

Sofando: La relevancia social de la filosofía en los tiempos de crisis neoliberal

The social relevance of the philosophy in times of neoliberal crisis

José-Manuel Atilés-Osoria (1985, puertorriqueño, Universidad del País Vasco, España)

joseatiles@gmail.com

Resumen

Este artículo desarrolla una reflexión sobre el papel de la filosofía política crítica en el contexto de la crisis económica que ha afectado a los países euro-norte-americanos desde comienzos del siglo XXI. Para ello, propone dos líneas argumentativas: en primer lugar, el artículo cuestiona y problematiza la centralidad de los análisis económicos tanto en las interpretaciones como en las propuestas para solucionar la crisis. Partiendo de un recorrido crítico por los efectos sociopolíticos, jurídicos y epistemológicos de la crisis, se establece que los análisis economicistas invisibilizan la multidimensionalidad de los efectos, retos y cuestionamientos planteados en este periodo. Para confrontar esta perspectiva unidimensional de los análisis economicistas, en segundo lugar, el texto indaga en los proyectos éticos y filosóficos de Benjamin, Dussel y Freire, como ejemplos de pensamiento de alternativas desarrollados en tiempos de crisis anteriores. Desde esta perspectiva crítica, el artículo propone que la relevancia social de la filosofía reside en su capacidad para propiciar el diálogo transcultural, habilitar espacio para el desarrollo de un pensamiento plural de alternativas a la crisis (y al neoliberalismo) y propiciar la consecución de una teoría social que atienda a las aspiraciones sociales. De esta forma, se argumenta que la filosofía política crítica es capaz de producir un nuevo proyecto ético y filosófico socialmente relevante, emancipador y democrático.

Palabras clave: crisis económica, despolitización, diálogos transculturales, filosofía de la liberación, neoliberalismo, teoría crítica.

Recibido: 14-09-2012 → **Aceptado:** 27-12-2012

Cítese así: Atilés-Osoria, J. M. (2013). La relevancia social de la filosofía en los tiempos de crisis neoliberal. *Boletín Científico Sapiens Research*, 3(1), 32-37.

Abstract

This article develops a critical reflection on the role of critical political philosophy in the context of the economic crisis that has been affecting the Euro-North-American countries at the outset of the twenty-first century. It proposes two lines of argumentation: in the first place, it questions and problematizes the central role that economic analysis has played both in interpreting the crisis and in proposing solutions for it. Based on a critical analysis of the sociopolitical, legal, and epistemological effects of the crisis, it is argued that economic analysis has made invisible the multi-dimensional effects, challenges and questions raised in this period. To confront the one-dimensional economic perspectives, the article proposes, in second place, a brief analysis of the ethical and philosophical projects developed by Benjamin, Dussel and Freire, as examples of the alternative thought developed in other periods of crisis. As a result of this critical overview, this article argues that the social relevance of philosophy lies in its ability to promote cross-cultural dialogues,

enable space for the development of alternative thinking to the crisis (and to neoliberalism), and encouraging the development of a social theory that addresses social needs. Thus, it is argued that philosophical thought is capable of producing a new ethical, emancipatory and socially relevant philosophical project.

Key words: critical theory, cross-cultural dialogues, depoliticization, economic crisis, neoliberalism, philosophy of liberation.

Introducción

La crisis económica que afecta a los países euro-norte-americanos desde finales de la primera década del siglo XXI ha traído consigo una serie de retos y problemáticas que no se limitan al ámbito económico sino que sus efectos se ramifican a través de una multiplicidad de instancias fundamentales de la vida sociopolítica contemporánea. Estos efectos pueden ser rastreados a través de ámbitos como lo social, lo político, lo jurídico, los diversos espacios de producción científica y epistemológica y las percepciones sociales de la temporalidad. Además, la complejidad de las manifestaciones de la crisis es ejemplificada a partir de sus efectos sobre la legitimidad de conceptos (democracia, derechos e inclusión social) e instituciones (el estado de bienestar) que definieron la organización política y las aspiraciones sociales de los países europeos desde la posguerra.

Todo ello nos lleva a argumentar que la actual crisis debería ser definida por su carácter multidimensional y no solamente por su dimensión económica. Así como puede ser sugerido que nos encontramos en un periodo histórico que se debate entre las posibilidades, contradicciones e incertidumbres propias de una transición paradigmática de gran envergadura, el tránsito entre las posibilidades y las incertidumbres que caracterizan este periodo de crisis/transición es, a su vez, definido por la inconmensurabilidad existentes entre las aspiraciones sociales y las respuestas teóricas y políticas que pretenden solucionar la crisis. Esta inadecuación teórica ha sido definida por Santos (2011) bajo la argumentación de que «vivimos un tiempo de preguntas fuertes y respuestas débiles».

