciones del mundo, esto como resultado del entrecruzamiento con los diferentes contextos de la realidad y las múltiples imágenes que ésta produce. Si bien es cierto que este tipo de hermenéutica está condicionada por las mediaciones para su realización en el acto de habla siempre se tiene como sustento del criterio ético de la acción comunicativa.²⁰⁵

Por anterior la hermenéutica no es solamente un método de conocimiento, es una forma de ser en el mundo, cuando promovemos la interpretación estamos produciendo acciones en favor de la libertad, la acción hermenéutica es parte del proceso de liberación en la acción interpretativa. Así entonces en la medida en que somos sujetos del lenguaje es que somos libres en la práctica de los diferentes juegos del lenguaje.

«La imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un principio (tal es la imagen que la metafísica ha hecho siempre del mundo) es sólo un mito “asegurador propio de una humanidad todavía primitiva la metafísica es todavía un modo violento de reaccionar ante una situación de peligro y de poder, trata, en efecto de adueñarse de la realidad con un “golpe de sorpresa”, echando mano (o haciéndose la ilusión de echar mano) del principio primero del cual depende todo (y asegurándose por la tanto ilusoriamente el dominio de los acontecimientos)»²⁰⁶

²⁰⁵ Cfr. HINKELAMMERT F., *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, cit., p 126

²⁰⁶ Cfr. VATTIMO G., *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona 1990, p 79.

La subjetividad es vida plena en la medida en que ejercerse su acción como plurisignificación, un largo proceso en el que también se hace presente la tensión entre la pluralidad del ejercicio de la libertad y el uso de significados unívocos.²⁰⁷

En este marco de ideas la acción lingüística tiene un carácter de libertad en la «exigencia de mantener la pluralidad».²⁰⁸ Se trata de una problemática entre lo dicho y el decir que nos invita a los solamente es producto de los juegos del lenguaje, es además la base de la vida en la medida en que alimenta la creación.

3.9 El proceso de liberación en la pedagogía del escucha

Si recuperamos lo dicho en apartado 2.8 de esta tesis, ahora daremos un significativo avance, si el sujeto del lenguaje es el sujeto de la interpretación, una vez que nacemos entramos al mundo del lenguaje que me envuelve y me precede, este momento del lenguaje y su vínculo con la acción, transforma en el ámbito del comprenderse reflexivamente en ámbito de libertad. Comprender es comprenderse ante un texto, recibir de otro la lectura y generar nuevas lecturas.

No obstante la pregunta sigue abierta: ¿desde dónde interpretamos? ¿Cuáles son las condiciones para que como sujetos nos aproximemos a la libertad y su proceso de liberación?

Si somos sujetos del lenguaje sabemos que con el uso estamos haciendo una apertura hacia la libertad en el proceso de interpretación, luego entonces es necesario producir una pedagogía que pueda desarrollar esta situación ¿Cuál es esta pedagogía?

El sujeto de la interpretación es el sujeto del lenguaje pero su situación privilegiada es el escucha que no tiene sustituto, exige un proceso radicalmente

²⁰⁷ Cfr. RICOEUR, P., *Historia y Narratividad*, Paidós, Barcelona 1999, p 107.

²⁰⁸ DUSSEL, E., *Filosofía de la liberación*, cit.

distinto a solamente entender la comunicación como hablar. El escuchar es la distinción que nos pone el “cara a cara” y “oído a oído. Por este motivo en el proceso pedagógico el escucha no tiene sustituto.

El encuentro con el otro desde su voz es otra cosmovisión y el momento originario del acto de habla que implica la necesidad de aprender a percibir su situación y desde aquí generar la libertad. Por eso encontramos que la experiencia de escuchar nos da otra manera de interpretar. Escuchar nos hace sujetos de la situación vital al incorporarnos al mundo del otro

El ser humano puede pensar y puede hablar porque tiene lenguaje pero es privilegiadamente humano cuando desarrollo el sentido del escucha. Escuchar es hacerme cargo del otro como sujeto vulnerable, no es sólo tener capacidad para “decodificar” los juegos del lenguaje, es también hacerme responsable por la victimación del otro. Desde este horizonte se realiza la reflexión que nos capacita, informa pero sobre todo nos aproxima a los juicios para tener una actitud de responsabilidad por la vida en la medida en que me hago cargo del sujeto victimado.

