

### III. LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA

Antes de comenzar con la exposición de la filosofía de Enrique Dussel consideramos necesario situar su pensamiento dentro del contexto más amplio de la filosofía en Latinoamérica<sup>1</sup>. A continuación nos referiremos a la polémica, que hizo correr mucha tinta, entre las posturas de Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, acerca de la posibilidad o no de la construcción de una filosofía latinoamericana. Su importancia para nuestro trabajo radica en que Dussel terció también en ese debate, con una postura que asume lo mejor de cada parte, a la vez que coincidió con los primeros desarrollos de la Filosofía de la Liberación. En un segundo momento nos aproximaremos al contexto específico del surgimiento de la FL, que tuvo su cuna en Argentina. Revisaremos, de este modo, los estadios o momentos que, según Dussel, atravesó la filosofía Argentina hasta desembocar en la construcción de las primeras formulaciones de la FL. También examinaremos el pensamiento de algunos de los principales filósofos argentinos del siglo XX, así como la crítica que Dussel les dirige. A continuación nos aproximaremos a las principales aportaciones que, en el campo de la naciente FL, realizaron unos "jóvenes" filósofos a principios de la década de los años 70, particularmente los más próximos a la filosofía de Dussel, como Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario Casalla y Rodolfo Kusch. Esto nos dará la oportunidad de revisar las principales convergencias y divergencias que entre ellos existía. Después intentaremos realizar una síntesis personal sobre el sentido de una, filosofía latinoamericana, mostrando la "situación" ineludible en la que nace toda filosofía, así como la originalidad y especificidad de la filosofía en tanto que latinoamericana. Sólo desde aquí será posible comprobar el tránsito desde una filosofía *latinoamericana* a una filosofía de la *liberación* latinoamericana, que es lo más original de la aportación dusseliana, y el objeto fundamental de toda nuestra presente investigación. En ese momento aventuraremos una hipótesis que, aunque está subyacente al pensamiento de Dussel, no está clarificado por éste; nos referimos a su caracterización de la Filosofía de la Liberación como una especie de "filosofía fundamental", en el sentido de que no pretende abordar un campo concreto del pensar filosófico, sino la totalidad del mismo: esto significa que Dussel se propone realizar un *completo sistema filosófico*, que, pese a estar incompleto y abierto, se sigue esforzando en cimentar. Esto significa que la FL no pretende ser una filosofía de *genitivo*, es decir, que aborde un campo del saber, *la liberación* en este caso, de forma análoga a como se realiza una filosofía de la *producción*, de la *estética*, etc. Para concluir, y antes de realizar algunas consideraciones críticas, abriremos un pequeño debate con un historiador español que, en una conferencia de filosofía, criticó los principales planteamientos que Dussel hace sobre la racionalidad y que sólo demuestra dos cosas: que Dussel permanece en buena medida inédito en Europa y que muchas críticas a su filosofía son demasiado precipitadas.

<sup>1</sup> Asumimos aquí parte de nuestro trabajo en: MORENO VILLA, M. "La Filosofía de la Liberación Latinoamericana. "más allá" de la Filosofía Europea", en: OLIVER ALCÓN, F.-MARTÍNEZ FRESNEDA, F. (Eds.), *América, variaciones de futuro*, Instituto Teológico Franciscano/Universidad de Murcia, Murcia, 1992. pp.415-451, en concreto las págs. 417-421.

## 1. EL PROBLEMA DE LA POSIBILIDAD Y ORIGINALIDAD DE UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA. LA CONTROVERSIAS ENTRE AUGUSTO SALAZAR BONDY Y LEOPOLDO ZEA

Dentro del contexto del surgimiento de la F. L. es preciso referimos una polémica acontecida entre el filósofo peruano *Augusto Salazar Bondy* y el mexicano *Leopoldo Zea*. El primero planteó, en unas conferencias dictadas en 1968, la imposibilidad de una verdadera filosofía latinoamericana, original y auténtica, en medio de una cultura de la dominación como la del hemisferio. Esta toma de postura fue contestada por el maestro Leopoldo Zea, quien en un ensayo publicado en 1969<sup>2</sup> sostiene que la complejidad de la vida cultural latinoamericana impide que la filosofía latinoamericana pueda ser rechazada como "inauténtica" sin matizar. Sostiene Zea que la filosofía latinoamericana se ha caracterizado por saber adaptar las ideas ajenas (básicamente europeas) a la propia realidad. Veamos esta polémica más detenidamente, aunque tampoco podemos extendernos demasiado aquí<sup>3</sup>. Sin embargo es importante reflejar los términos de la polémica en tanto que sirvió como punto de arranque de un amplio debate filosófico en todo el subcontinente.