Ante esta inconmensurabilidad nos corresponde reflexionar sobre el papel que juega la filosofía política crítica en el marco de esta crisis/transición. Esta reflexión implica interrogarnos sobre cuál debe ser la relevancia social de la filosofía en los tiempos de crisis. Para propiciar este diálogo reflexivo, presentaremos dos apartados generales. El primero presenta una mirada crítica a las interpretaciones economicistas y unidimensionales de este periodo de crisis/transición. El segundo discute algunas propuestas filosóficas y teóricas desarrolladas en tiempos de crisis anteriores, como ejemplos de la relevancia social de la filosofía. Para ello se presentan tres propuestas desarrolladas por tradiciones filosóficas

y epistemológicas no-hegemónico-liberales, entre las que se destacan: las propuestas ético-filosófico desarrolladas por Walter Benjamin, la filosofía y la ética de la liberación presentadas por Enrique Dussel y la pedagogía del oprimido/esperanza desarrollada por Paulo Freire. A partir de estos tres posicionamientos se propone que el pensamiento filosófico actual, al igual que en otros periodos de crisis, debe jugar un papel central en los procesos de reinención paradigmática de un pensamiento alternativo que atienda a las aspiraciones, incertidumbres y problemáticas sociales que emergen de esta crisis/transición. En este contexto, este artículo se presenta como un intento por iniciar ese diálogo creativo y democratizador que contribuya a la adecuación de las propuestas teóricas con las aspiraciones sociales.

1. Tiempos de crisis y de transiciones

La crisis económica que afecta a Europa puede ser resumida como una crisis especulativa producto de la «indiscreción y de la falta de controles sobre el capital financiero» y que ha actuado a través de los «hilos débiles» de la eurozona tales como Grecia, Portugal y España. Al menos esta es la crisis visible o la dimensión analítica que ha dominado en este periodo histórico. No obstante, una aproximación al desarrollo de esta crisis no necesariamente tendría que ser realizada en términos economicistas¹. Al contrario, la tarea analítica de la «realidad» socio-histórica, político-jurídica y económica podría realizarse desde los márgenes del pensamiento único neoliberal. La no subordinación analítica a las categorías epistemológicas neoliberales desarrollada por el *norte global*² y por las instituciones «promotoras de la globalización neoliberal»³ nos permitirá comprender la multidimensionalidad de esta crisis.

La apuesta por otras categorías interpretativas da paso a una reflexión más amplia y que contribuye a la comprensión de que las respuestas que provienen de los distintos sectores sociopolíticos, económicos y del *estado* se encuentran en temporalidades y realidades distintas a las aspiraciones ciudadanas. A continuación se ejemplificará, a través de la descripción de los diversos efectos de la crisis, esta fractura social entre los intereses ciudadanos y las propuestas neoliberales para solucionarla.

En primera instancia, o en la dimensión económico-histórica, debemos reconocer que la actual crisis adviene como resultado de la propia estructura interna del capitalismo. El carácter intrínseco y cíclico de las crisis en el capitalismo puede ser ejemplificado a partir de una mirada histórica a lo largo del último siglo y medio de desarrollo capitalista. Esta mirada histórica mostrará que las crisis han sido recurrentes y que han marcado momentos de transiciones históricas de gran relevancia. Algunos ejemplos han sido la crisis de la década de 1930 y la aparición del keynesianismo y el estado de bienestar y, por otra parte, el «Crack económico» en la década de 1980, que propició la emergencia del neoliberalismo (Harvey, 2005).

No obstante, cada crisis posee sus propias condiciones históricas y

materiales que la hacen diferente de las anteriores. Algunos ejemplos de estas condiciones históricas de la crisis actual son: (1) la reconversión del trabajo y del capitalismo en unos predominantemente inmateriales, fundamentados en la «economía del conocimiento» y las finanzas; (2) la intensificación de la interdependencia económica, como resultado de la división global del trabajo; (3) la interconexión global; (4) la extrapolación de la soberanía económica a entidades «intergubernamentales»; (5) la burocratización de los procesos de toma de decisiones económicas y políticas; y (6) la incapacidad de los diversos sectores, progresistas y contra-hegemónicos, para identificar salidas alternativas a la crisis más allá de las versiones economicistas, así como la incapacidad social para imaginar un futuro postcapitalista. Todo ello ha constituido un nuevo panorama sociopolítico y económico para el cual las recetas económico-políticas previamente implementadas, así como las prácticas contingentes, resultan inadecuadas⁴.

En segunda instancia, y centrándonos en la dimensión política, la actual crisis ha trastocado los significados y discursos que fundamentaron la organización socio-jurídico-política del *norte global*. Este proceso de recodificación de los sistemas de valores y presupuestos liberales de la política ha estado caracterizado por dos vías principales: la despolitización de la política y su repolitización a partir de categorías economicistas, y la emergencia de sistemas democráticos de baja intensidad.

