

FUNDAMENTOS DE LA CRÍTICA EN EL PENSAMIENTO POLÍTICO Y JURÍDICO LATINOAMERICANO

Antonio CARLOS WOLKMER

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Historicidad y crisis de la cultura de dominación*. III. *Presupuestos para una crítica liberadora en América Latina*. 1. *Naturaleza y concepto de liberación*. 2. *Tendencias y teorías de liberación latinoamericana*. A. *Una teoría económica para la liberación*. B. *Una teoría teológica para la liberación*. C. *Una teoría filosófica para la liberación*. D. *Una teoría pedagógica para la liberación*. E. *Una teoría geográfica, sociológica y antropológica para la liberación*. F. *Una teoría política para la liberación*. IV. *Un pensamiento crítico a partir de la liberación latinoamericana*. V. *Para una filosofía crítica de la política y del derecho en América Latina*. VI. *Consideraciones finales*.

I. INTRODUCCIÓN

El proceso de historicidad en América Latina ha estado caracterizado por una trayectoria construida por la dominación interna y por la sumisión externa. Se trata de una cultura creada a partir de la lógica de la colonización, explotación y exclusión de los múltiples segmentos étnicos, religiosos y comunitarios. Una historia de contradicciones, marcada por el autoritarismo y la violencia de minorías, y por la marginalidad y resistencia de las mayorías "ausentes de la historia",¹ tal como los movimientos indígenas, negros, campesinos y populares.

¹ Cfr. GUTIÉRREZ, Gustavo, *A força histórica dos pobres*, 2a. ed., Petrópolis, Vozes, 1984, p. 270; GIRARDI, Giulio, *Os excluídos construirão a nova história?*, Sao Paulo, Ática, 1996, pp. 28 y sigs.

De esta manera, es apropiado y oportuno indagar en qué dirección América Latina deberá dirigirse para descubrir su identidad nacional y su independencia cultural. Es importante edificar un proyecto de liberación que permita erradicar las prácticas históricas de dominación interna y externa, secularmente sustentada por modelos económicos y sociopolíticos colonizadores y dependientes. Por ello, la imperiosa necesidad histórica de trabajar en la concreción de elementos iniciales básicos para una propuesta cultural teórico-práctica que permita la desmitificación de las viejas estructuras alienantes y posibilite el avance de alternativas democráticas y emancipadoras. Se defiende, así, la incorporación, discusión y construcción de un pensamiento crítico-liberador, síntesis real de nuestra propia experiencia histórica, sociopolítica y jurídica y que sea capaz de revelar, por primera vez, la originalidad y autenticidad del "ser" latinoamericano.

Es con este propósito que se sitúa la presente reflexión, o sea para señalar brevemente algunas matrices críticas producidas en América Latina para fundamentar una nueva filosofía de la política y del derecho, comprometida con los procesos de liberación y con el pleno reconocimiento de la exterioridad del otro, de la justicia y del derecho a la vida con dignidad.

II. HISTORICIDAD Y CRISIS DE LA CULTURA DE DOMINACIÓN

Teniendo en cuenta que toda creación humana reproduce determinada especie de relaciones sociales, expresando necesidades, producción y distribución, es natural considerar a la cultura político-jurídica latinoamericana como el reflejo de las diferencias histórico-estructurales y de las contradicciones en diversos momentos socioeconómicos vividos.

Ciertamente, los ecos de las contradicciones de los países de América Latina han de encontrarse "en la conjugación de los factores internos y externos, pues la dependencia es producto tanto de las condiciones creadas por el sistema de dominación político-económico mundial como de las relaciones de clases y de la acción ético-

cultural de los agentes y de los grupos en la esfera de cada nación y cada Estado".²

La importación de estructuras culturales asimiladas por las elites locales (eurocéntrica y norteamericana) han favorecido y alimentado formas de dominación económica, política y cultural, imposibilitando el desarrollo de una cultura auténticamente latinoamericana. Sin embargo, no se puede afirmar la inexistencia de una cultura en América Latina, pues aunque se tenga en cuenta la dominación interna y externa y las peculiaridades regionales y nacionales, es admisible postular una cultura latinoamericana.³ Obviamente, esa cultura latinoamericana no fue engendrada espontáneamente, sino que surgió a lo largo de cuatro siglos por la confluencia de las culturas europeas (portuguesa y española), amerindias y africanas. Expresando la mezcla de culturas y la interrelación de padrones diferenciados e impuestos, América Latina carece de una mayor identidad y autonomía. Por cierto ha de reconocerse que "el grado y la naturaleza de esa autonomía ha (...) variado en diferentes niveles de la sociedad latinoamericana, transformándose en algunos casos casi inexistentes a medida que la cultura europea pierde su carácter 'secundario y marginal' y se transforma en más dominante".⁴

Se trata de concebir a América Latina no como el pasado de dominación y de exclusión, sino como el presente y el futuro de resistencia y de construcción de su utopía. La alternativa para América Latina, como recuerda Gabriel Santiago, no está en el pasado, como representación, por un lado construida, por "modelos que tuvieron influencia y fascinación (...), como los movimientos revolucionarios (donde se incluían la Unión Soviética, China, Cuba, Nicaragua), pero que perdieron un poco su mística y eficacia"; por otro lado, el "capitalismo neoliberal aplicado al Tercer Mundo que no deja añoranza; al contrario, marca un rastro de pobreza y miseria sin precedentes".⁵

² WOLKMER, Antonio Carlos, *O terceiro mundo e a nova ordem internacional*, 2a. ed., Sao Paulo, Ática, 1994, p. 25.

³ Sobre una cultura latinoamericana como "cultura popular revolucionaria" ver: DUSSEL, Enrique, "Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación", *Reflexão*, Campinas, Puccamp, núm. 30, sep/dic 1984, pp. 5-50.

⁴ GOIZUETA, Roberto S., *Metodologia para refletir a partir do povo*, Sao Paulo, Paulinas, 1993, pp. 51-52.

⁵ SANTIAGO, Gabriel Lomba, *As utopias latino-americanas: em busca de uma educação libertadora*, Campinas, Alínea, 1998, p. 28.

Pero, ¿cuál es el camino para que América Latina encuentre su identidad cultural y su autonomía existencial? Es la reconstrucción de un proyecto latinoamericano pautado por la destrucción de la dominación interna y externa, así como por el fortalecimiento de su verdadera autonomía cultural, prescindiendo de modelos alienígenos, ideales y colonizadores. Se trata de buscar concepciones y estrategias que, rompiendo con la cultura opresora, partan de la resistencia y de los valores de los oprimidos; de los excluidos que, ahora liberados de toda servidumbre, se transformen en agentes que asuman "su propio objetivo en la historia".⁶ Las matrices críticas de edificación de un pensamiento liberador auténticamente latinoamericano ha de encontrarse en la experiencia histórica y en el imaginario utópico del sincretismo cultural proveniente de los mundos indígena y negro, y del pueblo oprimido. No se trata de negar las formas teóricas de conocimiento de la tradición occidental, tampoco las conquistas inherentes a las prácticas emancipadoras de la modernidad, sino de intentar construir un modo de vida basado en nuevos paradigmas de legitimidad y de racionalización. Por ello, el compromiso por una cultura liberadora, fundada en nuevos criterios y en otra lógica de constitución, que revele, más clara y radicalmente, nuestra propia identidad histórica, sociocultural y política.⁷

III. PRESUPUESTOS PARA UNA CRÍTICA LIBERADORA EN AMÉRICA LATINA

Parece claro que, al constituir un nuevo paradigma de cultura, sociedad y Estado, en que las variables privilegiadas de la política y de la juridicidad son redefinidas, es esencial buscar y establecer principios y criterios teórico-prácticos de sustentación. En el proyecto de ruptura con la cultura de dominación y de exclusión, y en la reconstrucción de la política y del derecho, teniendo en cuenta el proyecto de emancipación humana y de concreción del pluralismo democrático

⁶ GUTIÉRREZ, Gustavo, *op. cit.*, pp. 281-282.

⁷ Cfr. WOLKMER, Antonio Carlos, *Ideología, Estado e direito*, 3a. ed., Sao Paulo, Revista dos Tribunais, 2000, pp. 187 y sigs.

comunitario-participativo,⁸ cabe señalar los procedimientos de toma de conciencia y de instrumentación de las modalidades de crítica que permitirán la liberación. Se trata de viabilizar un concepto de alcance teórico-práctico que permita el profundo cuestionamiento y el desarme de las formas hegemónicas del saber y de la representación social que han mantenido la cultura de dominación. Se impone, así, explicar la naturaleza de la liberación que se propone y, posteriormente, hacer la opción, señalar y subsidiar la articulación de una "teoría crítica" capaz de contribuir para repensar una cultura político-jurídica en la perspectiva latinoamericana.

1. Naturaleza y concepto de liberación

Primeramente, es importante precisar que el concepto de liberación no sólo refiere a múltiples sentidos, sino que ha sido utilizado en interpretaciones no siempre similares. Frente a tal extensión y ambigüedad de la terminología, conviene demarcar la opción y dirección pretendidas. En este aspecto, la noción de liberación aquí expuesta como manifestación de la emancipación, autonomía y libertad debe considerar criterios como el espacio físico que genera las condiciones de emergencia ("desde dónde") y los destinatarios a quienes se destina la praxis transformadora ("para quién"). Eso explica por qué el proceso se sitúa, en el decir de David Sánchez Rubio, en el espacio de América Latina, donde "con más sistematicidad y con más conciencia se crea una teoría sobre la idea de liberación (...)".⁹ Igualmente, se justifica el significado de liberación, teniendo como protagonistas las "mayorías populares marginadas y oprimidas", o sea, aquellos que se encuentran "en una situación social de pobreza o indigencia, en la cual las condiciones fundamentales para sobrevivir no están reconocidas, ni están satisfechas".¹⁰

⁸ Consultar: WOLKMER, Antonio Carlos, *Pluralismo jurídico. Fundamentos de uma nova cultura no direito*, 3a. ed., Sao Paulo, Alfa-Omega, 2001.

