

## **Aportes a la reflexión sobre el sujeto popular latinoamericano**

**Edgardo Pérez**

### **Resumen**

En este trabajo nos proponemos efectuar una serie de reflexiones acerca de una de las categorías fundamentales: el Sujeto Popular como fundamento para la configuración de una Ética de la Liberación. Al mismo tiempo, se estudiará la relación de este sujeto en el marco del Movimiento Popular Latinoamericano y su consideración como base para la configuración de la Educación Popular.

### **Pensar desde Latinoamérica**

En el ámbito latinoamericano muchos son los cuestionamientos que nos podemos plantear sobre la constitución y configuración de un posible sujeto. Podemos comenzar por preguntarnos cuáles son los problemas que impiden la efectivización de ese intento. Uno de ellos es la diversidad cultural que lleva en sí la discusión sobre el proyecto kantiano de confeccionar una Ética Universal. La consideración de la diversidad no es un problema al que se aboque la filosofía europea puesto que para ellos el punto culminante de su esfuerzo es reconocer que existen culturas diferentes. El diálogo culmina cuando yo expreso a la otra cultura de acuerdo a las categorías de mi cultura pero no permito que suceda a la inversa (Etnocentrismo).

El abordaje filosófico del problema latinoamericano debe ser en función de dos categorías esenciales: la interdisciplinariedad y la interculturalidad. Por la primera el filósofo debe, a efectos de constituirse en el interlocutor de su propia cultura (como propone el marxismo crítico), escuchar y mezclarse con los discursos provistos por las disciplinas científicas. Y por la segunda debe reconocer la validez y respetabilidad de las racionalidades propias de cada cultura lo cual constituye también una actitud ética. Las culturas son consecuencia de formas particulares de protección de la vida. La búsqueda de modos de supervivencia produce en las sociedades mecanismos de regulación de la relación con el medio ambiente. Una vez satisfechas las necesidades naturales los individuos generan formas de regular la interacción y esos mismos mecanismos constriñen y moldean modelos particulares de organización social. Luego, como corolario, surgen las descripciones propias de las disciplinas científicas que muchas veces desfiguran la realidad adecuándola a sus supuestos teóricos y metodológicos contruidos (en Europa o Estados Unidos).

Relacionado al tema del Sujeto surge la pregunta sobre la construcción de la identidad. Según Bonfil Batalla, puede hablarse de una matriz cultural porque la cultura nos programa para ordenar, valorar y jerarquizar todo aquello que pertenece al patrimonio cultural. Por tanto, el tema de la identidad solo puede ser entendido en función de una determinada cultura. A su vez estas culturas integran ámbitos diferenciados que son propias de las disciplinas que los investigan. En virtud de ello tenemos una identidad social, una identidad política, religiosa, una identidad sexual, etc.

Para Roig la noción misma de Sujeto es un constructo. La respuesta a la identidad se ha dado dentro de una matriz que hace de soporte a desarrollos diversos de la categoría de Sujeto. En Latinoamérica la respuesta a la identidad se ha dado dentro de los parámetros del Sujeto moderno que se inicia con "ego cogito" cartesiano. El Sujeto moderno como aparece en los grandes filósofos europeos contemporáneos,

sufre un proceso de depuración que va desde el "ego" cartesiano al "sujeto trascendental" kantiano y concluye maduro y contradictorio en la "subjetividad" hegeliana, en donde se inicia el proceso de descentramiento. Es hora de comenzar la producción de discursos sobre el Sujeto desde el descentramiento, no ya desde los parámetros clásicos sino desde aquello que es explicado por el discurso hegemónico. El "ego" que se inicia con Descartes nunca fue ajeno a la realidad latinoamericana, y aún hoy es funcional a la formulación de reflexiones desde la perspectiva de la liberación. El Sujeto latinoamericano debe constituirse en síntesis de tres ordenes discursivos: el de la naturaleza, el del paradigma hegemónico (en el cual distinguimos la producción de los pensadores europeos y el discurso utilizado por los colonizadores para nuestros aborígenes, esclavos, mestizos y criollos) y el del pensamiento propio de los filósofos de la liberación.

La descripción de la cultura (subsumida en ella la noción identitaria) propone nuevamente el problema señalado al comienzo acerca de la posibilidad de una Ética Universal. Podemos concluir que ésta no puede ser: a) Etnocéntrica: dado que este tipo de éticas no puede reconocer el carácter ¿ontológicamente? diferente de otras culturas (al menos en su situación precolombina). Las éticas kantianas, procedimentalistas, deontológicas, utilitaristas o contractualistas integran e imponen la perspectiva eurocentrica fundada en el desarrollo de su filosofía a lo largo de los siglos. Si bien una perspectiva que atienda a la diversidad debe tomarlas en cuenta su configuración corresponde a las características de un proceso histórico particular por lo cual en su consideración debemos realizar un ejercicio permanente de la sospecha (Hermenéutica de la sospecha). b) Sin diálogo: no se puede construir una filosofía sin diálogo, sin debate, sin intercambio si asumimos la diversidad. Las éticas comunicativas del tipo de Habermas y Apel constituyen un esfuerzo considerable por parte de los pensadores del primer mundo para el logro de un entendimiento con nuestra cultura pero dichos intentos quedan reducidos a la mera postulación del diálogo siendo las condiciones de la posibilidad del mismo lo que reclama una consideración urgente por parte de ellos. Con todo están mucho más cercanas a las propuestas de los filósofos y teólogos de la liberación. c) Sin tener en cuenta a la naturaleza: La naturaleza es quién ha constreñido en mayor modo la esencia de las culturas. De acuerdo a los recursos que propone los hombres han desarrollado las cultura como modo de adaptación y transformación, por lo tanto su cuidado y protección debe ser un punto básico para la conformación de una ética de la liberación. Leonardo Boff es quien ha denunciado que a la naturaleza se la obvia como tema. La filosofía antropocéntrica solo considera a la naturaleza como algo a dominar (marxismo crítico y el problema de la Ilustración) . d) Sin tener en cuenta el carácter emancipatorio y posteriormente liberador que debe tener una filosofía y una ética para América Latina. Dentro de la perspectiva de la Filosofía de la Liberación, Enrique Dussel, Arturo Roig, Leopoldo Zea son los principales portavoces de un proyecto surgido en estas tierras. Dentro de la Teología de la Liberación como esfuerzo tendiente al logro de la superación de las condiciones de exclusión de la población de estas tierras Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, Teotonio Dos Santos y Clodovis Boff son quienes aportan los fundamentos. En función de estas últimas distinciones que asumen como categoría central y eje de todo proyecto liberador al Sujeto que nos hemos planteado comenzaremos un acercamiento a la caracterización que luego hará el Rebellato (1995).