### *1.1. Sobre la imposibilidad de la filosofía auténtica desde la dominación: Augusto Salazar Bondy*

La historia de las ideas ha preocupado a los latinoamericanos, como búsqueda de la propia identidad, desde la consigna de la "emancipación mental" que estaba unida a la emancipación política de la primera mitad del siglo XIX<sup>4</sup>. Aquí podemos situar, entre otros, a Juan Bautista Alberdi como figura señera. De esta forma la cuestión por la existencia de un *pensamiento* latinoamericano, en sentido genérico, se inscribe en una tradición secular, aunque Dussel ampliaría este espacio de tiempo al considerar que Bartolomé de Las Casas es el "primer teólogo de la liberación", instaurando un pensamiento nuevo, que parte de la reflexión teológica

<sup>2</sup> ZEA, L. *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1989. La edición que nosotros citamos está corregida por el autor.

<sup>3</sup> Puede consultarse sobre esta polémica, en confrontación con la F.L. de Dussel, la siguiente tesis: MIRANDA REGINA, J.E. *Filosofía Latino-americana e filosofia da libertação* (A proposta de Enrique Dussel em relação às posições de Augusto Salazar Bondy e de Leopoldo Zea), CEFIL, Campo Grande (Mato Grosso do Sul, Brasil), 1992. Agradecemos al autor el obsequio del librito. Miranda Regina sigue de cerca los datos del debate tal como lo ofrece un excelente conocedor de la filosofía latinoamericana: FORNET - BETANCOURT, R. *Problemas actuales de la filosofía en hispano-américa*, Fepai, Buenos Aires, 1985. El autor brasileño sólo conoce siete obras de Dussel. Además: RIVARA DE TUESTA, M.L. "Augusto Salazar Bondy: filosofía e ideología en latinoamérica y en el Perú", en: *Nuestra América* (México), 11 (1984), pp. 41-54; GALLARDO, H. "El pensar en América Latina. Introducción al problema de la conformación de nuestra conciencia: A. Salazar Bondy y L. Zea", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* (San José), 35 (1977), pp. 183-210; CERUTTI, H. "Humanismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana: Leopoldo Zea", en *Prometeo* (Guadalajara, México), 7 (1986), pp. 45-60; CAMPOS, E. "Posibilidad y límites de una filosofía auténtica", en *Revista de la Universidad de Costa Rica* (San José), 43 (1978), pp. 87-91.

<sup>4</sup> Cf. ROIG, A.A. "Importancia de la historia de las ideas en América Latina", *Pucara* (Cuenca, Ecuador), I (1977), pp. 49-55. Del mismo autor: "De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación", *Latinoamérica* (México), 10 (1977), pp. 45-72.

y ética sobre los derechos alienados a los pobres.

En 1968 el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy replantea la cuestión con unas nuevas características en el planteamiento de la pregunta sobre el pensamiento latinoamericano pero haciendo ahora referencia exclusivamente a la filosofía estrictas. Esa obra no es un estudio de las ideas, aunque presupone sus logros. Asimismo manifiesta que no se refiere al pensamiento americano en general, ni al iberoamericano, sino exclusivamente a la América que denomina "hispanoindia". Para Salazar Bondy, y adelantarnos su principal Conclusión, la América hispanoindia se encuentra en una situación de dominación, dependencia y subdesarrollo. Estos tres vocablos aparecen repetidamente en el librito citado. Esta situación de dominación hace que la cultura de un país o continente se vea afectada en todas sus manifestaciones. La tesis básica es la siguiente:

*"Sostengo que la filosofía, como producto de expresión de una cultura, cuando se trata de una filosofía que se hace dentro de un país que está en situación de dominación, es una filosofía que tiene los mismos caracteres, o sea, es una filosofía de la dominación"*<sup>6</sup>.