⁹ SÁNCHEZ RUBIO, David, "Reflexiones sobre la filosofía latinoamericana y el concepto liberación", en THEOTONIO, Vicente; PIETRO, Fernando (dir.), *Neo-liberalismo, libertad y liberación*, Córdoba, Etea, 1998, p. 98.

¹⁰ *Idem.*

En las últimas décadas del siglo XX, el concepto complejo de liberación pasó a ser considerado con énfasis en el ámbito de la teología, de la filosofía y de la ética. Este concepto ganó tamaño relevancia que acabó propiciando el surgimiento de filosofías de liberación. Tales corrientes filosóficas, centradas en la noción de liberación, como señala Euclides A. Mance, “no apenas consideran la liberación en su aspecto negativo, esto es, la liberación de procedimientos o cercenamientos al ejercicio satisfactorio de la libertad, como positivamente, esto es, la liberación para la realización de las valiosas singularidades humanas en su creativa diversidad”.¹¹

Aunque se puedan buscar los primordios de la lucha contra la esclavitud humana y la búsqueda de la plena libertad entre algunos sofistas de la Grecia Antigua, fue en la modernidad europea que conceptos como libertad, autonomía y emancipación se destacaron y profundizaron en diferentes tendencias filosóficas.¹² Por otro lado, la noción de liberación, como sustrato de una filosofía emancipadora, es una formulación relativamente reciente que tiene su origen en el mundo periférico de América Latina. Ciertamente, “en el final de los años 60 e inicio de los 70”, en el contexto de una cultura de dominación, de dependencia económica, de “(...) negación de los derechos humanos y de la democracia económica, la violencia y marginalización a la que estaban sometidas las poblaciones latinoamericanas propician la reflexión sobre la temática de la liberación a partir de diversas disciplinas y cuadros teóricos”.¹³

Teniendo presente estas consideraciones caracterizadoras, finalmente, ha de conceptualizarse mejor la noción de liberación. Parece claro que no estamos delante de una reflexión sobre la libertad, sino de un cuestionamiento “(...) sobre la realidad concreta, en que viven las personas sometidas a diversas formas de dominación, así como sobre los procesos dirigidos a la transformación de esa situación. Se trata de comprender la realidad de la dominación y el proceso de liberación”.¹⁴ Así, la *praxis* de la liberación tiene como

¹¹ MANCE, Euclides André, “Uma introdução conceitual às filosofias de libertação”, en *Revista Libertação/ Liberación*, Curitiba, Ifil, núm. 1, 2000, p. 26.

¹² Cfr. MANCE, Euclides A., *op. cit.*, p. 27.

¹³ *Idem.*

¹⁴ MANCE, Euclides A., “Desafios que a filosofia da libertação enfrenta”, en *Cadernos da FAFIMC*, Viamao, Fafimc, núm. 15, 1996. pp. 98-99.

fundamento el Otro oprimido, la reconstitución de la alteridad del excluido. En la historia de la humanidad, el intento de liberación ha sido buscado permanentemente, “liberación de todo lo que limita o impide al hombre la realización de sí mismo, de todo lo que traba el acceso a su libertad o ejercicio de ella”.¹⁵ La liberación representa el “pasaje de la alienación a la libertad. Libertad entendida como afirmación de la exterioridad radical del Otro”.¹⁶ La liberación como *praxis* que subvierte y destruye el orden presente “(...) es la crítica total a lo establecido, fijo, normalizado, cristalizado, muerto”.¹⁷ Se trata del proceso dialéctico que se contrapone a la opresión como limitación de la condición humana.¹⁸ Es la liberación como acción de trasgresión, como pasaje de ruptura, como movimiento histórico, de “(...) sujetos que están dominados y oprimidos por la condición de las personas que ejercen su propia libertad”.¹⁹ En fin, es la liberación como desafío, como transposición de lo instituido, como utopía real, como redefinición de la solidaridad y afirmación de la alteridad.

2. Tendencias y teoría de la liberación latinoamericana

Una vez presentada y explicada la noción de liberación, se pasa a la breve descripción de algunas importantes corrientes y cuadros teóricos sobre la liberación latinoamericana, las cuales permitirán avanzar en la constitución de un pensamiento crítico periférico. La riqueza del concepto de liberación y el escenario histórico de América Latina favorecieron el surgimiento de una serie de teorías críticas emancipadoras. Tales teorías de liberación, engendradas por las ciencias sociales y humanas, en el hemisferio sur, están marcadas, metodológicamente, por una perspectiva crítica, dialéctica e interdisciplinaria. Estas proposiciones liberadoras no inciden en discursos

¹⁵ GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teologia da libertação*, 2a. ed., Petrópolis, Vozes, 1976, p. 34.

¹⁶ Cfr. AMES, José Luiz, *Liberdade e libertação na ética de Dussel*, Campo Grande, CEFIL, 1992, pp. 64 y 79.

¹⁷ DUSSEL, Enrique D., *Filosofía da libertação*, Sao Paulo, Loyola, s/d, p. 64.

¹⁸ SÁNCHEZ RUBIO, David, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999, p. 165.

¹⁹ MANCE, Euclides A., “Desafios que a filosofia da libertação enfrenta”, p. 165.

técnico-científicos y abstracciones formales, sino, operando a partir de la propia experiencia social concreta, buscan examinar la coyuntura presente, llevan a la concientización emancipadora de los sujetos y a la transformación de la realidad institucionalizada.

Así, surgen diversas proposiciones epistemológicas que, teniendo en común la liberación, dirigen esta lucha teórico-práctica latinoamericana hacia la especificidad de la economía, de la teología, de la filosofía, de la educación, de la sociología, de la política, de la geografía, de la antropología y del derecho.

A. Una teoría económica para la liberación

En el esfuerzo por edificar un pensamiento liberador latinoamericano, la variable económica busca subsidios en la llamada teoría de la dependencia. Antes que nada, es necesario explicar no sólo la existencia de múltiples enfoques y autores (estructuralistas, reformistas, marxistas, ortodoxos), sino también los diferentes momentos vivenciados por el paradigma de la dependencia (nacimiento, crisis, ausencia y recuperación).

Aunque sus orígenes se encuentren en los países del Tercer Mundo, a lo largo de las décadas de 1950 y 1960 ganó fuerza en América Latina, entre los científicos sociales, como propuesta económica que respondía a los paradigmas externos que intentaban solucionar los problemas de las sociedades y regiones dependientes. Se trata de presentar una formulación analítico-interpretativa de la especificidad de los procesos y estructuras que caracterizaban la periferia latinoamericana.²⁰ La real comprensión y las alternativas señaladas para erradicar el subdesarrollo llevaron a la dependencia a obtener éxito, en la década de 1970, pasando, después, por una crisis y por la casi desaparición. En la década de 1990, la teoría de la dependencia reaparece redefinida y con más fuerza para contraponerse a los modelos económicos convencionales que no logran dar salida a los nuevos rumbos del capitalis-

²⁰ Cfr. OLIVEIRA, Odete María de *et al.*, "Paradigma da dependência", en *Paradigmas das relações internacionais*, Ijuí, Unijuf, 2000, p. 164. Consultar también: SANTOS, Theotônio dos, *A teoria da dependência, Balanço e perspectivas*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 2000, p. 25 y sigs.; MARINI, Rui Mauro, *Dialética da dependência*, Petrópolis, Vozes/Clacso, 2000.

mo globalizado, a la concentración de la riqueza en el Primer Mundo y a la hegemonía del neoliberalismo como pensamiento único.²¹

Naturalmente que la concepción de dependencia como referente teórico busca demostrar la relación entre el subdesarrollo económico y la organización sociopolítica de las sociedades llamadas periféricas con los procesos de dominación de los países centrales desarrollados.²²

Además de contemplar la dependencia económica externa y estructural, el paradigma en cuestión destaca los diferentes niveles de dependencia interna (social, política y cultural). La noción de dependencia implica dominación, subordinación y subdesarrollo.²³

Señala Theotônio dos Santos que el modelo de la dependencia representó un esfuerzo crítico de cuño nacionalista para comprender y franquear las limitaciones de la teoría del desarrollo de matriz eurocéntrica y proyectó internacionalmente un "debate latinoamericano sobre el subdesarrollo".²⁴

Algunos historiadores de la dependencia señalan, en las palabras de Theotônio dos Santos, cuatro propuestas centrales que la escuela propugna, o sea:

- i) El subdesarrollo está conectado de manera estrecha con la expansión de los países industrializados.
- ii) El desarrollo y el subdesarrollo son aspectos diferentes del mismo proceso universal.
- iii) El subdesarrollo no puede ser considerado como la condición primera para un proceso evolucionista.
- iv) La dependencia no es sólo un fenómeno externo, pero ella se manifiesta también bajo diferentes formas en la estructura interna (social, ideológica y política).²⁵

No obstante las críticas que el escenario pueda recibir —exclusión y desigualdad social creciente, revelado por el nuevo orden

²¹ Cfr. OLIVEIRA, Odete M. de *et al.*, *op. cit.*, p. 223.