### **El sujeto popular en relación a las Teorías de la Dependencia**

Las llamadas "teorías de la dependencia" surgen como superación de las llamadas "teorías desarrollistas" o "desarrollismo". Los estudios difundidos en E.U.A

durante la década de los cincuenta (Rostow, Hirschman y Nurkse) sirvieron de base para los trabajos de Baran y Swezzy que influirían decisivamente en Gunder Frank quien elabora propuestas que sostienen el agotamiento y la inminente catástrofe del capitalismo dependiente. Para ello la revolución armada (guerrilla) sería la única vía de despegue económico para nuestros países.

Por otro lado están Fernando H. Cardoso y Faletto quienes centran sus esfuerzos en la consideración científica de las sociedades latinoamericanas y su relación con el Estado. Según Cardoso las teorías de la dependencia se estructuran sobre tres pilares o vertientes que aportan decididamente a la configuración de una particular acepción del término dependencia. a) Los análisis de los obstáculos para el desarrollo nacional, b) los estudios sobre el capitalismo en su actual fase desde una perspectiva marxista, y c) reflexiones sobre la historia de nuestra América. (Cherutti Gulberg, 1992:69)

En sucesivas polémicas con otros pensadores establece precisiones que enriquecen la teoría dependientista mediante la crítica al *desarrollismo* porque abstrae las condiciones sociales y políticas sobre las que se instauran los procesos económicos, la crítica al *evolucionismo* en tanto se muestra como etapismo de sucesión mecánica (tipo Partido Comunista estaliniano o Rostow) y la crítica al *funcionalismo* porque supone interpretaciones basadas en un dualismo que se resuelve mediante la modernización mediante modelos ya estipulados.

El sujeto en este caso estaría determinado por el análisis de las clases sociales. Se trata de ir reconstruyendo la forma en que se fueron constituyendo y articulando históricamente para así llegar a una adecuada actualización de la teoría imperialista. La dependencia sería la expresión política de la periferia del modo de producción capitalista. En este sentido es importante el aporte del grupo de Althusser que se había encargado durante la década del 60 del estudio del "modo de producción".

Ahora bien, se han planteado las dicotomías centro-periferia e interno-externo por lo cual se requiere ya no un análisis desde el punto de vista de las teorías dadas por el marxismo en torno al desarrollo del capitalismo y el imperialismo sino un análisis de las relaciones que hacen posible esas relaciones dicotómicas. Este tipo de enfoque implica necesariamente a lo político puesto que, como sostuvimos, se buscaba establecer un análisis que explique los procesos económicos como procesos sociales. El punto teórico (intersección) es justamente lo político porque permite ver al poder económico como poder dominador.

La noción de dependencia alude directamente alude a las condiciones de posibilidad para el funcionamiento y la existencia del sistema económico y político mostrando los vínculos entre ambos. Y a través de la crítica del concepto de dependencia se retoma la tradición del pensamiento político estableciendo claramente la relación entre naciones. Estados que son posibles gracias a una red de intereses que ligan a los grupos sociales con otros, a las clases con otras siendo la función del intelectual explicitar el modo que asumen esas relaciones. Con ello se desaloja la crítica de formalismo para pasar a considerar la formalización de situaciones históricas concretas.

En 1970 Franz Hinkelammert publica "Ideología del Desarrollo y Dialéctica de la Historia" el cual constituye un intento de superación del marxismo. Cuando hablamos de superación hablamos de este concepto en sentido hegeliano (*aufhebung*), es decir, el logro de una nueva teorización que subsuma en sí misma los enfoques e ideas marxistas a la vez que critica su ideologización. Esto lo hace a través de la conciliación del marxismo con el cristianismo. Este último proporciona los elementos para una toma de conciencia trascendental que hace posible la comprensión dialéctica de la historia, de la ética y de la metafísica.

Desde esta perspectiva, la noción de "desarrollo" supone un profundo análisis

de las relaciones entre lo estructural y la cultura necesaria para producirlo, por lo cual la problemática ideológica se torna central en sus abordajes. Esto, indefectiblemente, le lleva a reelaborar la noción de “falsa conciencia” tal como la emplea Marx yendo más allá en su explicitación habitual apuntando a la transformación de la concepción del pensar dialéctico. La crítica de la ideología, según Hinkelammert llega a tener su coherencia definitiva solo si se la lleva a la concepción de la dialéctica trascendental.

En su obra realiza análisis de lo que para él son las ideologías corrientes a superar:

**De la ideología liberal iluminista a la sociedad sin clases:** El liberal iluminismo parte de un sujeto espontáneo que se encuentra en estado de naturaleza que está en continua lucha contra todos. Frente a esto el liberalismo propone el “Contrato” que se convierte en la “voluntad general”. Esta manera de ver las relaciones sociales constituye la base para la elaboración de las teorías neoliberales que se basan en la idea de automatismo del mercado. A través de este continuum entre liberalismo (teoría del cambio social) y el neoliberalismo (conservadurismo reaccionario) se advierte un proceso dialéctico pero negativo.

Hinkelammert toma las nociones marxistas de plusvalía y lucha de clases para invertir la relación vertida por los neoliberales. Las relaciones sociales no se reducen a lo económico. El estudio del concepto de plusvalía revela que la apropiación del producto por parte de un grupo social indica la preeminencia de las relaciones sociales como estructura estructurada y estructurante de la división del trabajo (relaciones de producción) lo que convierte a lo político en el principal ámbito de conflicto con miras a la superación de la hegemonía de lo económico.

Lo político implica la intervención de los valores, pero como los valores generalmente aceptados provienen del proceso de consolidación de las estructuras sociales hegemónicas y dominantes se torna necesaria una completa revisión de los valores a la luz de las reales relaciones de producción obteniendo, al final, nuevos valores y nuevas relaciones de producción.