La filosofía latinoamericana carece de originalidad, siendo en realidad simples traducciones de lo pensado fuera de ese hemisferio. Pero la filosofía en realidad debe dar cuenta de lo propio de las comunidades de vida históricas. Debe referirse al análisis iluminativo del mundo y de la vida propias, como manifestación de la conciencia racional de unos hombres incardinados en un contexto cultural e histórico determinado. El filósofo piensa la imagen de sí mismo y de su mundo, pero puede hacerlo desde la autenticidad y originalidad o desde el plagio de alguien que toma como propio lo que es de otros. Al imitar o calcar un pensamiento, el sujeto plagiador percibe la dificultad de encontrar como suyas las imágenes pensadas; vive en la ilusión y la inautenticidad. En este sentido no se niega la veracidad de la filosofía asumida, sino que lo que está en juego es "el ser que las asume"<sup>7</sup>. Recurrir al marxismo y al psicoanálisis freudiano para desvelar estos mecanismos encubridores de la propia realidad, piensa Salazar Bondy, puede ser un instrumento valioso de análisis. Algo que se juega en este proceso es el propio concepto de cultura, que es preciso definir con contornos bien concretos y que el filósofo peruano concibe como "la articulación orgánica de las manifestaciones originales diferenciales de una comunidad, susceptibles de servir de pauta para contrastar la obra histórica de los pueblos y las épocas"<sup>8</sup>.

Desde estas premisas la conclusión debe ser, para Salazar Bondy, que la filosofía importada a América Latina no hace otra cosa sino encubrir la propia realidad. La llamada filosofía latinoamericana es, consiguientemente, inauténtica, encubridora de la realidad y exponente de un pensamiento mistificado. Éste comporta un existir inauténtico, pues se vive

<sup>5</sup> SALAZAR BONDY, A. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1992, p. 8: "Deseamos dejar bien establecido que sólo nos ocuparemos del pensamiento *filosófico* propiamente tal y, por tanto, no trataremos sino indirectamente de otras modalidades de lo que en forma genérica puede llamarse pensamiento ( v .gr .creencias religiosas, programas políticos, ideas artísticas, etcétera) ". Este librito corresponde a las conferencias pronunciadas en México en 1968.

<sup>6</sup> SALAZAR BONDY, A. "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación", en: VV.AA., *América latina: Filosofía y liberación*, Bonum, Buenos Aires, 1974, pp. 6-7. Repárese en que "liberación" es el correlato, por el contrario, de "dominación".

<sup>7</sup> SALAZAR BONDY, A. *¿Existe una filosofía ...*, p. 82.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 82-83.

no desde la peculiaridad del propio ser sino desde "un ser pretendido", de tal manera que "tenemos la pretensión de ser algo distinto de lo que somos (...), o sea, vivimos alienados respecto a la propia realidad que se ofrece como una instancia defectiva, con carencias múltiples"<sup>9</sup>. Estas carencias se muestran en la concepción de la democracia tal como se percibe en Latinoamérica, así como en los estándares de moralidad, de los valores sociales, religiosos, universitarios, etc. Asumir una filosofía extraña, europea ( desde la conquista hispano-portuguesa a la invasión imperialista de Inglaterra o Estados Unidos)" ha dado al hombre latinoamericano una imagen falsa y superficial, ideológica, de su propio ser como persona y como miembro de una comunidad de naciones.

¿Cuál es, para Salazar Bondy, la causa profunda de este estado de cosas? Para su explicación sólo cabe recurrir a los fenómenos del subdesarrollo, la dependencia y la dominación, que no son exclusivos de América Latina, sino también de todo el Tercer Mundo, los países subdesarrollados, países que tienen una "cultura de dominación"<sup>10</sup>. Nos parece que podríamos afirmar, desde las tesis del peruano, que existe una cultura de dominación "dominada" en esos países oprimidos, y países de dominación "dominante" en los dominadores. La de éstos sería una cultura que pretende dominar y que impone ese dominio. De ahí el recurso de Salazar Bondy a la historia de la cultura latinoamericana: "Nuestra filosofía fue un pensamiento originalmente impuesto por el conquistador europeo, de acuerdo a los intereses de la corona y la Iglesia española. Más adelante ha sido un pensamiento de clase dirigente o de élites oligárquicas refinadas y ha correspondido generalmente a olas de influencia económico-política extranjera. En todos estos casos operan el subdesarrollo y la dominación"<sup>11</sup>. Se previene, sin embargo, el filósofo, de la objeción de "simplicidad de la explicación" propuesta pero piensa que, matizando lo matizable, la tesis del subdesarrollo, la dependencia y los lazos de dominación, es sostenible a todas luces en América Latina. Se ha pasado de un pensamiento impuesto por los colonizadores de la primera hora (desde 1492) hasta el dominio de las clases dirigentes y oligárquicas, que vivían y viven más pendientes del centro (Europa) que de su propia realidad. De todo esto se puede concluir que "los países subdesarrollados carecen de