El escuchar tiene una importancia radical, ya que construye la conciencia mediante la reflexión. Es el medio principal por el cual se expresa nuestra subjetividad y se describe el mundo de la vida mediante en las creencias, conocimiento y sabiduría.

Cuando escuchamos damos el primer paso de acción ética y de la reflexión; es decir nos implicamos para estar abiertos a la libertad. En el escucha de la narración podemos dar cuenta de los elementos capaces que hacen emerger este universo de tensión donde se inscribe el narrador, el lector, el contexto, la historia, la ideología y sus diferentes mediaciones. Dicho de manera metafórica el escucha nos acerca y nos responsabiliza.

En su vínculo con la acción el lenguaje es un campo de transformación cuando emerge la construcción y desconstrucción de la trama para emerger la tensión entre la pluralidad y la unidad.

En una pedagogía tradicional enfatizamos el proceso del habla reduciendo el aprendizaje del escucha. El escuchar se subordina por el énfasis del hablar. Estamos en el contexto del hablar y los discursos nos inundan. Preparamos a los alumnos para que produzcan discursos eficientes. Se quieren vender cosas y más cosas y la retórica del habla se hace sorda.

El escuchar en cambio, exige ante todo un alto nivel de proximidad. Exige que nos centremos en la voz para que el nosotros se haga tangible. La cercanía es significativa y nos hace sensible al otro, porque expresa la importancia que le concedemos a su vida. Nos ponemos subordinados a su vulnerabilidad y hacemos necesaria la relación. La cercanía del “oído- oído” nos da cercanía corpórea que nos une y hermana.

En conclusión: Para poder dialogar necesitamos estar vivos. Para poder vivir necesitamos el diálogo –como fundamento de la libertad- que nos reconoce en la dignidad como sujetos de la comunicación. La disposición a escuchar es la que nos abre el diálogo, nos dignifica y dignificamos a quien escucha. Ser sensibles por la vulnerabilidad es el principio del dialogo” que aspira a la libertad. En este proceso de liberación el dialogante no se posiciona por niveles superiores o inferiores, se privilegia el sentido del respeto en su vida vulnerable. Por este motivo el diálogo que nace desde el reconocimiento de los participantes en su vulnerabilidad es el mejor proceso pedagógico contra el fundamentalismo de la razón instrumental.

CONCLUSIONES

1. La teología y la filosofía de la liberación son formas de pensamiento que han producido una racionalidad universal en un espacio para la reflexión conforme la problemáticas de los tiempos en la comunicación con la historia y los actuales. Su horizonte de trabajo, ya no es reproducir los tradicionales temas que el pensamiento occidental ha desarrollado. Se trata más bien de un sentido innovador de pluralismo que está a la altura planetaria de las temáticas que se avecinan en el siglo XXI.
2. Un balance de la teología y filosofía de la liberación necesita un reconocimiento de su historicidad. La reflexión sobre las condiciones de este pensamiento es una tarea impostergable, pienso que los resultados de su trabajo son necesarios para el futuro de la teología cristiana y para los contenidos de la filosofía de la liberación. Durante el análisis de esta tesis, presente de manera analítica la afirmación de que éstas no son mera repetición en el tema de la libertad, por el contrario son un recurso básico para todo aquel que desee trabajar con esta problemática
3. En el caso de los resultado obtenidos sobre la teología de la liberación, el discernimiento y la opción responde a una imitación de Jesús que configura la tarea de la Iglesia en su opción por los pobres
4. La filosofía y teología de la liberación deben tener una línea de investigación sobre el pensamiento que propone un acercamiento concreto a la solidaridad con el género humano. En este aspecto la libertad adquiere un nuevo sentido de realidad.
5. El ejercicio y la práctica de esta forma de pensamiento condujeron a situaciones de tensión con las filosofías formalmente establecidas. Frente a las

tradicionales imágenes de la libertad, en esta tesis pusimos de relieve que la libertad está enmarcada en el criterio de vida plena de toda la humanidad. Esto de manera germinal se produjo como lo mostramos en esta investigación desde sus condiciones históricas