Con la crisis actual se han intensificado las prácticas de gobernabilidad neoliberal, fundamentadas en la despolitización de la política y su repolitización en términos economicistas, técnicos y jurídicos. Brown (2006: 15) apunta que la despolitización implica «la extracción de los fenómenos políticos de su contexto histórico de emergencia y el no reconocimiento de las relaciones de poder que los producen y los definen». En este sentido, el neoliberalismo hace de la política y de las decisiones gubernamentales unas técnicas especializadas, sociopolíticamente descontextualizadas y, sobre todo, fundamentadas en criterios de mercado, de eficacia y competitividad. Este proceso de despolitización y repolitización ha propiciado la reconfiguración del lenguaje político en uno predominantemente vinculado al capitalismo financiero. Aspectos fundamentales como la inclusión social, los derechos humanos, y la democracia han sido sustituidos por el lenguaje técnico de «prima de riesgo, bonos, deuda soberana e índices bursátiles». Sin embargo, esta «economización» y «tecnificación» del lenguaje y la política no suponen el abandono de la política sino que, al contrario, implica el advenimiento de un nuevo régimen discursivo y axiológico excluyente, pero totalmente político.

Lo anterior puede ser descrito como la emergencia de democracias de baja intensidad. Como resultado de la progresiva tecnificación y burocratización de las decisiones políticas, las democracias europeas experimentan una involución de la participación ciudadana (Santos, 2011). En este contexto, la democrática se ha reducido a la participación en las elecciones o al ejercicio ocasional de legitimación de la administración del estado. De ahí que uno de los reclamos recurrentes de la ciudadanía sea el no sentirse representados por los políticos y por las instituciones gubernamentales.

¹ Por análisis economicistas nos referimos a aquellos estipulados por el paradigma interpretativo neoliberal los cuales han hegemonizado las discusiones sobre la crisis excluyendo otros análisis predominantemente economicistas como podrían ser la ortodoxia marxista.

² Asumimos la propuesta de Santos (2011) de la división no-geográfica de los países, pueblos y sujetos del globo a partir de la metáfora del Norte y el Sur global.

³ Nos referimos al Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y las agencias calificadoras como S&P, Moody's y Fitch.

⁴ Se debe notar que las descripciones de las crisis aquí presentadas hacen referencia al *norte global*, para el *sur global*, habría que pensar definiciones contextualizadas a su realidad socio-histórica y política.

En tercera instancia, en el ámbito social, la crisis ha provocado una fractura en la organización social, tanto en los niveles macro como micro-estructurales. Dicha fractura se manifiesta a través del recrudescimiento de la exclusión social producto de las «medidas/políticas de austeridad», las que se ciernen sobre el reconocimiento de los derechos y garantías que la teoría del «contrato social» liberal pretendía garantizar. De esta forma, las sociedades contemporáneas (post-*Washington Consensus*) se han fundamentado en un nuevo patrón contractual en el cual predomina la exclusión. El contractualismo neoliberal puede ser definido por la simultaneidad de temporalidades de inclusión/exclusión que giran alrededor del *estado*. Tales temporalidades se manifiestan en tres dimensiones principales: (1) la *hiperinclusión*, definida por el acceso inmediato a todos los recursos del *estado*, disfrutado por las élites económico-políticas; (2) la *inclusión/exclusiva*, o el ámbito ambivalente en el que viven las clases medias que se debaten entre el acceso a los recursos y la progresiva exclusión; y (3) la *exclusión radical*, experimentada por los sectores empobrecidos, minorías étnicas e inmigrantes, que no han experimentado el reconocimiento de derechos básicos y que, en el (de)curso de la crisis se ven más excluidos del reconocimiento estatal. Estas tres temporalidades escenifican un nuevo ámbito de estructuración social basada en la ruptura con las promesas moderno-liberales de una sociedad inclusiva e igualitaria.

En cuarto lugar, esta nueva estructuración social ha producido una ruptura con las percepciones sociales del tiempo y con las aspiraciones de una mayor inclusión en el *estado*. Esta ruptura con las percepciones de una mayor inclusión, definidas bajo los presupuestos modernos del progreso y las aprehensiones teleológicas de la historia, implican un cambio paradigmático en las formas de aprehender la temporalidad. Así, se ha instaurado una nueva aprehensión del tiempo definida por la continua repetición del presente, al punto de que el pasado y el futuro son definidos por dicha repetición. Esta percepción se ampara en dos principios: primero, la traducción de la temporalidad del mercado al tiempo de la vida y, con ello, la percepción de la inmediatez que caracteriza el tiempo de las finanzas a nivel global como manifestación del futuro; y, segundo, la incapacidad para definir un periodo postcrisis neoliberal. Ambas percepciones han implicado la eliminación de la idea de futuro como posibilidad y la predominancia del presente neoliberal como repetición infinita.