**La acriticidad y la ideologización del marxismo:** En función de la experiencia soviética de la cual es acérrimo crítico Rebellato indica que la causa de la ausencia de criticismo es la falta de un verdadero análisis de clases para la sociedad socialista. La aplicación del análisis marxista a la misma sociedad soviética indicaría una compleja estratificación social y por tanto también su estratificación ideológica. Se pregunta como se puede, a la luz del proceso soviético, como garantizar la no-burocratización e ideologización de la revolución

**Metodología científica y dialéctica de historia:** La lógica dialéctica se convierte en el punto de intersección donde convergen el racionalismo iluminista, el plano de los valores y el plano de las proposiciones científicas. Marx ya había adelantado esta lógica trascendental al sostener que progresivamente se iría pasando del ordenamiento institucional al ordenamiento espontáneo de los individuos. Estos indicarían también la presencia de una dialéctica histórica operante. La revaloración de la metodología marxista permite descubrir una “razón dialéctica” en el seno de una “razón analítica”. Esta “razón dialéctica” se manifiesta como dialéctica trascendental en la medida que el contenido de la estructura es su mismo trascenderse. También se torna necesario incluir en el enfoque científico una “ética científica” ya que todo modelo incluye una escala de valores.

En síntesis, Hinkelammert sostiene al igual que muchos pensadores que cada modo de producción contiene una ética que solo cambia cuando el modo cambia. Esta ética es siempre la de la clase dominante. Es necesario, por tanto, generar una conciencia liberadora al igual que lo hicieron los antiguos profetas hebreos y cristianos. Sin embargo, estos ejemplos ayudan a comprender un proceso que va desde la liberación dependiente de una fuerza exterior (Moisés), pasando por una liberación entendida como la concreción mediante la praxis de un mundo más justo aquí en la

tierra (Cristo) hasta la generación de una conciencia liberadora como resultado de las reflexiones a partir de una verdadera conciencia de clase.

El sujeto capaz de generar y desarrollar movimientos revolucionarios ha perdido la mística lo que tiene como consecuencia la sustitución de la meta de una sociedad sin clases por la sociedad nacional independiente. Los ejemplos clásicos son el conservadurismo, el nazismo y el fascismo que demuestran que en el ataque a lo meramente económico no se obtiene la liberación (tal como lo afirma el marxismo) sino que se deben atacar las relaciones de producción que generan una ética (para todos) propia de la clase dominante a la vez que se torna falsa conciencia para las clases dominadas. La conciencia de la miseria propia del problema objetivo de la economía deberá contribuir al derrumbamiento de la falsa conciencia o mejor dicho de la ideología.

Por tanto, para Hinkelammert la liberación solo puede realizarse mediante el voto como momento de la soberanía popular. La lucha popular así se transforma en un proceso de concientización que se esfuerza por el mejoramiento de la vida humana hasta que se produce un "salto dialéctico". Posterior a esta instancia se producirá un orden espontáneo que habilitaría la actuación humana sin ningún tipo de trabas. Es sencillo ver que esta toma de conciencia trascendental escapa a la decisión humana a la vez que sirve como criterio de evaluación para cualquier momento histórico concreto.

### **El sujeto popular en la Filosofía de la Liberación**

Con este término se designaba no solo a la filosofía hecha por los filósofos de estos países sino también a aquellas filosofías que reclamaban para sí misma el estar determinada significativamente por la realidad histórico-cultural del subcontinente. ¿Podemos pensar una filosofía pura independiente de la cultura en la que se gestó desencarnada de sus contenidos lingüísticos, desprovista de su contexto? Durante la década del 40 Leopoldo Zea (que constituye un considerable antecedente para la filosofía de la liberación) plantea que la filosofía no es un sistema de proposiciones abstractas y teóricas, sino el producto de hombres de carne y hueso en lucha con sus circunstancias. De este modo nos señala que toda filosofía sale de situaciones históricas particulares; es por eso que para entenderla hay que atender a tales circunstancias. Existe una preocupación constante de Zea en "aquello que hemos perdido". Entendemos que Zea se refiere a la crisis de la civilización que hoy vivimos. Esto ya lo planteó Heidegger en "La superación de la metafísica": una forma metafísica que hoy identificamos con el Neoliberalismo; debajo de esta máscara se produce una entificación cada vez mayor y la pérdida del ser es el resultado. Como seres humanos está claro que esto nos pasó, pero como seres humanos y particularmente latinoamericanos nos atañen otros problemas más urgentes como el hambre, la desocupación, la exclusión en sentido total y ellos también son temas filosóficos.

Francisco Romero señala por su parte la necesidad de que Iberoamérica empiece a preocuparse por los temas que les son propios para ello debe comenzar a escudriñar en la cultura para descubrir los tópicos que deben ocupar a los pensadores latinoamericanos. Sin embargo esta propuesta produce desacuerdos; algunos pensamos que no se necesita buscar demasiado aquellos temas si la realidad que se nos presenta indican acentuados procesos de exclusión no solo del sistema económico-cultural sino de la vida misma. En torno a la búsqueda en la cultura misma se supone por parte de Romero una descripción de la misma y nosotros entendemos que la cultura está presente en el ser latinoamericano, en lo performativo.

Debemos, a propósito de estos pensadores, rescatar su intento de

contextualización de la problemática latinoamericana aunque son débiles los esfuerzos por desembarazarse de uno de los puntos centrales que genera dicha problemática: la dominación y las estructuras generadas por el pensamiento eurocéntrico para producirla. Muchas filosofías han tratado de establecerse con su carácter universalista, a pesar de lo cual se habla de filosofía griega, alemana, francesa, etc.. Nos interesa señalar que cuando reflexionamos acerca de un determinado acontecimiento histórico que influye significativamente en el pensamiento social y filosófico no podemos dejar de destacar la importancia del contexto (incluida su dimensión espacio-temporal). Existen temas filosóficos que han sido centrales: la vida y la muerte, dios, la naturaleza, la verdad, etc.; y esas reflexiones que son comunes en tanto que son inquietudes que tenemos todos los seres humanos no dejan de tener peculiaridades relativas a la cultura en la que se generan.

Orlando Fals Borda introduce en estas discusiones su teoría de las "antiélites". Los grupos antiélite son los integrados por personas que ocupando lugares de prestigio enfrentan a los grupos dominantes para arrebatárles el poder político. Los lugares de prestigio son el conocimiento y la educación, el poder político, el eclesiástico, la economía y la administración. Estas antiélites pueden protagonizar dos tipos de conflictos: generacionales o ideológicos. La generacional reemplaza a la élite gobernante sin desestabilizar el contexto social y económico. La ideológica que si bien proviene de la generacional puede en algún momento derribar el orden establecido.