6. La vida humana que tiene una dimensión biológica y cultural, se entiende en mi investigación como el escenario de todas las actividades de la humanidad. La vida constituye el criterio para la acción liberada que se expresa en el acto de habla interpelante y se recibe en la pedagogía del escucha, porque es el elemento a través del cual son posibles todas las realizaciones. La vida representa el campo de realización necesaria para que la libertad se cumpla

7. Es la corresponsabilidad de toda la humanidad el cuidado que debe darse a la vida, se le debe cuidar, no sólo porque de ella depende la libertad presente sino futura como una preocupación constante para conservar y fructificar todas las realizaciones

8. La teología de la liberación tiene indudablemente un referente histórico y muchas raíces. Es en el concilio Vaticano II donde su cuestionamiento se hace más profundo con el descubrimiento de la situación social de los pueblos latinoamericanos. La pobreza exponencial que se tradujo en victimación, es decir la puesta en límite de la vida de toda la humanidad, hace que la libertad se fundamente desde el criterio del sujeto vulnerable.

9. La libertad está articulada a la vida plena de toda la humanidad. Su proceso, se vincula a la racionalidad interpretativa y el diálogo como fundamento de nuestras acciones

10. La libertad se desarrolla en un proceso de liberación mediante el diálogo que sólo es posible en su sentido pleno mediante una pedagogía del escucha.

11. El proceso pedagógico de cuidar la vida, sobre todo la de la naturaleza y el ser humano, como únicas fuentes de riqueza implica la conciencia de una finalidad para mantenernos vivos. La educación es un medio que debería ayudar al proceso de liberación

Con el tema de la libertad en mi tesis, hoy vuelve a aparecer para el pensamiento de la humanidad un problema que parece pasado de moda. Se trata de la cuestión sobre un mundo sistémico del orden globalizado que sustituye la vida humana por una realidad virtual, esto nos hace parecer que la realidad humana ha desaparecido en tanto vida. Por eso hoy volvemos a la pregunta referida en la introducción ¿cómo podemos afirmar la vida y con esto la libertad?

El viejo problema entre vida y libertad que asumió la racionalidad latinoamericana en sus orígenes como teología y posteriormente como filosofía de la liberación -se hace presente- porque la vida no puede estar condicionada ni es una elección, por el contrario es lo que está en la base de todas nuestras acciones .

Este es el punto problemático de la libertad que es imposible cuando la vida está destruida. Precisamente lo grave hoy, no es que sólo estemos como sociedad globalizada atentando contra libertad, sino contra el principio de vida que es lo que la mantiene. “Estamos cortando la rama en donde estamos sentados”. Porque la libertad se construye en el marco de un principio de realidad, y también se destruye en nombre de la libertad.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV.,

Teologie della liberazione, Edizioni Punto Rosso, Milano 2001.

AA.VV.

Camilo Torres: testimonios sobre su figura y su época, La Carreta Editores. Medellín 2010. .

ALVES, R. ,

Religión ¿instrumento de liberación? Marova, Madrid 1973.

ANDRADE, L. M.,

Considerar al enano y pensar la liberación: Žižek, Dussel y Boff, en "La lámpara de Diogenes", revista de filosofía, números 18 y 19, 2009.

APEL, K.O, DUSSEL, E., FORNET, R.,

Fundamentación de la ética y la filosofía de la liberación, Siglo XXI, México 1992.

ASSMANN H.,

Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente, Sígueme, Salamanca 1976.

ASSMANN, H.,

Hacia una argumentación unitaria sobre la teología de la liberación

BARREDA, G.,

Estudios, UNAM, México 1973.

BAUMAN, Z.,

La libertad, Nueva Imagen, México 1991.

BEORLEGUI, C.,

Historia del pensamiento latinoamericano. Una búsqueda incesante de identidad, Universidad de Deusto, Bilbao 2004.

BERNARDINI, E.,

Comunicare la fede nell'America oppressa. Storia e metodo della teologia della liberazione, Claudiana, Torino 1982.

BOFF, L.,

La fe en la periferia del mundo. El caminar de la Iglesia con los oprimidos. Sal terrae, Santander 1978.

BOFF, L.,

La misión del teólogo en la Iglesia, Verbo Divino 1991.