Todas estas manifestaciones de la crisis han propiciado, a su vez, la deslegitimación de los sistemas de valores y el abandono de presupuestos y conceptos claves de la teoría política moderno-liberal. Con ello, algunos sectores experimentan la incapacidad de producir una teoría alternativa que propicie una ruptura epistemológica con las prácticas políticas del neoliberalismo. Este elemento apunta hacia una quinta dimensión de la crisis, la cual se manifiesta en términos epistemológicos. La complejidad de los efectos de la crisis ha implicado que múltiples propuestas, teorías y descripciones de la realidad sociopolítica parezcan inadecuadas e incapaces de responder a los retos de escalas múltiples de la misma. En este sentido, Badiou (2009) ha argumentado que periodos históricos excepcionales requieren que la filosofía y los/as filósofos/as identifiquen y reflexionen sobre los signos, los nuevos problemas y las nuevas formas de pensamiento que emergen de dicho contexto. Aquí es donde se encierra la mayor complejidad del periodo contemporáneo y es precisamente en ese ámbito donde se centra la relevancia social de la filosofía política y social crítica en tiempos de crisis.

2. Otras crisis, otras filosofías

El debate sobre la relevancia social de la filosofía no es nuevo en la historia del pensamiento filosófico occidental. Platón y Aristóteles iniciaron el debate sobre cual debía ser la relevancia social de la filosofía y qué tipo de conexión debía predominar entre filósofos/as, teorías y comunidades (Flewelling, 2005). En este contexto, Flewelling (2005) constata que, en tiempos de crisis, se experimentan cambios sustanciales en las consideraciones sobre la filosofía. Concretamente, se refiere al periodo posterior a la *Segunda Guerra Mundial*, en el cual fue desarrollado la *teoría crítica* por la *escuela de Frankfurt*. A partir de los trabajos de Horkheimer y Adorno, señala Flewelling, emergió una apuesta por el desarrollo de un pensamiento crítico que emane de las condiciones socio-históricas que afectan a los individuos. Este proyecto epistemológico es fundamental para comprender el desarrollo de la filosofía crítica occidental, sus críticas al pensamiento unidimensional, y otras teorías críticas no-occidentales.

Este trabajo asume la teoría crítica como la primera teoría que resalta la relevancia social de la filosofía y trata de abrirla al diálogo con otras teorías críticas no-occidentales. De esta forma se mostrará que la relevancia de la filosofía, no sólo consiste en hacer coincidir la teoría y la praxis con las problemáticas, preguntas e incertidumbres que afectan a los individuos, sino también en la apertura a otros conocimientos o aprehender la realidad a partir de otras experiencias; es decir, se trata de hacer al pensamiento filosófico eruditamente humilde, lo cual propicia el diálogo y el reconocimiento entre diversos sectores sociales tanto al interior como al exterior de las fronteras filosóficas. Para desarrollar este argumento, a continuación presentaremos tres proyectos ético-filosóficos desarrollados en tiempos de crisis.

Benjamin y la tradición de los oprimidos

Walter Benjamin experimentó el ascenso del nazismo y del fascismo en Europa en la década de 1930 y, dadas sus raíces judías, experimentó la persecución y muerte en el exilio en 1940. Este hecho es fundamental para comprender el grado de «compromiso» que atraviesa su obra filosófica, ya que su pensamiento está directamente relacionado al sufrimiento experimentado por millones de personas en su misma condición. En el texto «Tesis sobre la filosofía de la historia» muestra una de las versiones más contundentes del rol social de la filosofía crítica en tiempos de crisis, ya que propone «*la historia vista desde las víctimas*» (Rebellato, 2000). Benjamin establece en la tesis VIII: «*La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de la historia al que lleguemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean “aún” posibles en el siglo veinte no tiene nada de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse*» (1942/2008: 23-24).

En este fragmento encontramos tres elementos fundamentales de la propuesta de Benjamin: en primer lugar, se refiere al extrañamiento con respecto a la teoría y, concretamente, con respecto al sueño de la razón ilustrada. Los fenómenos radicales de opresión que son experimentados

en el momento que escribe no pueden ser filosóficos o emanar de ningún conocimiento. Asimismo, sugiere que las formas de conocimiento histórico que sostienen el sistema actual ya no puedan ser legitimados. Este proceso de extrañamiento puede ser definido como la toma de conciencia de las víctimas, elemento que Benjamin considera esencial en el proceso de transformación ético-histórica.

En segundo lugar, emerge la idea de distanciamiento del «sistema histórico vigente». De ahí que se proponga el análisis de la realidad sociopolítica a partir de las «historias de los oprimidos», dado que no existe un periodo de excepcionalidad o un periodo particular de opresión manifestado en un tiempo concreto, sino que la opresión ha sido la regla en el sistema vigente o del «tiempo continuo» (Dussel, 1998).