²² Cfr. SANTIAGO, Gabriel Lombra, *op. cit.*, p. 86. Para confrontar ver: CARDOSO, Fernando; FALETTO, Enzo, *Dependência e desenvolvimento na América Latina*, 3a. ed., Río de Janeiro, Zahar, 1993; JAGUARIBE, Hélio *et al.*, *A dependência político-econômica da América Latina*, Sao Paulo, Loyola, 1976.

²³ Cfr. GOIZUELA, Roberto S., *op. cit.*, pp. 34-36.

²⁴ SANTOS, Theotônio DOS, *op. cit.*, p. 26.

²⁵ *Ibidem*, p. 27.

mundial globalizado y por las políticas neoliberales— favorece, más que nunca, la reconsideración de la teoría de la dependencia como instrumento metodológico capaz de contribuir, como advierte Odete M. de Oliveira, a la superación económica

(...) entre el centro (económico, tecnológico, informatizado y dominante) y la periferia (subordinada y dependiente) y la nueva forma dramática de semiperiferia del llamado Cuarto Mundo. (...) En ese sentido, la dependencia constituye un paso al frente, profundizando su campo de influencia e importancia paradigmática a la interpretación de la complejidad de las relaciones internacionales (...).²⁶

B. Una teoría teológica para la liberación

La indignación y revuelta contra la histórica situación de dominación, exclusión y violación institucionalizada a gran parte de la población (indios, campesinos, negros, obreros y minorías), motivaron el discurso y la acción práctica de teólogos, padres y pastores de una religiosidad orientada hacia la liberación. En realidad, una nueva forma de efectivizar la teología surgió a partir del Tercer Mundo, y específicamente de América Latina. Tal orientación ganó fuerza con la renovación y con la orientación más social de la Iglesia Católica, desencadenada por el Concilio Vaticano II (1962-1965) y por las conferencias del Episcopado Latinoamericano: Medellín (1968) y Puebla (1979). Se trataba de una postura no sólo orientada hacia los pobres, sino de una Iglesia capaz de luchar y sacrificarse por los desposeídos como en los ejemplos de Camilo Torres (Colombia)²⁷ y Óscar Romero (San Salvador).

Los principales defensores de la teología de la liberación, como Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Juan Luis Segundo, Clodovis y Leonardo Boff critican la teología tradicional por ejercer una función de orientación moral para los ciudadanos y para los gobernantes,

²⁶ OLIVEIRA, Odete M. DE *et al.*, *op. cit.*, pp. 224-225.

²⁷ Consultar: TORRES, Camilo, *Cristianismo e revolução*, Sao Paulo, Global, 1981. Constatar también: BOFF, Leonardo; REGIDOR, José Ramos; BOFF, Clodovis (Orgs.), *A teologia da libertação, balanço e perspectivas*, Sao Paulo, Ática, 1996, pp. 17-22 y 37-40; BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis, *Da libertação, O sentido teológico das libertações sócio-históricas*, 3a. ed., Petrópolis, Vozes, 1982, pp. 22-49.

teniendo como referencia tan sólo las Escrituras Sagradas y estando por “demás comprometida con la ortodoxia y con los componentes ideológicos del sistema filosófico en que se apoya, lo que redundaría en una aprobación del *status quo*, con una interpretación estática de la realidad y (...) con una interpretación ahistórica de la Palabra de Dios, y más comprometida con una superestructura de carácter ideológico (...) de que con aquello que pasa en la realidad real”.²⁸

He aquí, por lo tanto, que la nueva teología como “señales de los tiempos” implica una toma de conciencia motivada por la inserción en la *praxis* histórica, una teología, no para la contemplación, sino para la acción transformadora de la sociedad.²⁹ Una teología que tiene en cuenta la realidad de negación de la vida, la experiencia de fe de los cristianos y la liberación de los pueblos latinoamericanos. Se trata de una teología comprometida con la lucha contra las diversas formas de explotación de la vida humana y los abusos de los poderes institucionalizados. No se trata, como recuerda Olírio Colombo, de una teología elaborada en la academia o en una biblioteca, sino engendrada en la experiencia reflexiva con operadores y grupos comunitarios insertos en el proceso de liberación.³⁰ Eso explica sus funciones hermenéuticas de buscar las exigencias de la fe a partir de la *praxis*, operando en dirección de la denuncia, de la crítica y de los cambios. Más allá de eso, se utiliza el método dialéctico, en cuanto aporte apropiado de las ciencias sociales, para examinar los procesos históricos marcados por las contradicciones, estructuras y conflictos sociales. Por lo tanto, se concilia el conocimiento científico de la realidad con la reflexión teológica fundada en la *praxis* socio-política liberadora.³¹

Se trata del nuevo modo de hacer teología a partir de la adhesión social y del compromiso con la liberación de los pueblos latinoamericanos. Así, como señala Gustavo Gutiérrez, esa verdadera teología que conecta la fe con la *praxis*, tal vez no sea un tema tan nuevo

²⁸ COLOMBO, Olírio Plínio, “Notas introdutórias à teologia da libertação”, en *Libertação/ liberación*, Porto Alegre, Cefla, 1989, p. 98.

²⁹ Cfr. BORDIN, Luigi, *O marxismo e a teologia da libertação*, Río de Janeiro, Dois Pontos, 1987, pp. 65-66.

³⁰ Cfr. COLOMBO, Olírio, *op. cit.*, p. 99.

³¹ Ver: COLOMBO, Olírio, *op. cit.*, p. 102.

(...) para la reflexión en cuanto al nuevo modo de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la *praxis* histórica es, de este modo, una teología liberadora, teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad (...). Teología que no se limita a pensar el mundo, sino que procura situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado (...), en la lucha contra la explotación de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraterna (...)³²

C. Una teoría filosófica para la liberación

Antes de retomar la discusión sobre una propuesta filosófica para la liberación en el contexto de América Latina, cabe recordar que los orígenes de la reflexión sobre la historia de las ideas filosóficas adquirieron impulso con los trabajos de Leopoldo Zea, en las décadas de 1950 y 1960. Se trataba de elaborar un pensamiento auténtico, capaz de esclarecer y transformar la realidad concreta latinoamericana. Esa propuesta, que comienza como una "filosofía de lo americano" y que avanza en dos direcciones complementarias, representadas ora por una filosofía del Tercer Mundo, ora por una filosofía de la liberación, prioriza al ser humano en la figura del latinoamericano.³³

El debate sobre las posibilidades de una filosofía a partir de América Latina engendró posiciones que polemizaron el universalismo y el regionalismo de un filosofar particular y específico sobre dicha realidad histórica y sociopolítica. Los adeptos al universalismo consideraban que la principal dificultad de la filosofía latinoamericana estaba en la imposibilidad de que tal reflexión fuera autónoma. Toda filosofía reproduciría el pensar construido en Europa. No habría, así, una formulación propia, independiente y consecuentemente original.³⁴ Ya los teóricos que reconocían un filosofar original de la historicidad latinoamericana contraponían que cualquier reflexión, con pretensión de universalidad, sólo podría ser hecha "(...) a partir

³² GUTIÉRREZ, Gustavo, *Teologia da libertação*, 3a. ed., Petrópolis, Vozes, 1976. p. 27.

³³ Cfr. QUESADA, Francisco Miró, "La filosofía de lo americano: treinta años después", en ZEA, Leopoldo (comp.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, vol. III, 1993, pp. 31-40.

³⁴ Cfr. CESAR, Constança Marcondes, "Filosofia na América Latina: polémicas", en *Reflexão*, Pucamp, núm. 30, sep/dic 1984, p. 51.

de un determinado contexto circunstancial que de algún modo lo (...) condicionaría".³⁵

De cualquier modo, las contribuciones pioneras sobre un pensamiento filosófico latinoamericano, capaz de conciliar la historicidad nacional con la tradición universalista, de superar las formas de alienación y afirmarse como concepción reflexiva auténtica, permitió que autores, como Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy, Arturo A. Roig y Rodolfo Kusch, prepararan y desencadenaran el advenimiento de filosofías de cuño libertario.

Según las sistematizaciones ya hechas por pensadores, como Enrique Dussel, Horacio Cerutti, Pablo Guadarrama y Euclides Mance,³⁶ se puede establecer la secuencia de la trayectoria de las filosofías de la liberación en las siguientes fases: emergencia, expansión y reordenamiento. La etapa del surgimiento de la filosofía de la liberación abarca el periodo de las décadas de 1960 y 1970, destacándose la polémica entre el mexicano Leopoldo Zea y el peruano Augusto Salazar Bondy,³⁷ así como el surgimiento de un pequeño grupo de filósofos de la liberación que se opusieron a las condiciones sociopolíticas vividas en Argentina (1971-1972). Luego, en el segundo periodo (décadas de 1970 y 1980), el exilio de los teóricos argentinos, la controversia entre Enrique Dussel y Horacio Cerutti, y la sistematización y difusión internacional del movimiento.³⁸ Por fin, el momento actual (final de los años 1980 y década de 1990), caracterizado por el Diálogo Norte-Sur y por la búsqueda de una filosofía intercultural.³⁹

³⁵ MANCE, Euclides A., "Uma introdução conceitual às filosofias de libertação", p. 34.

³⁶ Cfr. DUSSEL, Enrique, "Desafios atuais da filosofia da libertação", en ZIMMERMANN, Roque, *América Latina o não-ser: uma abordagem filosófica a partir de Enrique Dussel (1962-1976)*, Petrópolis, Vozes, 1987, pp. 218-220; CERUTTI GULDBERG, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983; GUADARRAMA, Pablo (org.), "La filosofía latinoamericana de la liberación", en *La filosofía en América Latina*, Bogotá, Ed. El Búho, 1993, pp. 314-315; MANCE, Euclides, *Uma introdução conceitual às filosofias de libertação*, pp. 38-39.