BOLÍVAR, S.,

Obras Completas, La Habana, Lex, 1950

CACCIATORE, G.,

Una filosofía per l'America Latina: Leopoldo Zea, in CACCIATORE, G., COLONNELLO, P., SANTASILIA, S., (a cura di), *Filosofía e política in America Latina*, Roma, Armando, 2005, pp. 51-68.

CAMARA, H.,

Spirale de Violence, Desclée de Brouwer, Paris 1970.

CARDOSO, F. y FALETTO, E.,

Dependencia y Desarrollo en América Latina. México, Siglo XXI, 1969.

CARMAGNANI, M.,

L'America latina dalla fine del '500 a oggi, Feltrinelli, Milano 1975;

CARTA PASTORAL DEL EPISCOPADO NICARAGÜENSE,

Compromiso Cristiano para una Nicaragua Nueva, noviembre de 1979.

CASO, A.,

La existencia como economía, desinterés y como caridad, SEP, México 1943.

CASO, A.,

Obras Completas, vol.VII, La persona humana y el Estado totalitario. El peligro del hombre, UNAM, México 1976

CASTILLO, E; MENDOZA, CALOS y MERLOS, F.,

Los desafíos contextuales de la teología latinoamericana. Memorias del primer coloquio de teología, Universidad Pontificia de México, México 1997.

CECI, L.,

La teologia della liberazione in America Latina. L'opera di Gustavo Gutiérrez, Franco Angeli, Milano 1999.

CELAM,

Documentos finales de Medellín. Medellín: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Septiembre de 1968.

<http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/medellin/>

CELAM,

Documentos finales de Puebla,
<http://www.aciprensa.com/Docum/puebla.htm> CELAM, Puebla, p. 372.

CERUTTI, H.,

Filosofía para la liberación ¿liberación del filosofar? Universidad Autónoma del Estado de México, México 1997.

CERUTTI, H.,

Filosofando y con el mazo dando, UACM, México 2009.

CERUTTI, H.,

Filosofía de la liberación latinoamericana, FCE, México 1983.

CHAUNU, P.,

Storia dell'America latina, Garzanti, Milano 1977.

COLONNELLO, P.,

Per un'etica dell'intercultura. Ancora su identità, alterità differenza, in COLONNELLO, P., SANTASILIA, S., (a cura di), *Intercultura democrazia società. Per una società educante*, Mimesis, Milano 2012, pp. 65-80.

COMTE, A.,

Systeme de politique positive. Ou, traite de sociologie instituant la religion de l'humanite, Carillan-gosary, Paris 1954.

CORETH, E.,

La filosofía cristiana nei secoli XIX e XX, vol. III, Città Nuova, Roma 1995.

DÍAZ N., LUIS G.,

La Teología de la Liberación Latinoamericana a treinta años de su surgimiento. Balance y perspectivas, Universidad Autónoma del Estado de México, México 2005, 107pp.

DOS SANTOS, TH.,

La teoría de la dependencia: balance y perspectivas, Plaza & Janés, México 2002.

DUSSEL, E., MIRÒ QUESADA, F., ROIG, A. A., VILLEGAS, A., ZEA, L.,

Declaración de Morelia: Filosofía e independencia, Documento elaborado con motivo del Primer Coloquio Nacional de Filosofía del 4 al 9 de agosto de 1975, consultable on line (ultimo acceso 1-9-2011) su: <http://www.ensayistas.org/critica/manifiestos/morelia.htm>

DUSSEL, E.,

Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Universidad de Guadalajara, México 1993

DUSSEL, E.,

Filosofía de la liberación, AFYL, México. 1986.

DUSSEL, E.,

Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina. Pensamiento y acción, Estella- I.E.P.A.L., Barcelona 1967,

DUSSEL, E.,

Introducción a una filosofía de la liberación latinoamericana, Extemporáneos, México 1977.

DUSSEL, E.,

Para una de-structión de la historia de la ética, I, Editorial Ser y Tiempo, Mendoza 1971.

DUSSEL, E.,

La ética de la liberación, ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta de K.O.Apel, UAM, , México 1998.

DUSSEL, E.,

Método para una filosofía de la liberación, Sígueme, Salamanca 1974

ELLACURÍA, I., SOBRINO, J.,

Mysterium Liberationis. Conceptos Fundamentales de Teología de la Liberación, Trotta, Madrid 1990, 2 vols.