En tercer lugar, Benjamin propone la reinención de la historia a partir de la realidad de los oprimidos. Este proceso tiene lugar como resultado de la toma de conciencia de las víctimas y de la lucha por irrumpir y deshacer el tiempo continuo que ha normalizado el sufrimiento. Esta irrupción es lo que Benjamin denomina como el tiempo-mesiánico, el cual se caracteriza por el recuerdo y la conmemoración del pasado o la anamnesis liberadora. Este elemento dará paso a la propuesta ética de Benjamin que pretende contar la historia de los oprimidos y recobrar la memoria de la opresión, no con el fin de la victimización, sino como estrategia de cambio radical y transformación del tiempo. La historia de las víctimas no es una victimología sino un proceso de emancipación. En este sentido, Rebellato (2000: 19) comenta que: *«La esperanza de lo nuevo-futuro sólo se cumple mediante la memoria del pasado oprimido. Benjamin realiza una drástica inversión entre horizonte de expectativas y espacio de experiencias. Todo pasado encierra un horizonte de expectativas no satisfechas. La actualidad, en tanto orientada hacia el futuro, tiene como tarea la satisfacción de las expectativas encerradas en el pasado. [...] La solidaridad y responsabilidad por el sufrimiento de los derrotados en el pasado necesita expresarse a través de nuestra memoria. [...] El universalismo ético se expresa en este tomarse en serio la injusticia sufrida por las víctimas de la historia».*

Este desarrollo de la memoria debe propiciar la reinención de las relaciones sociales y la emancipación presente y futura (Brown, 2006). Este proyecto filosófico es un claro intento por hacer la filosofía socialmente relevante. Sin embargo, dicha relevancia no recae sobre la atribución de una teoría que deba ser aplicada por las víctimas, sino que emerge como el resultado de estar en el lugar de la alteridad, de los oprimidos, del con-sentir. Así, Benjamin provee una herramienta para repensar el tiempo: retomar la construcción del tiempo a partir del reconocimiento de la realidad histórica en la que se vive.

Dussel y la filosofía de la liberación

La filosofía de la liberación emerge en otro contexto de crisis, o como resultado de las dictaduras que se instauran en América Latina en la década de 1970 y su mayor exponente es Enrique Dussel. La filosofía, junto a la ética y la teología de la liberación son ejemplos radicales del desarrollo del pensamiento teórico socialmente relevante. Los argumentos que sustentan este proyecto filosófico son los siguientes. En primer lugar, la filosofía de la liberación se fundamenta en la teoría crítica, en el materialismo histórico y en las propuestas ético-filosóficas de Benjamin; es decir, toma como punto de partida la tradición crítica occidental al tiempo que intenta expandirla a partir del contextos

históricos y las experiencias opresivas vividas en el *sur global*. De ahí, que uno de los puntos de partida de Dussel (1998) responda a la argumentación de que el desarrollo filosófico en América Latina se da en un continente oprimido. Dicha opresión se manifiesta en diversos niveles históricos, sociopolíticos y epistemológicos que guardan relación con el colonialismo.

El colonialismo, segundo elemento de la filosofía y la ética de la liberación, va más allá de la simple dominación geopolítica. Dussel (1998) lo describe como un sinnúmero de prácticas epistemológicas y sociopolíticas que han permanecido tras la eliminación del colonialismo formal. El autor señala como colonialismo epistémico la imposición del conocimiento universalista eurocéntrico como categoría racional capaz de explicar la totalidad de las experiencias de mundo. Por ello, la filosofía y la ética de la liberación es un llamado a expandir el canon epistemológico a partir de la visibilización de las diversidades epistémicas. El colonialismo epistémico solo puede ser superado a través de dos proposiciones: a partir de la toma de conciencia por parte de los oprimidos de que las categorías universalistas eurocéntricas no reflejan su realidad existencial, y a partir de que las epistemologías universalistas eurocéntricas se reconozcan como particulares al aceptar la diversidad de saberes.

El tercer principio de la filosofía y la ética de la liberación reside en su intento por ser una teoría para la cotidianidad. Este proyecto filosófico está dirigido a la cotidianidad de los oprimidos o las víctimas que componen la mayor parte de los pobladores del mundo. Al igual que Benjamin, la ética de la liberación está dirigida a la irrupción en el sistema vigente y a su transformación desde una nueva perspectiva democratizadora. No se trata de un proyecto filosófico para imponer una nueva relación de poder desigual sino que apuesta por visibilizar y accionar procesos de reconocimientos y diálogos.