Si bien como podemos advertir se despoja al concepto de ideología de sus connotaciones críticas y hermenéuticas el verdadero problema que instala Fals Borda es que a través de las sacudidas que introducen los conflictos ideológicos se puede advertir una interrogante ontológica. En concreto el problema de la subversión en América Latina se debe sobre todo a la pregunta sobre el "qué somos" o "a donde vamos". Con esto estamos en condiciones de entender porqué muchos intelectuales comenzaron a dedicarse a investigar acerca de una ontología particular para Latinoamérica perdiendo de vista el sesgo analítico que le confería Fals Borda a esta categorización reduciendo el problema político, económico o social a una posible exploración, explicación y o descubrimiento de una ontología. Según Hugo Ortega la Filosofía de la Liberación no constituye un movimiento sino muchos (heteróclito) que sumamente rico y dinámico a la vez que imposibilita a los investigadores la búsqueda de un núcleo conceptual común a todos. Salazar Bondy y Zea deben ser obligatoriamente considerados en todo trabajo de recopilación, luego una serie de pensadores cristianos entre los que se encuentran Enrique Dussel, Juan Carlos Scannone, Mario Casalla y Hugo Assman y por último aquellos vinculados a la Teoría de la Dependencia. Tomaremos como casos representativos para el análisis de la categoría Sujeto los aportes de Zea (que ya anotamos al comienzo), Dussel y Roig.

Dussel utiliza como fuente el pensamiento de Heidegger que remonta el pensamiento filosófico desde el plano óntico (o del ente) hasta el plano ontológico (o de significación del ente). El plano ontológico es el plano del "Ser" como fundamento (Grund) por tanto la tarea del filósofo es la búsqueda de un reencuentro con este fundamento. Pero para encontrar al "Ser" debe interpelar a los entes en función de constituyen ellos mismos instancias diferenciadas del "Ser". Para Heidegger ésta sería la concepción filosófica de la "identidad", es decir, la concepción misma del ente como diferencia. Ahora bien, si tenemos que la identidad se debe a la distinción debemos concluir que al Ser debe corresponderle un No-Ser que garantice su identidad misma, que le confiera significación y sentido al "Ser". Ese No-Ser es impensable puesto que según una regla ontológica "desde la nada no puede venir algo" por tanto debemos definir al No-Ser como "Exterioridad" y al "Ser" como "Totalidad".

Dussel considera que lo que puede ser entendido, analizado puesto en consideración es la Totalidad en tanto racional pero la Exterioridad en tanto fuera de la racionalidad solo puede ser escuchada por lo cual para poder comprender debemos

hacer una opción ético-política. En esta acción de ir más allá de lo ontológico (Totalidad Totalizante) debemos, necesariamente, rechazar la dialéctica por que ésta parte del ente que define el plano de la Totalidad para adoptar el método analéctico (donde Ana significa: "ubicación en el más allá", y dia: movimiento desde el plano óntico al ontológico).

La existencia de ese ámbito posibilita la existencia de una filosofía primera que como vimos es política o ética. Dicho de otro modo la filosofía de Dussel propone a Latinoamérica como Exterioridad y como punto de partida para la generación de un modo distinto de pensar. La dicotomía Totalidad-Exterioridad puede llevarse a diferentes planos del ser, así tenemos Europa-América, Dios-Mundo, Sí mismo-Otro, Ricos y Pobres, etc. Pretende fundar una filosofía primera que piense a través del otro, del explotado, del oprimido por el neocolonialismo económico y político vigente en estas tierras. Pero existen muchos cuestionamientos que se pueden hacer a su propuesta. El primero de ellos es ¿quién estaría en condiciones de escuchar la interpelación que realiza ese Otro (los pobres) desde su silencio? Naturalmente para el autor sería el filósofo de la liberación por tanto surge otra pregunta ¿esa asimilación del filósofo con el profeta no podría generar a su vez una élite de intelectuales negando la participación de ese Otro cuando esté preparado para hacerlo? Para la configuración de un sujeto popular camino a la liberación el aporte de Dussel es significativo en función de que instaura un movimiento intelectual antiacadémico preocupado por la problemática de los pobres de su tierra que cuenta además con un fundamento teórico considerable (aunque no sea propio de estos lugares). A pesar de las críticas su método analéctico coloca en el protagonismo social y político-ético al Otro al Pobre.

Roig hace hincapié en el doble aspecto del "compromiso" que tienen que ver con el saber mismo y con el saber como cuestión social. De este compromiso surge la "tarea" que tiene que ver con la liberación social. Los enfoques de Roig están ligados indisolublemente al estudio del pasado (de América y el Mundo) por lo cual critica el antisustancialismo de las propuestas dusselianas. La filosofía latinoamericana debe afirmarse en un determinado saber para la praxis, para la praxis transformadora, por lo cual pone en cuestión algunas tendencias antiacademicistas postuladas por su interlocutor más apropiado: Dussel. Integra una visión historicista del hombre anteponiéndola al hombre fuera de la totalidad propuesto por Dussel. Hay un "gestarse" y un "hacerse" por lo cual se realiza dicha historicidad humana. Esa historia que organizada teóricamente como "dialéctica justificadora" intenta frenar o desconocer la irrupción del "otro". Pero la alteridad con su sola presencia es capaz de romper con la totalidad y permite el advenimiento de la liberación.

"El oprimido, el hombre que sufre dolor, miseria, hambre, tortura, persecución y muerte, el que se nos presenta como el "otro" respecto a nuestra mismidad y de las categorías de integración con las cuales intentamos sostener esa mismidad y es el que toma a su cargo la misión humanizadora de imponer la alteridad como condición esencial del hombre." (Cerutti Guldberg;, 1992:64)

A partir estos dos pensadores podemos encontrar una caracterización más o menos plausible de la idea de sujeto para la Filosofía de la Liberación. Si bien esta formulación será completada más adelante por el aporte del pensamiento cristiano y del pensamiento economicista marxista de las denominadas "Teorías de la Dependencia", estos filósofos presentan una alternativa distinguible y fundamentada a estas corrientes. Advertimos un proceso evolutivo, el sujeto comienza a ser protagonista ya sea como alteridad, ya sea como actor de los movimientos sociales en defensa de la vida pero aún se mantienen como sostiene rasgos elitistas en el movimiento intelectual y concepciones filosóficas que no constituyen síntesis con otras (el marxismo por ejemplo) que relegan al sujeto (al que declaran protagonista) a un papel de exterioridad cuando son parte del sistema mismo que ellos integran.