- FACUNDO SÁNCHEZ, D.,
Teología de la Liberación. En el derrotero hacia otro modelo de iglesia,
 Escuela Universitaria de Teología, C.E.D.I.E.R., presentada el 20 de
 julio del 2009.
- FIORINO, V. M.,
Etica interculturale e integrazione in America Latina, in CACCIATORE, G.,
 COLONNELLO, P., SANTASILIA, S. (a cura di), *Ermeneutica tra Europa e
 America Latina*, cit., pp. 207-212.
- FORNET BETANCOURT, R.,
La filosofia interculturale a partire da una prospettiva latinoamericana, in
 COLONNELLO, P., SANTASILIA, S., (a cura di), *Intercultura democrazia
 società. Per una società educante*, cit., p. 84-85
- FREIRE, P. ,
 ¿Extensión o comunicación? La concientización del medio rural. Siglo
 XXI, México 1973.
- FREIRE, P.,
El grito manso, Siglo XXI, México 2004.
- FREIRE, P.,
Pedagogía del Oprimido, Siglo XXI, México 1970.
- GIBELLINI, R.,
Il dibattito sulla teologia della liberazione, Queriniana, Brescia 1986.
- GUTIÉRREZ, G., ALVES, R. Y ASSMANN, H.,
Religión, ¿instrumento de liberación?, , Marova/Fontanella, Barcelona
 1973, 238 pp.
- GUTIÉRREZ, G.,
Beber en su propio pozo, Sígueme, Salamanca 2007,
- GUTIÉRREZ, G.,
*Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre
 el libro de Job*, Sígueme, Salamanca 2002, 225 pp.
- GUTIÉRREZ, G.,
Teología de la liberación. Perspectivas, Sígueme, Salamanca 1974.

Gutiérrez, G.,

Dios o el oro en las Indias, Siglo XVI, Lima 1989.

HEIDEGGER, M.,

Ser y tiempo, Planeta Agostini, México 1993.

HIDALGO, M., BOLÍVAR, S., Y OTROS,

Hispanoamérica en la lucha por su independencia, Cuadernos Americanos, México 1962.

HINKELAMERT, F. ,

El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto, D.E.I, Costa Rica, 1996.

HINKELAMERT, F.,

El grito del sujeto: Del teatro mundo del evangelio al perro mundo de la globalización, D.E.I., Costa Rica 1998.

IANNACCONE, R.,

La scoperta dell'America e la prima difesa degli indios: i Domenicani, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992.

INFRANCA, A.,

L'altro occidente. Sette saggi sulla filosofia della liberazione, Aracne, Roma 2010.

KRAUZE, R.,

La filosofía de Antonio Caso, UNAM, México 1977.

LATORRE, H.,

La revolución de la iglesia latinoamericana, Joaquín Mortíz, México 1969.

LÉVINAS, E.,

Humanismo del otro hombre, Siglo XXI, México 1993, 136 pp.

LÉVINAS, E.,

Totalidad e Infinito, ed. Sígueme, Salamanca 1974

LOCKE, J.,

Ensayo sobre el gobierno civil, Aguilar, México 1983.

MARINA, J.A.,

La inteligencia creadora, Anagrama, Barcelona 1994.

MONDIN B.,

Los teólogos de la liberación. Conclusión de una aventura teológica.
Edicep, España 1992.

MORA, J.M.L.,

Ensayos, ideas y retratos, UNAM, México 1941.

MORA, J.M.L.,

Obras sueltas, Porrúa, México 1963.

NOCETI, E. R.,

Fundamentos y líneas principales de la ética de la liberación de Enrique Dussel (Excerptum e dissertatione ad Lauream) Romae, Università Pontificia Salesiana, Roma 1986.

OLIVEROS R.,

Historia de la teología de la liberación, en ELLACURÍA, I. – SOBRINO, J.,
Mysterium Liberationis I, cit

PATTERSON, O.,

La libertad: la libertad en la construcción de la cultura occidental, Ed.
Andrés Bello, Santiago de Chile 1993.

PAULO VI,

Octogesima adveniens, 1971.

PAZ, O.,

El laberinto de la soledad, FCE/SEP, México 1984.

PITITTO, R.,

Paulo Freire. *La liberazione possibile*, CPE, S. Prospero (MO) 1977.