En cuarto lugar, la ética de la liberación se fundamenta en la dignidad. Como apunta Rebellato: *«La dignidad es un valor fundamental de una ética de la autonomía y de la liberación, sobre todo en un momento histórico donde la victimización y la negación de la vida, trastoca todos los valores. No es un valor en sí, estático, puesto por encima de la historia. Se trata de un valor esencialmente histórico [...] cambiante y dialéctico. Una ética de la liberación que reclama la validez de la dignidad es parte sustantiva de las luchas de resistencia, así como sostiene e impulsa la construcción de un proyecto popular alternativo. La dignidad está en el centro de un pensamiento y una práctica emancipadora»* (2000: 23).

Como resultado de lo anterior, el quinto principio que fundamenta la filosofía de la liberación es su carácter de teoría política desarrollada con los movimientos sociales. Dussel comenta que su *«filosofía política es pensar una teoría política para los nuevos movimientos populares desde la experiencia que se están dando en América Latina [...] crear una teoría que les pueda ser útil, que la vayan a debatir y que la puedan incorporar a su acción; sería una teoría que está funcionando; no invento la praxis, parto de su existencia, tengo solo que formularla»* (2010: 27).

De esta manera, la filosofía y la ética de la liberación no solo son proyectos políticos que, en abstracto, están de lado de los oprimidos, sino que son proyectos que incide en el accionar político. Son un pensamiento filosófico-político que surge de los movimientos y para los movimientos sociales. Esta idea nos remite a la filosofía eruditamente humilde o la

expresión del compromiso social de la filosofía, de estar con el otro colonizado, oprimido, pero también estar con ese otro que se moviliza, que quiere contar la historia desde su posición excluida.

Freire y la pedagogía de los oprimidos

La pedagogía de los oprimidos y de la esperanza coincide con las líneas establecidas por Benjamin y Dussel, al plantear la constitución de un proyecto pedagógico que emerja de las realidades sociopolíticas de las clases populares. Será el filósofo y pedagogo brasileño Paulo Freire quien, en la década de 1970, desarrolle este proyecto educacional desde sus propias experiencias en las zonas rurales de Brasil y en el exilio. Freire explica su proyecto pedagógico de la siguiente forma: *«La pedagogía del oprimido como pedagogía humanista y liberadora, tendrá, pues, dos momentos distintos aunque interrelacionados. El primero, en el cual los oprimidos van descubriendo el mundo de la opresión y se van comprometiendo, en la praxis, con su transformación y, el segundo, en el que una vez transformada la realidad opresora, esta pedagogía deja de ser del oprimido y pasa a ser la pedagogía de los hombres en procesos de permanente liberación»* (1970/2002: 50).

Algunos de los aspectos que constituyen este proyecto educativo son los siguientes. Primero, la pedagogía del oprimido comparte con las propuestas antes presentadas la historicidad y el proceso de toma de conciencia de la realidad socio-histórico-política. Como apunta De Lissovoy (2007), la propuesta de Freire es profundamente histórica. En este sentido se debe notar que Freire (1970/2002) toma la teoría marxista de la historia, caracterizada por la correlación entre producción material e inmaterial, y la extrapola al ámbito pedagógico, al afirmar que la historia es un proceso de aprendizaje por el que se adviene al conocimiento y a la conciencia del mundo. De ahí que la vinculación entre la pedagogía, historia y la libertad sea fundamental en el reconocimiento y en la reconciliación con su propio ser (De Lissovoy, 2007). Es decir, la educación funciona como proceso de concientización de la realidad de los oprimidos y, con ello, la apertura a la reconciliación del yo con el otro.

El segundo principio de la pedagogía del oprimido se refiere a la humanización de los oprimidos. Por humanización, Freire entiende la ruptura ontológica por la cual advienen la diferenciación radical entre el opresor y el oprimido. Se trata de la ruptura con la «adhesión» del oprimido con el opresor y el abandono de las relaciones de objetificación resultado de esta adhesión. A partir de la concientización de los oprimidos, estos inician un proceso de revalorización de sí mismos y de subversión de la realidad deshumanizada que implica su ser-cosa/objeto. *«Humanizar es, naturalmente, subvertir y no ser más, para la conciencia opresora»* (Freire, 1970/2002: 55). Así se rompe con las prácticas de auto-desvalorización y el oprimido se reconoce como un sujeto cognoscente, capaz de transformar su realidad y la de su comunidad.

El proceso de transformación de la realidad del oprimido da paso al tercer principio de la pedagogía, que se refiere a la intersubjetividad comunitaria (en palabras de Dussel (1998), la razón ético-discursiva). Esta se refiere a la argumentación de que la concientización y la transformación de la realidad tienen lugar en un contexto comunitario. Los individuos no se liberan en su particularidad sino como parte de procesos colectivos operados a partir del principio de la dialogicidad. Este principio opera como instrumento concientizador de los sectores oprimidos a partir de la interacción con educadores que propician el diálogo y diagnóstico de la

realidad social.