## **El sujeto popular y la Teología de la Liberación**

En la obra de Gustavo Gutiérrez: la "Teología de la Liberación" se aborda un conjunto de temas que a lo largo de décadas se venían planteando en las comunidades eclesiales de base consecuencia de la reflexión sobre la práctica cristiana. Dichas reflexiones tienen su punto culminante en la respuesta dada por la Iglesia en el Concilio Vaticano II donde la preocupación por el alejamiento de la fe católica por parte de grandes masas obreras a favor del socialismo quedó manifiesta en las declaraciones de los distintos asistentes. En estas reuniones se logró que se escuchara por parte de los representantes europeos a la gran mayoría de la cristiandad que es pobre y latinoamericana a la vez. No sin recelo los teólogos debieron aceptar la "irrupción del pobre" con toda su problemática y la realidad socioeconómica que la enmarca. Como declaración final se obtuvo una "opción preferencial por los pobres" que estimuló una considerable reflexión teológica. La misma pone en cuestión la teología europea al sostener que la teología no es una conclusión a partir de una serie de premisas sino que debe ser una reflexión sobre la misma acción pastoral. Todo esto fue recogido en Medellín (1968) y confirmado en Puebla (1979) donde se introduce el concepto de liberación que también se distinguen varias perspectivas: a) Liberación política: que apunta a la eliminación total de las causas de la pobreza, b) Liberación a lo largo de la historia: se trata de liberar al ser humano de todos aquellos factores que limitan su capacidad de desarrollarse libremente, y c) Liberación del pecado: que es la raíz última de la injusticia.

Se consideran tres aspectos que sirven como anclaje en el mundo teórico precedente: a) Los enfoques de las "Teorías de la Dependencia", Gutiérrez basa sus investigaciones en la economía y la sociología aportadas por esta corriente para afirmar en contraposición su categoría "Liberación". Dichas teorías con un marcado acento en los factores externos del subdesarrollo ha reducido el análisis a perspectivas economicistas que no reflejan el orden diverso de la realidad latinoamericana; b) Se aborda con rigor crítico la producción teológica: los estudios sobre el Antiguo Testamento de Von Rad, la teología de la esperanza de Motmann y Pannenberg y el marxismo peculiar de Bloch posibilitan que su esfuerzo logre un anclaje en el pensamiento anterior; c) Una total amplitud corona el pensamiento de Gutiérrez, no elude los planteos de ninguna corriente marxista (principalmente la de Althusser).

Se distinguen tres niveles de liberación que se condicionan mutuamente pero no se confunden. La actitud común es reducir el "Reino" al progreso temporal (es decir al progreso del hombre particular) pero ello no es así el crecimiento del "Reino" tan solo constituye la condición última para el advenimiento de una sociedad más justa (pero hablamos del Hombre genérico en la que la historia constituye su proceso de liberación). El pecado nos es revelado como el principal obstáculo para el crecimiento del "Reino" y por ello como la raíz de toda miseria e injusticia. Es por ello que todo esfuerzo por construir una sociedad más justa es liberador (y esta liberación que en el proceso de su concreción nos va liberando de nuestras alienaciones ya es obra salvadora aunque no sea la salvación total).

Por cualquiera de los tres niveles enumerados se puede llegar a una total comunión con Dios. En el camino hacia la liberación del Hombre se va dando el crecimiento del Reino para llegar a una sociedad más justa que estaría en total comunión con Dios.

La noción de acción es fundamental que esta está conectada con la marxista de praxis por definición esta vinculada a lo político. Lo político se configura como la mediación apropiada de la fe porque es lo conflictivo (por antonomasia) y porque de sí misma pueden obtenerse los resultados favorables para la construcción de una sociedad más justa. La fe solo toma cuerpo en el conflicto, en la incertidumbre, en el



reino de las verdades no sería necesaria entonces, aquellos que sufren la opresión son los que deben llevar adelante la praxis. La veneración a Dios y el deseo de hacer su voluntad son condiciones necesarias para una reflexión sobre él. En el compromiso con el pobre encontramos a Dios y al mismo tiempo se hace más profunda nuestra solidaridad con los pobres. He aquí el círculo hermenéutico que propone y que será explicitado por otro teólogo Juan Luis Segundo.

Con respecto a la Utopía puede afirmarse que para algunos se basa en la vieja distinción cartesiana entre concepto e imaginación (que es la política). Esta permite la ruptura entre lo empírico y lo teórico, y en esa ruptura que genera incertidumbre la Utopía radicaliza el compromiso de los agentes con la fe. La Utopía no es un don de Dios, es una herramienta y un proyecto humano, lo que es un don de Dios es la Palabra (que se implica en la Utopía para que ésta interpele a la Teología). Tenemos entonces que la Utopía es desafío y movilización que no anhelan algo trascendente sino algo posible que tan solo es obstaculizado por los mecanismos de dominación y alienación estructurados por los grupos humanos.

El Sujeto que se libera son los pueblos, los pobres, los excluidos mediante la movilización política de la fe se abre la esperanza para la salvación de todo el género humano. Las experiencias cubana, nicaragüense o salvadoreña dan por sí mismas testimonios de la fe en el sentido anotado. Sin duda la teología de la liberación ha aportado a los pueblos la conciencia de su protagonismo para los cambios; La idea de pueblo elegido (el pueblo judío y sus profetas; o aquellos para quién dijo venir Jesús: los enfermos, las prostitutas, los que tienen frío y hambre, los pecadores) coloca a todos aquellos desplazados por el sistema en el centro de la acción política. Pero se plantea una distinción en la categoría que merece anotarse; Ya no hacemos referencia al no creyente como punto de partida sino que se comienza a ver al pobre, al excluido, al explotado como no-persona. La compromiso del cristiano consiste en la opción por aquellos que son sistemática y legalmente despojados de su condición de ser humano. Y ello cuestiona profundamente tanto a nuestro universo religioso como nuestro mundo económico, social, político, cultural.

Sin embargo, Gutiérrez no adjudica a los contenidos el efecto social de la Teología de la Liberación sino a su nueva manera de hacer teología. Este nuevo modo de hacer teología era consecuencia de la praxis de los cristianos de las comunidades de base latinoamericanas por tanto también se introducen nuevos temas en función de las peculiaridades culturales de cada comunidad. El problema epistemológico se había instalado y es Juan Luis Segundo quien lo tomaría para sí. Segundo se pregunta por la especificidad de la teología de la liberación en su libro: "La Liberación de la Teología". Para él los contenidos estaban claros, eran los mismos de toda la tradición teológica, la diferencia estaba en el método. Para ello expone su concepción de "círculo hermenéutico" en la que comienza cuestionando al teólogo académico del cual dice que su teología corre por carriles diferentes a los de la Biblia y de la historia y sostiene que un teólogo de la liberación comienza al revés: sospecha que todo lo que tiene que ver con las ideas (incluso la teología) está íntimamente relacionado con la situación social. Y aquí podemos apreciar la necesaria conexión entre el pasado y el presente, las ideas y la actualidad, que es fundamental en función de que la no comprensión de ello ha hecho que los discurso liberadores generados sin tener en cuenta la realidad latinoamericana han quedado ahogados por la tradición intelectual europea.