³⁷ De esta polémica resultaron los siguientes trabajos: SALAZAR BONDY, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, 8a. ed., México, Siglo XXI, 1982; ZEA, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1975.

³⁸ SCHUTTE, Ofelia, "Orígenes y tendencias de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano", *Prometeo*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Guadalajara/CCYDEL, núm. 8, enero/abril 1987, p. 21.

³⁹ Ver: FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Questões de método para uma filosofia intercultural a partir da Ibero-América*, Sao Leopoldo, Unisinos, 1994; del mismo autor, *Problemas atuais da filosofia na Hispano-América*, Sao Leopoldo, Unisinos, 1993.

La interpretación de la filosofía de la liberación que terminó siendo la más conocida en diversos países de América Latina fue la versión atribuida a Enrique Dussel. En su obra *Filosofía de la liberación*, escrita en el exilio, Dussel propone no sólo una crítica a la sociedad presente que niega las condiciones de vida digna al hombre como ser-en-el-mundo, sino una ruptura radical con toda la metafísica tradicional vinculada al pensamiento europeo. La edificación de una nueva ontología y de una filosofía centrada ya no en la cultura de la dominación son inspiradas, como recuerda Constança M. Cesar, en la realidad cotidiana de América Latina. Así,

(...) existe una comprensión práctica del mundo, que sirve de punto de partida para el filosofar. Ser es ser-con el otro, es ser nosotros. (...). El mundo humano es el mundo del cara-a-cara, el mundo del tú, que se revela a través de la palabra, de la vida dialógica. Pero el ser-con es siempre amenazado: el Otro puede ser negado como exterioridad y barbarie. (...). Al negar el otro, al recusar reconocerlo como distinto y amable, reconozco mi mundo como el único posible (...). Es preciso, por eso, pensar la cuestión del otro como problema metafísico, hacer la metafísica del oprimido, la metafísica del amor y del servicio: el servicio de la liberación.⁴⁰

En efecto, la filosofía que deberá ser proyectada en su sentido liberador, no puede ser, como advierte Salazar Bondy,

(...) una variante de ninguna de las confecciones del mundo que correspondan al centro de poder actual (...) es preciso, pues, forjar un pensamiento que, por estar arraigado en la realidad histórico-social de nuestras comunidades, traduzca sus necesidades y objetivos, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición histórica.⁴¹

D. Una teoría pedagógica para la liberación

La propuesta de la pedagogía dirigida hacia la liberación está vinculada a la nueva epistemología que rompe con la educación tradicional, elitista y formal. Se trata de pensar la educación bajo la perspec-

⁴⁰ CESAR, Constança Marcondes, *Filosofia na América Latina: polémicas*, pp. 57-58.

⁴¹ SALAZAR BONDY, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, p. 121. Ver también: WOLKMER, Antonio C., *Ideologia, estado e direito*, p. 197.

tiva comunitaria, popular y antipositivista; un paradigma educacional identificado con las necesidades reales de la vida humana, con la concientización capaz de enfrentar los problemas de los agentes sociales y con el compromiso por los cambios y por la emancipación cultural de un mundo carente.

En realidad, se trata de una educación popular producida y en función de los diferentes sectores marginados por la cultura de dominación. Es la educación liberadora que rompe con la estructura escolar autoritaria, ineficiente y domesticadora, responsable por la reproducción de la injusticia de la sociedad y por la formación de padrones alienantes.⁴²

Teniendo en cuenta la educación popular que proyecta la concepción concientizadora y reestructuradora de la realidad social, es que se alcanza una pedagogía de la liberación.⁴³

En ese camino de edificar la propuesta de educación liberadora, teniendo en cuenta las sociedades periféricas de América Latina, se buscará subsidios en las formulaciones de Paulo Freire.⁴⁴ Sus propuestas se asientan en la estrategia por una "pedagogía del oprimido", o sea, la educación auténtica como proceso de concientización, *praxis* de liberación y consideración crítico-dialógica.⁴⁵

Para Paulo Freire, el reconocimiento de la opresión, de la injusticia y de la deshumanización de las sociedades latinoamericanas constituye el primer momento concreto de comprensión y de ruptura con esta realidad histórico-cultural. Se crean las condiciones para una opción radical de lucha y transformación de las sociedades mediante una práctica de educación.⁴⁶

⁴² Cfr. STEIN, Suzana Alborno, *Por uma educação libertadora*, 2a. ed., Petrópolis, Vozes, 1977, pp. 25-33.

⁴³ SANTIAGO, Gabriel L., *op. cit.*, pp. 67-75.

⁴⁴ Ver: GADOTTI, Moacir, *Pensamento pedagógico brasileiro*, Sao Paulo, Ática, 1987, pp. 26-38; DANKE, Ilda Righi, *O processo de conhecimento na pedagogia da libertação. As idéias de Freire, Fiori e Dussel*, Petrópolis, Vozes, s/d.

⁴⁵ Parte de estas reflexiones sobre Paulo Freire fueron extraídas del artículo: WOLKMER, Antonio C., "Matrizes teóricas para se repensar uma crítica no direito", en *Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos, ITE/Faculdade de Direito de Bauru-SP*, núm. 25, abr/jul 1999, pp. 95-104.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 97. Ver también: FREIRE, Paulo, *Pedagogia do oprimido*, 6a. ed., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978, pp. 29-30; del mismo autor, *Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*, 3a. ed., Sao Paulo, Moraes, 1980, p. 52.

El cambio de la realidad presente y la restauración de la dignidad histórica de los hombres serán instrumentadas por una “pedagogía del oprimido”, forjada “con él y no para él”. Según Paulo Freire, el oprimido “es un ser que no existe por sí mismo, él solamente existe en su opresor. Sin embargo, nada puede ser hecho si el oprimido no percibe la realidad de la opresión”.⁴⁷ Se hace imperiosa, para Paulo Freire, una pedagogía que, partiendo de la opresión, torne esta situación “objeto de reflexión de los oprimidos, de la que resultará su compromiso necesario en la lucha por su liberación (...)”.⁴⁸ Frente al problema de la “conciencia oprimida y de la conciencia opresora”, surge el hombre nuevo que no será opresor, ni “más oprimido, sino hombre liberándose”.⁴⁹

Sobre el sentido de la *praxis* liberadora en la obra de Paulo Freire, Peluso señala que “es condición del ser humano ser libre para dar a la realidad una dimensión histórica y de valor. (...) En el proceso de concientización el ser humano se hace libre, humaniza al mundo”.⁵⁰ Parece claro que la concepción de libertad en Paulo Freire está distanciada de formulaciones formales y abstractas del liberalismo individualista burgués,⁵¹ así como su noción de liberación es encarada como una lucha permanente contra las diversas formas de dominación.

Una de las principales cualidades de Freire, en las palabras de Ilda Danke, “consiste en reconocer al pueblo, al trabajador, al oprimido como sujeto del conocimiento. Un conocimiento que trae, por eso mismo, la marca de la historicidad. La iniciativa en la construcción de ese nuevo conocimiento y de esa nueva educación cabe al oprimido, constituyéndose, consecuentemente, en una ‘pedagogía del oprimido’”.⁵²

En suma, la propuesta pedagógica de Paulo Freire se revela como un fuerte instrumento de cuño revolucionario que actúa íntima y permanentemente en el sentido de los cambios y de las transformacio-

⁴⁷ PELUSO, Luis A., *O projeto da modernidade no Brasil*, Campinas, Papyrus, 1984, pp. 46-47.

⁴⁸ FREIRE, Paulo, *Pedagogia do oprimido*, pp. 35 y 39.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 46.

⁵⁰ PELUSO, Luis A., *op. cit.*, p. 39.

⁵¹ Cfr. WEFFORT, Francisco C., en FREIRE, Paulo, *Educação como prática da liberdade*, 22a. ed., Río de Janeiro, Paz e Terra, 1966, pp. 14-15.

⁵² DANKE, Ilda R., *op. cit.*, p. 14.

nes de la sociedad. Se trata de una propuesta metodológica que privilegia el diálogo, la participación, la formación de una conciencia crítica⁵³ del mundo y una nueva relación entre los hombres. De ese modo, la educación es un proceso permanentemente “expuesto por la *praxis*”, revelándose concientizante, crítica y creativa.⁵⁴

E. Una teoría geográfica, sociológica y antropológica para la liberación

La lucha en América Latina contra las diversas modalidades de dependencia y por la liberación del hombre, viene dándose en el interior de las ciencias humanas, representado por el esfuerzo, entre tantos, de investigadores de geografía (Milton Santos), sociología (Ignacio Sotello, Florestan Fernandes, Orlando Fals Borda) y antropología (Darcy Ribeiro, Alberto Vivar Flores).

Cabe recordar, primeramente, que la geografía crítica aboga por la humanización del espacio y la transformación de la realidad territorial. Se trata de usar políticamente el procedimiento científico al servicio de “(...) una geografía militante, que luche por una sociedad más justa. (...) un análisis geográfico como instrumento de liberación del hombre”.⁵⁵ Es en esa perspectiva de privilegiar el lugar geográfico que se puede registrar la contribución de Milton Santos. Reconociendo la necesaria obligatoriedad de la relación entre tiempo y espacio, Santos propone “(...) una geografía crítica que aprehenda ese espacio como categoría y como análisis concreto. La ausencia del espacio en los estudios de geografía fue el foco de la crítica del autor”.⁵⁶ Y como señala Rosa S. Alba, Milton Santos supo examinar con profundidad la crisis de la geografía tradicional y defender las condicionantes de su transposición. Ciertamente, fue el cientista social que pensó profundamente “la epistemología de la geografía, elaborando y reelaborando nuevos conceptos y categorías capaces de

⁵³ PELUSO, Luis A., *op. cit.*, p. 44.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 59-60; FREIRE, Paulo, *Conscientização*, p. 81; del mismo autor, *Pedagogia do oprimido*, pp. 211-217.