El educador como facilitador de los procesos de diálogo humanizadores reflejaría el cuarto principio de la pedagogía. Para Freire, los educadores/intelectuales no deben *«explicar a la masa sino dialogar con ella sobre su acción. [Se trata] de la inserción crítica de las masas en su realidad, a través de la praxis, por el hecho de que ninguna realidad se transforma a sí misma»* (1970/2002: 49). Así, los intelectuales deben propiciar la revalorización de los oprimidos a partir de la promoción del diálogo sobre sus realidades, y no a través de la imposición de teorías preconcebidas que no se amoldan a su realidad.

Todos estos principios que componen la pedagogía del oprimido van en la dirección de propiciar una conciencia ético-crítica en los individuos. Esto es, propiciar a través de la praxis de liberación la transformación de las estructuras que impiden a los individuos ser libres. Este proceso es revolucionario, continuo, transformador y, sobre todo, humanizante, ya que está dirigido al reconocimiento de la otredad del oprimido y a su liberación.

Se considera que la pedagogía del oprimido es un buen ejemplo de otras experiencias y prácticas que, a partir de un momento de crisis, desarrollaron una alternativa creativa a la misma. Esta propuesta, al igual que las anteriores, se centra en los más afectados, a fin de desarrollar alternativas emancipadoras que propiciarán la transformación de la sociedad. Este aspecto nos debe permitir reflexionar sobre las direcciones o propuestas que debe asumir la filosofía ante la crisis actual. Se trata de preguntarnos cómo hacer que las prácticas filosóficas atiendan a la realidad socio-histórico-política que nos condiciona y que contribuyan al desarrollo de alternativas sociales.

Diálogos transculturales

El desarrollo de estas tres propuestas ético-filosóficas y teóricas ejemplifica el esfuerzo teórico y epistemológico para pensar alternativas sociopolíticas en los tiempos de crisis. Estas propuestas se desdoblaron en la apuesta por las personas y no simplemente por las instituciones. Asimismo, la lectura de estos proyectos ético-filosóficos se fundamenta en el ejercicio epistémico de mirar e incorporar otras propuestas alternativas a partir del diálogo y de la aceptación de la incompletitud del conocimiento. De ahí que la presentación de estos tres proyectos sea una apuesta para abrir la reflexión a un diálogo transcultural. El concepto de diálogos transculturales tiene su anclaje en la propuesta de las epistemologías del sur desarrollada por Santos (2011) y, que en cierta forma, nuestro recorrido teórico ejemplifica.

La propuesta por un diálogo transcultural se inscribe en la necesidad de habilitar espacios de intercambio, de reconocimiento y de interacción entre diversas versiones de la realidad socio-histórico-política del mundo. Este diálogo supone, al mismo tiempo, el reconocimiento de las diversas propuestas, teorías y soluciones que han experimentado otras comunidades en la resolución de sus conflictos y de sus crisis. Esto es, mirar hacia el *sur global* para comprender qué han hecho en momentos de crisis, y no solamente mirar el *sur* para transferir «el conocimiento» o para constituir el ser a partir de la negación del otro.

En este contexto, la filosofía política y social occidental tiene una oportunidad de abrir y abrirse al diálogo, al reconocimiento de otras

experiencias y de otras teorías que fueron socialmente relevantes en tiempos de crisis. Como se ha señalado anteriormente, la crisis actual requiere de posicionamientos y alternativas novedosas capaces de proponer respuestas fuertes a las preguntas fuertes que nos plantea el periodo actual. Es fundamental, para posibilitar el desarrollo del pensamiento alternativo y plural que provea soluciones a esta crisis, que se propicie la multiplicidad de diálogos tanto al interior como hacia el exterior de las fronteras. De ahí deviene la importancia de estas tres propuestas ético-filosóficas.

Conclusiones-discusión

A modo de conclusión, debemos retomar uno de los presupuestos argumentativos de este artículo, el cual supone que el actual periodo de crisis también puede ser definido como un periodo de transición paradigmática. Esta transición no necesariamente debe ser entendida como lineal/progresiva sino como un periodo de incertidumbre e indefinición donde los presupuestos moderno-liberales han sufrido un desgaste en su legitimidad y en su capacidad para explicar la realidad sociopolítica. De ahí que la transición no implique una superación del estado actual de las cosas sino que el horizonte transicional está abierto y no existe un *telos* a ser asido. Las posibilidades de este periodo atienden a la capacidad de formular un proyecto alternativo al pensamiento hegemónico neoliberal.