PITITTO, R.,

John Locke. Mondo linguistico e interpretazione, Edizioni Athena, Napoli 1984.

PITITTO, R.,

La fede come passione. Wittgenstein e la religione, S. Paolo, Cinesello Balsamo 1998.

PITITTO, R.,

Lui è come me. Intersoggettività, accoglienza e responsabilità, Edizioni Studium, Roma 2012.

PIXLEY, J.,

El libro de Job. Comentario bíblico latinoamericano, SEBILA, Costa Rica 1982.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA,

La interpretación de la Biblia en la Iglesia, I.E.1).

PORTILLA, J.,

Fenomenología del relaxo y otros ensayos, FCE, México 1984.

PRIEN, H.-J.,

La historia del cristianismo en América Latina, Sígueme, Salamaca 1985.

QUEZADA, J. (ED.),

Reflexiones bíblicas para un mundo en crisis, Asociación de Biblistas de México, México 2010.

RAMOS, S.,

El Perfil del Hombre y la cultura en México, Planeta, México 2001

RAMOS, S.,

Hacia un nuevo humanismo, en *Obras Completas II*, UNAM, México 1976.

- RICOEUR, P.,
Historia y narrativa, Paidós, Barcelona 1999.
- RODRIGUEZ LOPEZ, L.,
Freire e l'insegnamento moderno della libertà, en Schettini, B., Toriello, F. (edd.), *Paulo Freire. Educación ética política. Per una pedagogia del Mediterraneo*, Luciano Editore, Napoli 2008, pp. 69-76.
- ROIG, A.,
Bolivarismo y Filosofía Latinoamericana, FLACSO, Quito 1998.
- ROIG, A.,
Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, FCE, México 1982.
- ROVIRA, C. (coord.),
Pensamiento filosófico mexicano del siglo XIX y primeros años del XX., UNAM, México 1998.
- SCANNONE, J. C.,
Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación, Sígueme, Salamanca 1976.
- SCANNONE, J.C.,
Actualidad y futuro de la Filosofía de la Liberación, en <http://afyl.org/scannone.pdf>.
- SCATENA, S.,
La teologia della liberazione in America Latina, Carocci, Roma 2008.
- SEGUNDO, J.,
Teología de la liberación: Respuesta al Cardenal Ratzinger, Cristiandad, Madrid 1985.
- SEGUNDO, G.,
La teología de la liberación después de Puebla, Indo-American Press Service, Bogotá 1979.
- SESBOÜÉ, B.,
Jesucristo el único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación II, Kiononía, Salamanca 1990.
- SKINNER, Q.,

La libertad antes del liberalismo, Taurus, México 1970.

SOBRINO, J.,

Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos, Trotta, Madrid 2007, 99 pp.

SOBRINO, J.,

La fe en Jesucristo, Trotta, Madrid 1999.

SPAGNUOLO, E.,

Le reducciones dei gesuiti nel Paraguay, in <http://www.gesuiti.it/img/second/immagini/reducciones.pdf>

TOCQUEVILLE, A.,

La democracia en América, Aguilar, Madrid 1990.

VATTIMO, G.,

La sociedad transparente, Paidós, Barcelona 1990.

VAZ FERREIRA, C.,

Sobre los Problemas de la Libertad (1907), tomo III. Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo 1964.

VERDÚ, V.,

Yo, tú, objetos de lujo, Debate, Barcelona 2005.

VILLANUEVA, O.,

Camilo. Acción y utopía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá 1995

VILLORO, L.,

De la libertad a la comunidad, FCE, México 2003.

WITTGESTEIN, L,

Investigaciones Filosóficas, Unam, México 1988.

ZAGARI, A.,

Le metissage en tant que vertu, en "Cahiers d'Argentine", 1994, n. 2.

ZEAL, L.,

El pensamiento latinoamericano, Ariel, Barcelona 1973.

ZEAL, L.,

El positivismo en México, FCE, México 1984.

ZEAL, L.,

Filosofía de lo americano, Nueva Imagen, México 1983.

ZEAL, L.,

La filosofía como compromiso de liberación, Ayacucho, Caracas 1991.

ZEAL, L.,

La filosofía americana como filosofía sin más, México 1993.