Dos condiciones supone el Círculo Hermenéutico: la primera es que las preguntas que nos hagamos sean tan ricas que nos hagan replantear nuestras concepciones acostumbradas de vida, muerte, mundo, sociedad y la segunda supone que si la teología puede contestar esas preguntas sin cambiar para nada su interpretación tradicional de las escrituras entonces el círculo se cortaría.

Aquí queda clara cual es la idea de Segundo. Ya no es necesario hablar de liberación sino de ser liberador. Ya teología tradicional posee los mismos contenidos

que la teología de la liberación pero el método es el que propone una praxis liberadora. Al efectuar el ejercicio de reflexión los hombres interpretamos las escrituras de acuerdo a nuestra realidad lo que tiene como consecuencia una nueva teología. La teología de la liberación nos presenta nuevas categorías y resignifica otras. La liberación ya no es entendida en el sentido europeo-burgués y ni siquiera en el sentido hebreo (el Éxodo, etc) sino que la misma comienza a ser construida de acuerdo al modo cultural de estas comunidades. Existe en esta noción una clara asunción del tema de la diversidad, pero una diversidad que reflexiona y construye desde su propio lugar.

Para concluir preguntamos qué aporta la "Teología de la Liberación" a una Ética de la Liberación. Esta propuesta teórica y práctica supone un movimiento de avanzada dentro del proceso de liberación latinoamericano. Tomando como fundamento los análisis disciplinarios de las llamadas "Teorías de la Dependencia" traslada la posibilidad de cambio a la praxis de los cristianos en función del conocimiento de su propia cultura. El cristiano en cumplimiento de su misión de construir el Reino hace su elección a favor de quién más sufre: aquel al que le es negada tanto su porción de la riqueza como su identidad. Pero esa elección exige la completa transformación del cristiano en su Otro para comenzar la construcción de una reflexión desde un Nosotros a la luz de la Palabra que nos es dada por la gracia de Dios. La Utopía unifica en su conceptualización los tres ámbitos: el político: reconocimiento del individuo y de los pueblos como sujetos constructores de las políticas de Estado; el histórico que entiende que el hombre como género camina hacia la liberación de sus propias alienaciones para establecer las condiciones para la unidad con Dios y el espiritual donde la Utopía tiene su último y más difícil obstáculo para su concreción. A nuestro entender las perspectivas política e histórica se subsumen en la tercera (a la vez que se configuran como precondiciones para poder encararla) que señala el pasaje de lo humano a lo no-humano (lo divino) cumpliendo con el fin de toda acción cristiana. El esfuerzo igualmente resulta valioso puesto que concilia posturas teóricas que han sido consideradas radicalmente diferentes (marxismo y cristianismo; materialismo e idealismo; por ejemplo). Pero no es un intento basado en la proposición de una articulación (unidad?) ingenua sino que es una acción fundada en la práctica concreta de las culturas y movimientos latinoamericanos donde confluyen en el programa liberador diversos afluentes de pensamiento. A su vez coloca en el tapete las posibilidades ciertas de una completa articulación de ideas en el contexto latinoamericano como una diferencia crucial con el contexto europeo. Solo la irrupción del Otro y el reconocimiento de ese Otro en el nivel teórico y práctico permite la articulación de proyectos colectivos en su total y verdadero sentido y América, con su diversidad y complejidad, ha proporcionado experiencias interesantes que pueden ser tomadas como punto de partida para políticas de resistencia al proceso globalizador.

Por otro lado, a los efectos de la praxis se aporta un método distinto (si bien los contenidos pueden ser específicos no por ello diferentes) basado en las proposiciones de la llamada Escuela de Marburgo (Bultman; Heidegger y Gadamer) y Ricoeur denominada "Círculo Hermenéutico" cuya esencia es, sin lugar a dudas, la instalación en la reflexión de la sospecha como punto de partida para la comprensión de los fenómenos políticos-económicos y sociales. La comprensión, como señala Ricoeur, articula el componente subjetivo con el discurso o la forma de presentación del mismo. En la comprensión nos apropiamos de un discurso y nuestra versión del mismo se torna absolutamente verdadera en función de que nos pertenece. A los efectos de la acción se le confiere a estas lecturas su legitimidad y por tanto la articulación de comprensión y discurso se torna una praxis permanente. Así, como lo expresa Segundo, el punto final del círculo está cuando la interpretación de la palabra contempla en su explicitación la realidad y el punto de inicio cuando no incluye a la

misma. En la praxis cotidiana la sospecha se instala cuando nuestras estructuras teóricas no contienen en sí mismas las experiencias particulares de aquellos que las utilizan por lo cual se tenderá a generar estructuras que se adecuen a la experiencia particular. Una profunda movilidad implica la aceptación del círculo hermenéutico pero no una movilidad irreflexiva sino la movilidad de una (verdadera y permanente) praxis .

Para comprender la categoría pueblo, según Rebellato, la dimensión cultural es esencial. Si no tomamos en cuenta esta dimensión caemos en los enfoques objetivistas y deterministas que son propios del marxismo el cual encuentra un sujeto portador de la verdad universal y capaz de transformar la realidad en el proletariado pero lo hace desde la conformación a priori de un proyecto ético-político (¿intelectual?) es decir, desde la constatación de una situación objetiva y no desde el punto de vista de los oprimidos<sup>1</sup>.

Este Sujeto es diverso, incluye una diversidad de identidades que articulan conjuntamente un proyecto liberador de acuerdo a sus intereses en contra del proyecto del bloque hegemónico. Este proyecto colectivo supone una profunda crítica al proyecto dominador y en él a las estructuras que permiten tal dominación, entre ellas la educación. La liberación de los oprimidos pasa también por la liberación de su saber, por el reconocimiento de su potencialidad creativa y su inteligencia que pueden generar un sistema-cultura alternativo y de resistencia al gran proyecto hegemónico. Mediante el reconocimiento de la diversidad de identidades se genera también la posibilidad de nuevas opciones también en el terreno del conocimiento donde se ha privilegiado tanto por dominantes como por dominados algunas escuelas que son funcionales al proyecto hegemónico.