⁵⁵ Robert MORAES, A. C. apud VIVAR FLORES, Alberto, *Antropologia da libertação latino americana*, Sao Paulo, Paulinas, 1991, p. 45.

⁵⁶ ALBA, Rosa Salet, “O pensamento de Milton Santos: o filósofo da geografia”, en *Revista Grifos*, Chapecó, Argos, 2001, p. 160.

comprender el mundo actual, contribuyendo, así, con la renovación de la geografía".⁵⁷ Por lo tanto, la obra de Milton Santos, al introducir nuevos recortes para la reconstrucción dialéctica del espacio y del territorio, de los diferentes niveles de los circuitos en las verticalidades y horizontalidades y de las producciones globales y locales, posibilita los nuevos lugares de la resistencia, de la solidaridad y de la emancipación para la espacialidad de una nueva ciudadanía.⁵⁸

El atraso económico, la inestabilidad política y la incapacidad de encontrar soluciones para los problemas sociales impulsan a pensar en una "ciencia social crítica". No se trata de pensar una sociología científica, fundada en presupuestos importados, que inviabiliza tratar de forma real las necesidades de los países subdesarrollados. Así, cabe pautar una teoría sociológica de los cambios estructurales, una propuesta crítica que pase a alterar, radicalmente, la "situación que se repudia (...)", debiendo ser, antes que nada, "una sociología del desarrollo de América Latina".⁵⁹ Es la opción por una producción nacida de las propias realidades específicas nacionales, sin tomar como fuente original y exclusiva las matrices o criterios de la teoría social extranjera. La propuesta central es la defensa de una teoría sociológica auténtica y militante al servicio de la emancipación de la propia realidad nacional.⁶⁰ Estas referencias suponen aún, como considera Orlando Fals Borda, una "teoría de la subversión" moral y política que, rompiendo con la metodología positivista y con las técnicas "objetivistas" de investigación (defensa de la integración y del equilibrio social), y empleando una "investigación-acción-participativa", es capaz de vincular el conocimiento con la acción y la teoría con la práctica, así como reconocer y poner en práctica la "sabiduría popu-

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ Sobre este aspecto, consultar: SANTOS, Milton, *O espaço do cidadão*, Sao Paulo, Nobel, 1987, pp. 111 y sigs.; SANTOS, Milton, *Por uma outra globalização: do pensamento único à conscientização universal*, 3a. ed., Río de Janeiro, Record, 2000, pp. 105-113; SANTOS, Milton, "O retorno do território", en SANTOS, M.; SOUZA, Maria Adélia A. de; SILVEIRA, Maria Laura (orgs.), *Território, globalização e fragmentação*, Sao Paulo, Hucitec, 1994, pp. 15-20.

⁵⁹ SOTELO, Ignácio, *Sociologia da América Latina*, Río de Janeiro, Pallas, 1975, pp. 16, 19-20.

⁶⁰ RAMOS, Guerreiro, *Introdução crítica e sociologia brasileira*, Río de Janeiro, Andes, 1957, pp. 26, 210-211.

lar" y la "cultura del pueblo", se trate tanto de comunidades indígenas, negras, obreras y campesinas.⁶¹

También, en esa perspectiva de opción por el pueblo, fundamentalmente en la fe y en la confianza de la capacidad de los sectores populares de América Latina, representada por el indio, el mestizo y el negro, es que se encuadra la contribución de la antropología latinoamericana. En efecto, se puede pensar en una antropología a partir del hombre americano teniendo en cuenta las reflexiones de Rodolfo Kusch (antropología de la sabiduría popular), de Darcy Ribeiro (antropología dialéctica) y de Alberto Vivar Flores (antropología de la liberación). En sus escritos filosóficos y antropológicos, Rodolfo Kusch "centra su atención en la búsqueda de un pensamiento propio del hombre americano, tomando como punto de partida el pensamiento indígena y popular".⁶² La preocupación de Kusch es revelar un sujeto popular proveniente de la cultura americana y no europea, por lo tanto "(...) ir a las entrañas de la América indígena para desentrañar la luz de su visión del mundo e iluminar, con ella, al americano, en su totalidad. En otras palabras, la cultura del mero estar de la América primitiva lleva en sí una profunda sabiduría que, como saber vital, puede facilitarnos el sentido íntimo de América, justamente como un camino de redención y salvación".⁶³ De las consideraciones sobre la sabiduría popular de Rodolfo Kusch pasamos a la antropología dialéctica de Darcy Ribeiro que, también, tiene "(...) en común una actitud de franca participación en la vida social. En este sentido, procura ser una ciencia comprometida con el destino humano (...)", colocándose "al servicio de los pueblos que está dirigido".⁶⁴ Ya no como una antropología marcada por un cientificismo que perpetúa el orden social vigente, sino revelada como el propio instrumen-

⁶¹ FALS BORDA, Orlando, *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla por la praxis*, 7a. ed., Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1989, pp. 9, 13, 27, 33 y 87. Consultar también, del mismo autor, *Conocimiento y poder popular. Lecciones con campesinos de Nicaragua, México e Colombia*, México, Siglo XXI, s/d.

⁶² GUADARRAMA, Pablo, *La filosofía latinoamericana de la liberación*, pp. 318-319.

⁶³ FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Problemas atuais da filosofia na hispano-américa*, pp. 88-89. Observar también: MAREQUE, Enrique, "Líneas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch (1922-1979)", en SCANNONE, Juan Carlos (ed.), *Sabiduría popular, símbolo y filosofía*, Buenos Aires, Ed. Guadalupe, s/d., pp. 91-110.

⁶⁴ RIBEIRO, Darcy, *Os brasileiros*, 1. Teoria do Brasil. 6a. ed., Petrópolis, Vozes, 1981, pp. 20-21.

tal crítico, capaz de examinar el proceso de formación civilizatorio y los problemas de subdesarrollo de los pueblos latinoamericanos, así como el mecanismo adecuado para analizar las estructuras de poder condicionantes y las posibilidades de desarrollo autónomo de las sociedades presentes en América Latina.⁶⁵ Subsiste, por lo tanto, el esfuerzo por una antropología comprometida con “la praxis por la liberación del hombre latinoamericano, hasta ahora considerado ‘no-hombre’ por los centros de poder”, una ciencia que contribuya para salir de la opresión y para erradicar el sufrimiento humano.⁶⁶

F. Una teoría política para la liberación

El intento humano multidimensional (social, económico, filosófico, cultural) no estaría completo sin las reflexiones acerca de un pensamiento político que, oponiéndose a las diversas formas históricas de colonización y servilismo, sea capaz de contribuir para la afirmación de la identidad y la solidaridad latinoamericana. Ese oficio de revelar la conciencia de nuestra especificidad, y apuntar la dirección política rumbo a nuestra unidad auténtica, ocupó la trayectoria de innumerables y destacados intelectuales activistas como, entre tantos, el cubano José Martí, en el siglo XIX, y el peruano José Carlos Mariátegui, en el siglo XX.

Patrono de la independencia de las Antillas y, particularmente, de Cuba, José Martí (1853-1895) defiende la unidad de la familia americana en la lucha contra la dominación y a favor de la liberación. En su célebre estudio *Nuestra América* manifiesta que los pueblos de América deben superar las divisiones internas y superar el colonialismo cultural que ha engendrado siempre la imitación servil de los modelos culturales europeos y norteamericanos.⁶⁷ Martí no ignora, como recuerda Roberto Fernández Retamar, las grandes realizaciones de los países metropolitanos, tampoco sus limitaciones y explo-

⁶⁵ RIBEIRO, Darcy, *América Latina: a pátria grande*, Río de Janeiro, Guanabara, 1986, pp. 107 y sigs.

⁶⁶ VIVAR FLORES, Alberto, *Antropologia da libertação latino-americana*, pp. 7-9 y 146.

⁶⁷ Cfr. GONZÁLEZ, Ignacio Delgado, “La realidad americana en el pensamiento de José Martí: Nuestra América”, en SORIANO, Antonio Heredia (coord.), *Mundo hispánico-Nuevo mundo*, Visión Filosófica, Salamanca, Ed. Universidad Salamanca, s/d. pp. 257-263.

taciones; por eso la urgencia de crear un país nuevo, pensado a partir de su propia realidad, o sea, de una América mestiza, “donde se mezclan descendientes europeos, indios y africanos”.⁶⁸ Al enfatizar lo genuino y lo autóctono de “nuestra América”, José Martí en su fervor americanista y en su protesta contra las prácticas políticas exportadas de Europa señala que el

(...) buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobiernan el alemán y el francés, pero sí aquel que conoce de qué elementos está constituido su país, y cómo puede guiarlos [las prácticas políticas] conjuntamente para llegar, por métodos e instituciones nacidas del propio país. (...). El gobierno debe nacer del país. El espíritu del gobierno debe ser el del país. (...). El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país. Es por eso que el libro importado fue vencido, en América, por el hombre natural. Los hombres naturales vencieron a los letrados artificiales. El mestizo autóctono venció al criollo exótico.⁶⁹

Las afirmaciones políticas de esa personalidad que, sin dejar de ser un revolucionario democrático, mezcló originalidad, romanticismo, idealismo y nacionalismo pautó siempre por descubrir, defender y recorrer el camino propio de una América Latina criolla, confluencia solidaria de todas las razas.⁷⁰ La propuesta de una civilización mestiza latinoamericana, constituida por la identidad y originalidad del pueblo nativo emancipado, está proclamada, por lo tanto, con las palabras de Delgado González, en las tesis martinianas presentes en su conocido ensayo “Nuestra América”:

- a) “Las viejas leyes europeas no tienen validez para los nuevos pueblos de América”.
- b) “El nuevo hombre americano amarrado a sus raíces naturales no rechaza la auténtica civilización, siempre que ésta sea respetuosa”⁷¹ con la cultura autóctona periférica.