Se entiende que este periodo de transición plantea una serie de retos para la filosofía política crítica. Estos retos pueden ser definidos por los propios efectos de la crisis antes descritos. A su vez, estos pueden ser resumidos bajo el supuesto de que es necesario contribuir a la constitución de otros parámetros epistemológicos y políticos capaces de adecuar las teorías, las aspiraciones sociales y la transformación de las relaciones de poder que hacen inconmensurables los diversos intereses sociopolíticos y económicos. Este es, al menos, el ejemplo que recibimos de las diversas filosofías y teorías sociales formuladas en tiempos de crisis. Se trata de transformar, a través de la educación emancipadora y del diálogo transcultural, las percepciones de la historia, desarrollar un proyecto ético de liberación y de reconocimiento del otro oprimido y de propiciar la constitución de nuevas prácticas políticas.

Todos estos retos y posibilidades constatan que nos encontramos en un periodo histórico de gran relevancia; periodo que no puede ser limitado a los análisis economicistas. Las respuestas y alternativas a la crisis/transición deben atender a la multidimensionalidad de los retos del momento. Así, la complejidad de las preguntas que genera este periodo solo puede ser atendida a partir de procesos igualmente multidimensionales, de diálogos que articulen la mayor diversidad de conocimientos, posicionamientos y experiencias. En ese contexto, la filosofía tiene una posibilidad única para propiciar ese diálogo y contribuir a la constitución de un pensamiento plural y de alternativas a esta época de crisis/transición.

Reflexión de la editora de sección: El texto de José Atilés nos insta buscar afanosamente una nueva epistemología entre los escombros de lo que hasta justo antes de la crisis europea y estadounidense parecía validado como conocimiento de lo social. La profundidad de la crisis (que ha

advenido a ser política y social y no solo económica) ha puesto en tela de juicio el conocimiento de aquellos que decían conocer y de las certezas con las que aconsejaban a quienes tomaban las decisiones colectivas. Una crisis de confianza se ha ido esparciendo por todas partes del *norte global*. Como no confiamos, no delegamos. La «democracia de baja intensidad» de la que habla Atilés nos parece una de pacotilla. Las opiniones de los expertos (que sin pagar las consecuencias de lo ocurrido siguen pontificando) convencen cada vez a menos. La experiencia y la perspectiva del *otro* que contra lo que podía haber pensado se parece cada vez más a mí, gana relevancia para todos. La perspectiva horizontal y las propuestas sometidas a la consideración de quien se interese en estas, merecen cada vez más la atención pública. Esta nueva manera de construir conocimiento de lo social va de la mano de una profundización y reinterpretación de las prácticas democráticas. Invita a Europa, otrora tan segura de ser sinónimo de lo universal, a escuchar las voces de sus muchos *otros*: la del judío marxista Walter Benjamin, la del educador brasileño Paolo Freire, la del filósofo argentino-mexicano Enrique Dussel. Quizá nos llegó a todos el momento de mirar la historia desde sus reverses. No por un acto de justicia siempre insuficiente, ni por la curiosidad intelectual que provocan los márgenes, sino animados por profundas consideraciones prácticas. Después de un viaje a la convulsa Grecia este verano escribí: «El despeñadero que ha sido la globalización del capital financiero nos permite, quizás por primera vez, compartir experiencias y memorias de un expolio que África, Asia y Latinoamérica conocen muy bien y que ahora se universaliza en el sur de Europa». Me parecía obvio que por más que le dan largas al asunto, Europa no logrará una nueva sutura de lo social sin el reconocimiento y reparación que merecen los que más sufren. América Latina sabe algo de esto.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (1942/2008). Tesis sobre la historia y otros fragmentos (Bolívar Echeverría, trad. y ed.). México D.F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Badiou, A. (2009). *Conditions* (Steven Corcoran, trad.). London and New York: Continuum.
- Brown, W. (2006). *Regulating aversion: tolerance in the age of identity and empire*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- De Lissovoy, N. (2007). History, histories, or historicity? The time of educational liberation in the age of empire. *The Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, 29, 441-460.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- _____. (2010). Descolonización de la filosofía política: ayer y hoy. En H. Cairo & R. Grosfoguel (Eds.), *Descolonizar la modernidad. Descolonizar Europa: un diálogo Europa-América Latina* (pp. 27-40). Madrid: IEPALA Editorial.
- Flewelling, C. K. (2005). *The social relevance of philosophy: the debate over the applicability of philosophy to citizenship*. Oxford: Lexington Books.
- Freire, P. (1970/2002). *Pedagogía del oprimido* (Jorge Mellado, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Rebellato, J. L. (2000). Globalización neoliberal, ética de la liberación y construcción de la esperanza. En A. Rico & Y. Acosta (Comp.), *Filosofía Latinoamericana, Globalización y Democracia* (pp. 13-32). Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Santos, B. de Sousa (2011). Introducción: las epistemologías del sur. En CIDOB (Org.), *Formas-Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 9-22). Barcelona: CIDOB Ediciones.