Sin embargo la elección del Sujeto Popular como protagonista de un proyecto liberador es una opción. He aquí la ruptura con los proyectos anteriores, se produce un corte, se toma conciencia que la extrema diversidad, los antagonismos internos, los obstáculos que oponen los mecanismos de subordinación y profundas contradicciones que enlentecen la capacidad de reflexión y pueden abrigar la idea de la imposibilidad de llevar a cabo este esfuerzo. Para ello debemos incluir un concepto que no precisamente corresponde al nivel epistemológico, ni forma parte del discurso de tipo descriptivo sobre el que se basa todo análisis en el campo cultural, es el concepto de "Esperanza". Del mismo tampoco se puede decir que pertenece al orden metafísico o teológico. En el orden teológico (en lo que compete a la estipulación de su discurso racional) la verdad es revelada por lo cual la esperanza no cuenta. La fe es la certeza de lo real de la palabra. En el orden metafísico tal concepto tampoco cuenta, la metafísica es la explicitación de las ideas mecanismos que funcionan más allá y como supuesto fundamento y consecuencia del orden empírico descriptivo. La metafísica adquiere su connotación esotérica solo por la aparición del racionalismo y del empirismo, sin ellos no tendría esa consideración. Entonces la esperanza surge como idea articuladora, como medio para la concreción de un proyecto que muchas veces parece inalcanzable según lo racional (es decir la secuenciación de estrategias en

---

<sup>1</sup> Rebellato afirma: "De acuerdo a este enfoque el pueblo abarca también a todos aquellos sectores que son sus aliados en cuanto se identifican y han hecho una opción por y junto a los sectores explotados, dominados y excluidos. Se trata entonces del bloque ético-político alternativo, conformado en torno a un proyecto de liberación. Supone al pueblo entendido como sujeto protagónico y consciente, en cuanto gestor de una identidad nueva, madura y crítica. Con lo cual la categoría pueblo no es una categoría encerrada en sí. Más bien se trata de algo que se construye, de un proceso marcado por las tensiones y contradicciones, de la articulación entre las dimensiones objetivas, económicas y sociales, por un lado y las dimensiones éticas, políticas y culturales, por el otro. (1995:169)

función de los mecanismos lógicos: deducción, inducción y analogía). La esperanza involucra necesariamente un concepto propio del marxismo la Praxis. La misma como unidad teórica de la teoría y la práctica permite resolver las contradicciones que surgen el orden teórico funcionando como una afilada navaja de Occam y en el orden práctico funciona notablemente como guía para la acción. La praxis se convierte en síntesis particular y concreta de dichos órdenes y funciona en todo nivel del accionar humano.

Volviendo a la noción de "Esperanza" provista como adición a los proyectos concretos de resistencia la misma se entiende como confianza, como optimismo en las consecuencias de los posibles cambios tanto en el terreno epistemológico donde se da una ruptura como en el terreno cultural y por tanto ético. La confianza pone en juego otro de los conceptos claves para comprender nuestra época y que puede a la postre ser útil a la conformación de una praxis liberadora: la incertidumbre. Este concepto puede llevarnos a aceptar la realidad actual según los parámetros del pensamiento hegemónico. En función del reconocimiento de la instalación de la incertidumbre los portavoces del liberalismo pueden decir que eso deja todo como está confeccionando respuestas claras, elaboradas rigurosamente que genera la impresión en los colectivos de ser las únicas alternativas posibles de llevar a cabo.

La cultura de la desesperanza dominante archiva las grandes propuestas alternativas como ser el Socialismo, Teología y Filosofía de la liberación en momentos en que se acentúan los niveles de exclusión y la lucha por la supervivencia es la situación de vida normal para la mayor parte de la población mundial. La esperanza surge como articuladora una vez que se ha instalado la incertidumbre y se refuerza en la medida en que parecemos derrotados por los proyectos excluyentes de la diversidad.

El pueblo como Sujeto Histórico puede y debe jugar un papel decisivo en el proceso emancipador y depende de nosotros la posibilidad de tal. Corresponde ahora introducir un breve análisis de las actuales propuestas alternativas: las éticas comunicativas y la propuesta de Dussel asentada en la categoría del Otro como sustento para el logro de la liberación.

Rebellato focaliza su análisis en el pensamiento de Dussel quién se basa en el pensamiento de Marx. La intención de Dussel es encontrar el componente ético también en el pensamiento marxista. Se considera la teoría del valor como el fundamento de una ética puesto que "el capital no es tanto el análisis de la riqueza capitalista, sino de la miseria del trabajador" (1974:160) por lo tanto, las consecuencias del sistema: la pobreza, la miseria, la negación de la subjetividad y la diversidad son realidades antiéticas. Es fácil advertir que Dussel concluya que las enormes transferencias de valor desde América Latina a los países desarrollados constituyen una manifestación objetiva de la necesidad de la consideración de la relación con el Capital. Así toda nuestra filosofía pasará por un denodado esfuerzo por derribar o derrotar los discursos legitimantes de las relaciones establecidas por el Capital a efectos de asegurar la dominación. El blanco de los ataques debe ser el Capital.

Los enfoques de Dussel exageran en su exégesis el pensamiento escrito de Marx ya que estos enfoques se fundan en un fuerte reduccionismo economicista quedando relegados los aspectos culturales y éticos. Por supuesto, Marx explica y explicita las relaciones de dominación y explotación en el plano superestructural, pero desde una perspectiva económica y no ética.

Tanto para Rebellato como para Dussel, la ética ocupa un lugar central: la filosofía de la liberación es una opción ético-política que consiste en la crítica a la "moral vigente" que justifica la dominación. Dussel desarrolla una crítica ética de la situación socioeconómica de los pueblos en los países subdesarrollados, de las relaciones sociales de dominación, de modo que la ética cumple la función de

concienciar sobre estos problemas y sus posibles soluciones. Ética significa referencia al proyecto del Otro, en estado de apertura a la demanda, al deseo del otro y moralidad quiere decir el proyecto mismo, es decir, la praxis.

Rebellato apela a una noción de dialéctica abierta o en proceso de apertura que implica el conflicto de las fuerzas excluidas con las fuerzas dominantes y afirma que en tal sentido podría hablarse de una dialéctica abierta y no tanto de una síntesis dialéctica. (2000a:37) Afirma que filosofía de la liberación tiene que avanzar mucho en la rigurosidad del pensamiento: "El conflicto Norte-Sur no puede hacernos caer en la simplicidad de desechar el aporte de los pensadores del Norte. La lucha ideológica no se traduce en un rechazo sino en una recuperación dialéctica. Por otra parte, la liberación no es sólo una categoría histórica de los pueblos del Tercer Mundo, sino también de los pueblos y sectores del Norte que sufren la dominación y la exclusión" (1995:203). Se trata de una dialéctica abierta susceptible de ser vinculada a la analéctica de Dussel.