⁶⁸ RETAMAR, Roberto Fernández, “Introdução a José Martí”, en MARTÍ, José, *Nossa América. Antologia*, Sao Paulo, Hucitec/Associação Cultural José Martí, 1983, p. 39.

⁶⁹ MARTÍ, José, *Nossa América. Antologia*, pp. 195-197.

⁷⁰ Ver: MALDONADO-DENIS, Manuel, “Martí y Fanon”, en ZEA, Leopoldo (comp.), *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México, FCE, vol. 1, 1993, pp. 415-426.

⁷¹ GONZÁLEZ, Ignacio Delgado, *op. cit.*, pp. 265-267.

c) Así, brota una nueva cultura en el interior del alma del propio pueblo latinoamericano y en el orgullo de integrar “nuestras repúblicas dolorosas de América, levantadas entre las masas mudas de indios (...) y los brazos ensangrentados de una centena de apóstoles”.⁷² Se trata de una de las más fuertes contribuciones del ideario martiniano, el reconocimiento y la confianza de la originalidad de las tierras de “nuestra América”, de esas naciones que, a diferencia de la contraposición de Domingo Sarmiento, “no hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza. (...) Conocer el país, y gobernarlo conforme el conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías. La universidad europea debe dar lugar a la universidad americana. La historia de América, de los incas para acá, debe ser enseñada minuciosamente, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra”.⁷³

En suma, esta nueva América de José Martí se afirma en la unidad, en la independencia y en la autonomía cultural, marcada profundamente por un pensamiento particular y auténtico, resultante de la síntesis de lo primitivo y de las civilizaciones purificadas.

Además de José Martí, otra figura destacada en el ámbito de las ideas políticas y, posiblemente, uno de los mayores intelectuales latinoamericanos del siglo XX, el peruano José Carlos Mariátegui (1895-1930) fue, también, el primer y el más importante pensador marxista producido en América Latina. En sus diversos escritos filosóficos y sociopolíticos, entre los cuales sus *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Mariátegui desarrolló un modelo de pensamiento latinoamericano original, fundado en parámetros delineados por el socialismo y con sus raíces en las antiguas civilizaciones precolombinas.⁷⁴ Su crítica ilustrativa de la realidad sociopolítica de América Latina y los problemas de la estructura agraria de Perú lo llevaron a trabajar en un proyecto de transformación radical

⁷² MARTÍ, José, *op. cit.*, p. 195.

⁷³ *Ibidem*, p. 197.

⁷⁴ Cfr. SANTIAGO, Gabriel L., *op. cit.*, p. 118; BELLOTTO, Manoel L.; CORRÊA, Anna Maria M. (orgs.), *José Carlos Mariátegui: política*, Sao Paulo, Ática, 1982, pp. 30-31.

de la sociedad de su época, viabilizando, como alternativa histórica, un socialismo indo-americano referido a las relaciones de producción nacionales y a la recuperación de la tradición de cooperación y solidaridad de las comunidades incaicas.⁷⁵

El problema y la defensa indígena constituyeron una de las preocupaciones políticas centrales de Mariátegui. En ese contexto, su admiración por el pasado andino queda de manifiesto cuando reconoce que “no es la civilización, no es el alfabeto del blanco, lo que ennaltece el alma del indio. Es el mito, es la idea de la revolución socialista. La esperanza indígena es totalmente revolucionaria. El mito, la idea en sí misma, son agentes decisivos del despertar de otros viejos pueblos (...), ha de ser el pueblo inca, que construyó el más desarrollado y armónico sistema comunista (...). El socialismo les enseñó a colocar el problema indígena en nuevos términos. Dejamos de considerarlo abstractamente como problema social, económico y político”.⁷⁶

Ciertamente, Mariátegui retoma el “comunismo agrario” inca para crear un programa de desarrollo socialista en que el “indio se puede expresar y realizar como indio”.⁷⁷ Se trata de la especificidad de un socialismo capaz de convertirse en símbolo de la autonomía indígena. Es el pasaje histórico de la Indo-América, para un modelo político como exigencia de autonomía propia y concreta. Eso explica la idea medular de Mariátegui: “La solución del problema del indio tiene que ser una solución social. Son los indios quienes deben realizarla”.⁷⁸

Además de integrar el indigenismo al socialismo, Mariátegui proclama, en la implementación de la revolución socialista, la solución concreta de la cuestión nacional, pues la constitución de la nación latinoamericana pasa por la liberación social y económica.⁷⁹ Así, la

⁷⁵ Cfr. FARNET-BETANCOURT, Raúl, *O marxismo na América Latina*, Sao Leopoldo, Unisinos, 1995, pp. 120-135; MELIS, Antonio, “Mariátegui, primer marxista de América”, en ZEA, Leopoldo (comp.), *op. cit.*, pp. 457-483, vol. 3.

⁷⁶ MARIÁTEGUI, José Carlos, *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*, Sao Paulo, Alfa-Omega, 1975, pp. 21-22. Verificar, igualmente, textos escogidos de Mariátegui en LÖWY, Michael, *O marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais*, Sao Paulo, Perseu Abramo, 1999, pp. 102-119.

⁷⁷ FARNET-BETANCOURT, Raúl, *O marxismo na América Latina*, p. 126.

⁷⁸ MARIÁTEGUI, José Carlos, *op. cit.*, p. 31.

⁷⁹ Cfr. FARNET-BETANCOURT, Raúl, p. 131.

naturaleza de ese socialismo, construido a partir del colectivismo autóctono, es expresada de manera incisiva por Mariátegui: "el pensamiento revolucionario, es inclusive el reformista, ya no puede ser liberal, sino socialista. El socialismo no apareció por casualidad, imitación o moda en nuestra historia, como imaginaban algunos espíritus superficiales, sino como una fatalidad histórica. (...) No es posible ser realmente nacionalista y revolucionario sin ser socialista".⁸⁰ En otro pasaje, en la conmemoración del aniversario de la *Revista Cultural Amauta*, la cual dirigió y utilizó como instrumento de su acción política, Mariátegui renueva su ideario al proclamar que "el socialismo no es, ciertamente, una doctrina indo-americana. Como ninguna doctrina, ningún sistema contemporáneo lo es ni lo puede ser. El socialismo, aunque haya nacido en Europa, como el capitalismo, no es, tampoco, específico ni particularmente europeo. Es un movimiento mundial, del cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental. (...). El socialismo está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la inca. No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América su calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida, con nuestra propia realidad, en nuestra propia lengua, al socialismo indo-americano".⁸¹

Por último, cabe observar que estos dos grandes, gigantes políticos de América Latina, José Martí y José Carlos Mariátegui, aunque, viviendo en momentos distintos pero unidos por el año de 1895 (muerte de Martí y nacimiento de Mariátegui), influyeron en las generaciones posteriores en pro de la lucha por una sociedad latinoamericana más auténtica, justa e independiente. Tanto Martí como Mariátegui se opusieron a la política excluyente del elitismo local, a la histórica expropiación colonialista (Europa y Estados Unidos) y a las diversas prácticas tradicionales de dependencia cultural. Ambos fueron intelectuales revolucionarios y militantes que supieron responder a los "imperativos de autenticidad y de compromiso radical"⁸² con la cau-

⁸⁰ MARIÁTEGUI, José Carlos, "Prólogo a tempestade nos Andes", en LÖWY, Michael, *op. cit.*, p. 106.

⁸¹ MARIÁTEGUI, José Carlos, "Aniversário e balanço", en BELLOTTO, Manoel L.; CORRÊA, Anna, *op. cit.*, p. 93.

⁸² MALDONADO-DENIS, Manuel, *op. cit.*, p. 425.

sa de las necesidades históricas de liberación de los pueblos latinoamericanos.

IV. UN PENSAMIENTO CRÍTICO A PARTIR DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

Una vez delineados la naturaleza y los múltiples subsidios teóricos de modelos de liberación, se avanza para discutir las posibilidades de un pensamiento crítico, capaz de expresar y sustentar la práctica política y jurídica en la perspectiva de América Latina.

Antes que nada, se explican las nociones de qué es "crítica" y de qué es "pensamiento latinoamericano", sus especificidades, aproximaciones e interacciones.

Para comenzar, es necesario señalar los diversos sentidos que se desprenden de la "crítica", formulación que no deja de ser ambigua y amplia, pues representa innumerables significados, siendo interpretada y utilizada de formas diversas en el espacio y en el tiempo. Por otra parte, la "crítica" surge como elaboración instrumental dinámica que traspasa los límites naturales de las teorías tradicionales, no ateniéndose apenas a describir lo que está establecido o a contemplar, equidistantemente, los fenómenos sociales y reales.⁸³ Se reconoce, aún, que la "crítica" puede revelar

(...) aquel conocimiento que no es dogmático, ni permanente, sino que existe en un continuo proceso de hacerse a sí mismo. Y, siguiendo la posición de que no existe conocimiento sin praxis, el conocimiento "crítico" sería aquel relacionado con cierto tipo de acción que resulta de la transformación de la realidad. Una teoría "crítica" solamente puede tener como resultado la liberación del ser humano, pues no existe transformación de la realidad sin la liberación del ser humano.⁸⁴

Como proceso histórico identificado a lo utópico, a lo radical y a lo desmitificador, la "crítica" asume la "función de abrir alternativas de

⁸³ Cfr. WOLKMER, Antonio Carlos, "Matrizes teóricas para se repensar uma crítica no direito", en *Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos*, BAURU, Ité, núm. 25, abr/jul 1999, p. 102.

⁸⁴ FREIRE, Paulo, en WOLKMER, Antonio Carlos, *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, 4a. ed., Sao Paulo, Saraiva, 2002, pp. 3-4.

acción y margen de posibilidades que se proyectan sobre las continuidades históricas".⁸⁵ Una posición "crítica" ha de ser vista, por lo tanto, no sólo como una evaluación crítica "de nuestra condición presente, sino crítica al trabajar en la dirección de una nueva existencia (...)".⁸⁶

Teniendo en cuenta la crítica como instrumento de ruptura y de liberación, la cuestión que se plantea a continuación es cómo viabilizarla en la inserción de un pensamiento marcado por la identidad latinoamericana. Aunque engendrado históricamente por discontinuidades y flujos deterministas alienígenas, se puede creer en la existencia de un pensamiento latinoamericano. Seguramente, como señala Gabriel L. Santiago, "tomar como punto de partida la necesidad de un pensamiento propio" latinoamericano,

es afirmar una ideología regionalista que se construye sobre una visión particular, necesidad primaria para tornarse universalista. Es la dependencia latinoamericana que impide que ese pensamiento no logre liberarse de sus dos aspectos característicos: su servilismo en relación a los grandes centros mundiales o su oposición militante a lo que se produce allá afuera, en la ilusión de construir por oposición algo original.⁸⁷

En realidad, el pensamiento latinoamericano contenido, explícita o implícitamente, en la producción cultural de sus autores refuerza la premisa de que lo importante "(...) no es intentar afirmar tal pensamiento como verdad o como aquel más adecuado a la región, sino, por el contrario (...)",⁸⁸ es aquella manifestación apta para instrumentar la fuerza de su crítica en el sentido de contribuir a la desconstrucción de las viejas prácticas del saber y del poder dominantes.

En efecto, la edificación de un pensamiento crítico latinoamericano no implica la total negación o ruptura radical con otras formas de conocimiento heredadas del iluminismo y producidas por la modernidad europea, sino un proceso dialéctico de asimilación, transposición y reinención. Se trata de ir efectivizando como dice Salazar Bondy, una práctica cultural crítica en que la realidad histórica irá construyéndose, es un trabajo de recreación en la dirección emer-

⁸⁵ HABERMAS, Jürgen, en SANTIAGO, Gabriel L., *op. cit.*, p. 44.

⁸⁶ QUINNEY, Richard, en WOLKMER, Antonio Carlos, *Ideologia, Estado e Direito*, p. 5.

⁸⁷ SANTIAGO, Gabriel L., *op. cit.*, p. 27.

⁸⁸ *Idem.*

gente para el nuevo proyecto de emancipación, síntoma genuino y auténtico de un pensamiento crítico orientado políticamente hacia la desalienación y para la liberación.⁸⁹

Como ya se alertó en otro momento,⁹⁰ sobre una teoría en la que el pensamiento de perspectiva crítica opera en la búsqueda de liberar al hombre de su condición de alienado, de su reconciliación con la naturaleza no-represora y con el proceso histórico por él modelado. La "crítica" como saber y práctica de la liberación debe demostrar hasta qué punto los individuos están cosificados y modelados por los determinismos históricos, pero que no siempre están concientes de las ideas inculcadas hegemónicamente, de las opresiones disimuladas y de las falacias ilusorias del mundo objetivo/real. El pensamiento crítico tiene la función de provocar la autoconciencia de los sujetos sociales oprimidos que sufren las injusticias por parte de los sectores dominantes de los grupos privilegiados y de las formas institucionalizadas de poder (local o global). En ese sentido, la "crítica" como dimensión epistemológica e ideológica tiene un papel pedagógico altamente positivo en la medida en que se transforma en un instrumento operante adecuado para el esclarecimiento, la resistencia y la emancipación, llenando al encuentro de los deseos, intereses y necesidades de todos aquellos que sufren cualquier forma de discriminación, explotación y exclusión.

De igual modo, para constituir la cultura ético-filosófica de la alteridad, a través de ciertas categorías emergentes (totalidad, exterioridad, autonomía, emancipación, solidaridad y justicia),⁹¹ un pensamiento crítico en la perspectiva latinoamericana, sea como forma de destrucción de la dominación, sea como instrumento pedagógico de la liberación, implica dos condiciones esenciales:

- a) Se inspira en la "praxis concreta" y en la situación histórica de las estructuras socioeconómicas de América Latina, secularmente expropiadas, dependientes, marginadas y colonizadas.

⁸⁹ SALAZAR BONDY, A., en ZEA, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, p. 526.

⁹⁰ Cfr. WOLKMER, Antonio Carlos, "Matrizes teóricas para se repensar uma crítica no direito", pp. 102-103. También constatar: *Introdução ao pensamento jurídico crítico*, pp. 9-11.

⁹¹ Tales valores emergentes son discutidos en la obra: *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nova cultura no direito*, pp. 261-273 y 337-344.

b) Las categorías teóricas y los procesos de conocimiento se encuentran en las propias culturas teológica, filosófica y socio-política latinoamericanas.⁹² En ese aspecto, cabe incorporar las bases generadoras de un pensamiento periférico autóctono de vanguardia, advenidos tanto de la *Teología* (Gustavo Gutiérrez, Hugo Assmann, Clodovis y Leonardo Boff) y de la *Filosofía* (Enrique D. Dussel, Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Alejandro Serrano Caldeira, Raúl Fonet-Betancourt) como de la *Economía* (Rui Marini, Theotônio dos Santos, Celso Furtado, Franz J. Hinkelammert), de la *Geografía* (Milton Santos), de la *Pedagogía* (Paulo Freire), de la *Sociología* (Fals Borda), de la *Antropología* (Darcy Ribeiro), de la *Política* (Jose Martí, José Carlos Mariátegui) y del *Derecho* (Jesús Antonio de la Torre Rangel, David Sánchez Rubio).

V. PARA UNA FILOSOFÍA CRÍTICA DE LA POLÍTICA Y DEL DERECHO EN AMÉRICA LATINA

Habiendo esbozado la naturaleza, los intentos y las condiciones determinantes de un pensamiento crítico en la perspectiva latinoamericana, hay que examinar, por último, de qué forma esa formulación podrá sustentar una nueva cultura en la política y en el derecho.

Teniendo en cuenta los conceptos de “crítica”, como expresión del conocimiento radical desmitificador, y “liberación”, como transposición de lo instituido opresor y como afirmación de la exterioridad auténtica del otro, pasamos, ahora, a la clara conexión con lo que es política y derecho como instrumentos de saber epistemológico y de práctica operacional. En concreto, el “criterio” original de toda y cualquier filosofía crítica de la política y del derecho será expresar la defensa de los principios básicos de la vida humana digna, y de la libertad y de la justicia.⁹³ Seguramente, el saber crítico de la liberación, ya no deberá ser apenas una “teoría de la libertad” como discurso de denuncia de la opresión y de la dependencia, sino que

⁹² Segmentos de ideas escogidos de: *Pluralismo jurídico. Fundamentos de una nova cultura no direito*, pp. 268-269.

⁹³ Cfr. SÁNCHEZ RUBIO, David, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, pp. 180-183.

deberá contribuir para desarrollar mecanismos concretos de actuación y ejecutar prácticas efectivas de transformación de las estructuras vigentes.

Es en esa perspectiva que una filosofía política crítica, teniendo en cuenta la liberación, asume la responsabilidad de instrumentar la razón de ser y la justificativa de luchar contra lo que Enrique Dussel designa “la no-verdad, la no-validez (deslegitimación), la no-eficacia de la decisión, norma, ley, acción, institución u orden político vigente e injusta desde la perspectiva específica de la víctima”.⁹⁴ De esta manera, la política crítica revela un diagnóstico científico y una praxis transformadora de las patologías de lo instituido y de las diversas formas de la “negatividad material” (miseria, marginalidad, exclusión, negación de la ciudadanía). El punto de partida de la política crítica es la “negatividad material”, factor determinante para que el orden político vigente imposibilite la “reproducción de la vida” y la “participación” legítima y democrática de los “oprimidos del proceso de globalización, de las clases explotadas, de las poblaciones autóctonas excluidas, de los marginados, de los inmigrantes pobres y de tantos otros grupos sociales victimados (...)”.⁹⁵ La política crítica debe comprometerse con los “actores sociales diferenciados y excluidos”, buscar “organizar los movimientos sociales necesarios” y contribuir para edificar “positivamente alternativas a los sistemas político, jurídico, económico, ecológico y educativo vigentes (...)”.⁹⁶ La verdadera filosofía política crítica, que sobrepasa el particularismo crítico posmodernista, pauta en el decir de Dussel, por estrategias crítico-emancipadoras, desencadenando luchas en diferentes “frentes de liberación” (de los excluidos, de los pobres, de las razas discriminadas, de los sexos oprimidos, de los viejos descartados, de los niños explotados, de los pueblos ignorados, de las culturas aniquiladas, de las etnias despreciadas) y afirmando el desarrollo de la vida y de la libertad humanas en su dimensión universal. En suma, la filosofía crítica de la política debe actuar asumiendo la responsabilidad por lo otro y contribuyendo a implementar estructuras políti-

⁹⁴ DUSSEL, Enrique, *Hacia una filosofía política crítica*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 54.