En el pensamiento dusseliano la categoría central es el pobre. De allí la necesidad de una reflexión que instale la hermenéutica. Pero su exaltación de la sabiduría y la cultura popular le hace caer en el nacionalismo populista y en el culturalismo. La cultura se convierte así en la perspectiva única para la interpretación de los fenómenos sociales y aún en la elaboración de estrategias para su superación. El reduccionismo culturalista, como sabemos, desconoce las diversidades subjetivas y promueve una visión ingenua, conservadora y apologética de la cultura.

El ataque al sistema capitalista en su totalidad genera, claro está, un nosotros objetivo: no solo debemos hablar de un nosotros encerrado en sí mismo, sino de un nosotros que contenga aún a aquellos que no tienen la posibilidad de participar en el intercambio o negociación. Duro golpe a las éticas comunicativas del tipo habermasianas donde el énfasis en la pragmática política, al desplazar la condición económica concreta de las masas sociales, postula un nivel de intercambio discursivo idealizado puesto que objetivamente las condiciones de posibilidad para la participación impiden la participación. Si bien políticamente es posible un mínimo intercambio, lo político se niega a determinados grupos sociales. Así el otro se configura como condición de toda argumentación, aún los que no tienen nada, los pobres, los excluidos pueden poner en cuestión los resultados de las discusiones en las que no participaron. El acuerdo alcanzado por aquellos que están en condiciones de negociar puede contener un perfil dominador. Y el consenso se vuelve expresión de la hegemonía y el control político del bloque dominante y participante sobre los sectores excluidos e ignorados. Para poder transformar esta situación, ese Otro debe comenzar a ser reconocido: en política aquellos que se les niegan sus derechos, en economía aquellos que son explotados, en la erótica la mujer, en la pedagogía el alumno. Se da aquí una analéctica es decir una decidida irrupción del otro.

La distinción conceptual entre intención emancipadora e intención liberadora que aporta el mismo Dussel nos sirve para ubicar los análisis que refieren a una comunidad de comunicación pensada como espacio de argumentación racional. En la primera sería transformar la comunidad de comunicación real para irnos aproximando a la comunidad de participación ideal. El plano emancipatorio intenta siempre superar la alienación pero solo en el nivel cognitivo (1974:163). En cambio, la racionalidad liberadora pretende transformar radicalmente las estructuras y prácticas de dominación. Es una praxis que integra en una unidad los más distintos ámbitos: la racionalidad, la corporalidad, la política, la económica y la ética.

Dussel indica los límites de cualquier comunidad de comunicación y cualquier democracia de consenso porque éstas quedan atrapadas por la ideología liberal puesto que no cuestionan profundamente las estructuras de dominación. A su vez el liberalismo desde el punto de vista de las éticas comunicativas no desarrolla una crítica sobre los mecanismos que impiden la posibilidad de la libertad y la tolerancia

que son sus valores clásicos. En consecuencia, la ideología liberal es superada por el neoliberalismo. La comunidad de comunicación acepta y debe aceptar la presencia de numerosos sectores excluidos, los valores burgueses de libertad, igualdad y fraternidad ni siquiera son posibles dentro de cultura que los generó, Rebellato se pregunta de qué tolerancia estamos hablando, si las sociedades capitalistas sostienen modelos neoliberales cada vez más excluyentes. Frente a ello no puede el análisis filosófico limitarse a predicar la comunicación puesto que las condiciones objetivas impiden que se dé tal comunicación.

Rebellato afirma: "A mi entender, corresponde nuevamente sostener que la comunidad se construye a través de acciones estratégicas orientadas a transformar las estructuras de dominación. Para articular dichas estrategias se requiere de múltiples acciones comunicativas al interno del bloque social que lucha por la liberación. Pero no es posible una acción comunicativa con el dominador puesto que la dominación de por sí excluye toda comunicación." (1995:164)

Rebellato se plantea algunas dudas frente al pensamiento de Dussel. Una es sobre la categoría Otro como exterioridad. La presentación de esta categoría por parte de Dussel la hace ver como un más allá interpelante, como algo que no se encuentra en el sistema que habla desde la exterioridad absoluta cuando el proceso histórico concreto del sistema es el que produce al excluido. Ese excluido está aquí, entre nosotros y solo la transformación de ese sujeto puede producir cambios en la estructura del sistema. La razón por la cual Dussel esboza esta caracterización del Otro se puede encontrar en la filosofía de Levinas que a su vez parece asentarse en la filosofía de Heidegger. La segunda duda está relacionada a la primera. Hay un aceptamiento del imperativo: libera al otro, al pobre. Esta interpelación supone a alguien que puede ser liberado y a alguien que puede liberar. Así la liberación no es un proceso de interacción entre quienes tienen la capacidad de liberar y los oprimidos, más bien es una iniciativa de los intelectuales que son los filósofos de la liberación. Pero nadie libera a nadie sino que nos liberamos juntos si somos capaces de poner en cuestión el modelo identitario autoritario sobre el cual estamos contruidos. Es obvio que esta nueva conceptualización pone en juego otros ámbitos de los que nos ocuparemos más adelante: la política y la pedagógica. El perfil del intelectual así se debe entender como el de alguien que se sabe influido en su ser por los procesos de transformación que a su vez marcan como punto de inicio un completo replanteo de la situación del saber y de la política. Una vez superada la dependencia en estos ámbitos de los discursos hegemónicos ya se puede hablar del comienzo de un recorrido hacia la liberación.

## Bibliografía

- Batalla, Bonfil, *Implicaciones éticas del sistema de control cultural*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Dussel, Enrique. *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sigueme, 1974.
- Fals Borda, Las revoluciones inconclusas de América Latina, México, Siglo XXI, 1968.
- Frank, Gunder; *Capitalismo y Subdesarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

- Gutierrez, Gustavo. “Labor y contenido de la teología de la liberación” en Christopher Rowland (ed.), *La teología de la liberación*, Madrid, Cambridge, 2000, pp. 41-63.
- Hinkelammert, Franz. *Ideología del Desarrollo y Dialéctica de la Historia*, Buenos Aires, Universidad Católica de Chile, 1970.
- Rebellato, José Luis. *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, liberación*, Montevideo, Nordan, 1995.
- Ricoeur, Paul *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996.
- Roig, Arturo Andrés. “Posmodernismo, paradoja e hipérbole”, *Revista Hechos-Ideas*, Casa de las Américas, diciembre de 1998.
- Roig, Arturo Andrés. *Apuntes sobre la cultura de nuestra América*, Buenos Aires, La Pléyade, 1973.
- Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976