⁹⁵ *Ibidem*, pp. 58-59.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 60.

cas justas y legítimas, mediante “nuevas normas, leyes, acciones, instituciones (...) políticas”.⁹⁷

De igual modo, al discutirse y al proyectarse una nueva filosofía política, no menos relevante es extender la problematización a la cuestión de una juridicidad crítica, bajo la perspectiva latinoamericana.

Es imprescindible también, para cualquier reflexión sobre derecho y justicia, tener como punto de partida el paradigma de la “vida humana”. En la óptica de las premisas orientadoras de la ética de la liberación, Enrique Dussel advierte la necesidad de la vida humana para el desarrollo y la instauración de una realidad social, justa, que pase a restaurar “(...) la dignidad negada a la vida de la víctima, del oprimido o excluido”.⁹⁸ Esta perspectiva de la alteridad que prioriza al ser humano concreto, se manifiesta en la fundamentación crítica de otra juridicidad y en la condición real de emergencia de nuevos derechos esenciales. De ese modo, frente a los grandes paradigmas de la tradición occidental (ser, conocer y comunicación),⁹⁹ Dussel presenta, en la transposición de la totalidad excluyente y en la dimensión, ahora, de la exterioridad liberadora, elementos críticos de una ética centrada en el “Otro”, base para repensar la cuestión de la justicia y de los derechos humanos.

Así, el concepto de liberación, extraído de la ética de la alteridad de Dussel, ha favorecido el surgimiento de un análisis crítico de la juridicidad formalista y opresora por parte de jusfilósofos como Jesús Antonio de la Torre Rangel (México), David Sánchez Rubio (España) y Celso Ludwig (Brasil).

Hay que considerar, como afirma Jesús Antonio de la Torre Rangel, que el derecho tiene su raíz en el ser humano. Sin duda, “es el Otro, desde la exterioridad, quien dará siempre la pauta de una búsqueda histórica de la vigencia real de los derechos humanos, de la justicia y del bien común”.¹⁰⁰ Más específicamente, con las palabras de Torre

⁹⁷ *Ibid.*, p. 64.

⁹⁸ DUSSEL, Enrique, *Ética da libertação. Na idade da globalização e da exclusão*, Petrópolis, Vozes, 2000, p. 93.

⁹⁹ Ver: AZEVEDO, Mônica Louise DE, “Direito humanos e filosofia da libertação”, en *Revista Argumenta*, Jacarezinho, Fundinopi, 2001, pp. 184-185.

¹⁰⁰ TORRE RANGEL, Jesús Antonio DE LA, *Derechos humanos desde el jusnaturalismo histórico analógico*, México, Porrúa/UAA, 2001, p. 100.

Rangel, la juridicidad moderna, por ser alienante, será sobrepasada por un pensamiento crítico-filosófico que tenga en cuenta la

(...) lucha del pueblo por justicia, cuando el otro sea reconocido como otro. El primer momento será reconocer la desigualdad de los desiguales, y a partir de ahí vendrá el reconocimiento pleno no ya del desigual, sino del distinto portador de la justicia en cuanto otro. El derecho perderá su generalidad, su abstracción y su impersonalidad. Es el rastro del otro como clase alienada que provoca la justicia (...). Por esa razón, (...) la búsqueda de la justicia concreta rompe con todo un aparato jurídico que sólo existe para mantener el lucro y el poder.¹⁰¹

En otra juridicidad crítica que parte de los aportes de Dussel y Hinkelammert, Sánchez Rubio muestra igualmente que la liberación se legitima como expresión de la lucha de los excluidos por sus derechos. De hecho, al relacionar liberación con justicia y derechos humanos, el profesor de la Universidad de Sevilla, deja claro que, “(...) hablar de liberación es apostar por determinada concepción de Justicia cuya opción son los pobres y que, en el contexto actual, se manifiesta (...) con las víctimas del sistema social capitalista”.¹⁰² Eso explica la razón del concepto de justicia volverse tan importante en América Latina. Precisando aún más, Sánchez Rubio puntualiza que la justicia reclamada por los colectivos marginados y por los pobres excluidos de sus derechos, se revela como la fuente más auténtica “(...) de toda lucha contra situaciones de explotación. El derecho a la vida y el derecho a la libertad entendida en un sentido tanto individual como colectivo, modelan el espacio mínimo a partir del cual la dignidad humana es desarrollada en los contextos de adversidad, miseria y dominación”.¹⁰³

Por su parte, el jusfilósofo de Curitiba, Celso L. Ludwig, sumándose a la reflexión sobre una juridicidad crítica como filosofía jurídica de la alteridad, corrobora en la proposición dusseliana de que es a partir del concepto epistemológico de exterioridad “(...) que se puede romper el sentido de lo justo totalmente. La justicia, por lo tanto, no es un acto de concesión dentro de la totalidad, sino una exigencia

¹⁰¹ TORRE RANGEL, Jesús Antonio DE LA, *El derecho que nace del pueblo*, Aguascalientes, Cira, 1986, p. 56.

¹⁰² SÁNCHEZ RUBIO, David, *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*, p. 178.

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 157 y 180.

que parte de la exterioridad y que deberá ser evaluada, buscada y construida con base en la realidad histórica concreta, protagonizada por el pobre/oprimido. Así, la exterioridad es fuente axiológica de exigencia de justicia".¹⁰⁴

En efecto, el pensamiento crítico, forjado en la denuncia y en la lucha de los propios oprimidos contra las falsas legitimidades y las falacias opresoras del formalismo legalista de la modernidad, sirve de base para una auténtica y genuina filosofía jurídica de la alteridad. Reconoce Dean F. B. de Almeida que, al contribuir para superar el formalismo juspositivista, la propuesta de la alteridad jurídica latinoamericana "(...) representa una nueva postura práctico-reflexiva (...) rompiendo con la hegemonía del pilar regulación y con el mito de la modernidad norteamericana".¹⁰⁵

En suma, en esas condiciones orientadas por una filosofía jurídica crítico-libertaria, las prácticas de juridicidad se evaden del individualismo sistemático de dominación para transformarse en instrumento democrático-pedagógico de cambio social. Esta filosofía jurídica de la alteridad, incorporando las necesidades fundamentales (libertad, justicia, vida digna y derechos humanos) de los nuevos sujetos, posibilita el verdadero descubrimiento del Otro, un derecho que revela por encima de todo la dignidad del Otro, que lo respeta y lo protege. El derecho orientado hacia la liberación deja de legitimar y asegurar los intereses de los sectores sociales dominantes "(...) para transformarse en el instrumento vivo de humanización de la sociedad latinoamericana (...)".¹⁰⁶

VI. CONSIDERACIONES FINALES

Los conceptos aquí presentados resaltaron la necesidad de buscar y reconocer las fuentes de un pensamiento gestado a partir de la propia

¹⁰⁴ LUDWIG, Celso L., en SILVA FILHO, Jose Carlos MOREIRA DA, *Filosofía jurídica da alteridade*, Curitiba, Juruá, 1998, p. 242. Sobre las relaciones entre la filosofía de la liberación de Enrique Dussel y la filosofía jurídica bajo un enfoque crítico, consultar: LUDWIG, Celso Luiz, *A alternatividade jurídica na perspectiva da libertação: uma leitura a partir da filosofia de Enrique Dussel*, Dissertação de Mestrado, UFPR, 1993.

¹⁰⁵ ALMEIDA, Dean Fabio Bueno DE, *América Latina: filosofia jurídica da alteridade*, Curitiba, 2002, p. 24, mimeo.

¹⁰⁶ ALMEIDA, Dean Fabio Bueno DE, *op. cit.*, p. 25.

realidad histórico-social latinoamericana y que, teniendo en cuenta los principios de la "vida humana" negada, de la "crítica" y de la "liberación", sea capaz de motivar la reinención de la teoría y de la práctica, en el ámbito de la política y del derecho. Se constató que, por un lado, la filosofía política debe contribuir en la producción de un conocimiento que sirva para una praxis transformadora de las patologías de lo instituido y de las diversas formas de "negatividad material" y, por otro lado, que la juridicidad, marcada por la alteridad debe comprometerse con la superación del viejo formalismo juspositivista, y engendrar una legalidad liberadora como legitimación de la exterioridad del Otro, expresión más auténtica de la vida humana justa y emancipadora.

Se trata, por lo tanto, del esfuerzo de liberación y humanización en la redefinición de un nuevo hombre y de un nuevo cuadro societario para América Latina. En este intento de forjar una dimensión nueva y universal de la vida humana con dignidad es que se justifica la construcción teórica de un genuino pensamiento fundado en raíces autóctonas, pues, como recuerda Alejandro Serrano Caldeira,¹⁰⁷ las posibilidades y el significado del pensar latinoamericano no sólo tienen en cuenta la "reabsorción crítica del pensamiento occidental", sino que, sobre todo, al representar la praxis de las sociedades emergentes, explicita conceptos y categorías de un pensamiento nuevo y liberador con identidad propia.

¹⁰⁷ SERRANO CALDEIRA, Alejandro, *Filosofía e crise. Pela filosofia latino-americana*, Petrópolis, Vozes, 1984, pp. 92-93.