<sup>9</sup> Ibid., p. 83. La búsqueda del "ser" de Latinoamérica es un tema muy recurrente en la historia del pensamiento de ese subcontinente. El problema ha sido planteado, de forma paradigmática, en los siguientes términos: "¿Somos europeos? 'Sí y no'. ¿Somos indígenas? 'Sí y no'. ¿Somos algo nuevo? 'Sí y no'. ¿Somos algo viejo? 'Sí y no'": MURENA, H.A., "Ser y no ser de la cultura latinoamericana", en *Ensayos sobre subversión*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1962, p. 59. Para este autor es necesario hablar de una especie de estrabismo latinoamericano, e incluso de algo peor: "Esquizofrenia: nuestra cultura simuló ser europea, simuló ser india, simuló ser lo que no era. Porque es americana: ¿Americana? Entonces, ¿qué es americano?": Ibid., p. 60. Planteado así el problema, la búsqueda de una filosofía latinoamericana tiene unos contornos que superan el nivel puramente intelectual. Pionero en la investigación sobre el "ser" latinoamericano fue el conde Keyserling en su obra *Meditaciones suramericanas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1933. Otra bibliografía sobre el mismo tema es la siguiente: FRANK, W. *Redescubrimiento de América*, Losada, Buenos Aires, 1957; ZUM FELDE, A. *El problema de la cultura americana*, Losada, Buenos Aires, 1963; CATURELLI, A. *América bifronte*, Ed. Troquel, Buenos Aires, 1961; MASSUH, v. *América como inteligencia y pasión*, FCE, México, 1955; LEZAMA LIMA, J. *La expresión americana*, Alianza Editorial, Madrid, 1969; W AGNER DE REYNA, A. *Destino y vocación de Iberoamérica*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1954, etc.

<sup>11</sup> ZEA, L. *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, <sup>13</sup>1989, pp. 10, 117. etc.

fuerza y dinamismo por la condición deprimida de su economía y por su falta de integración y organicidad en su sociedad, de donde se sigue que no hay base para un sello propio del pensamiento capaz de neutralizar el impacto foráneo y la tentación imitativa"<sup>12</sup>. Esto explica que las producciones intelectuales, en su conjunto, carezcan de vigor, novedad y originalidad. Como resultado de ello, los mismos pensadores viven frustrados en América Latina, en tanto que se debaten entre la imposibilidad de vivir, en su subcontinente, según unos patrones culturales foráneos y en la impracticabilidad de fecundar su propio contexto histórico y cultural.

Visto semejante panorama. Terriblemente pesimista, ¿existe alguna solución para el mismo? Salazar Bondy considera que sí hay una vía de salida, en tanto que el hombre puede trascender ante lo dado en busca de lo nuevo, hay formas inéditas de vida y de pensamiento<sup>13</sup>. Como conclusión final positiva de todo esto Salazar Bondy presenta, en forma de tesis, tanto sus "convicciones primarias o presupuestos" desarrollados en estas conferencias, como sus propuestas, en donde veremos la solución que plantea<sup>14</sup>.

Existe una indudable diferencia entre "la plenitud y la depresión", tanto de una persona como de una comunidad siendo más deseable y humano la plenitud, "la autenticidad" y la autonomía, que sus contrarios. En la historia existe un espacio para la "novedad", para un "salto dialéctico" que posibilite la ruptura de la dominación dando lugar a formas inéditas de existencia. La filosofía, en sentido estricto, puede ser un valor de civilización que es preciso realizar en la unidad cultural que es "la América hispanoindia". Pero para que aquélla pueda construirse es necesaria la transformación de la sociedad latinoamericana y para que esto pueda tener lugar es preciso romper el subdesarrollo y la dominación. Existe un vínculo muy estrecho entre la situación de libertad y autodeterminación de una comunidad histórica y la calidad de un pensamiento estrictamente filosófico que sea original y propio. Ese vínculo nos parece que es en la obra de Salazar Bondy un cierto determinismo por cuanto establece lo siguiente: "Nuestra , filosofía genuina y original será el pensamiento de una sociedad auténtica y creadora, tanto más valiosa cuando más altos niveles de plenitud alcance la comunidad hispanoamericana"<sup>15</sup>. El pesimismo expuesto hasta ahora en el librito de referencia, se torna aquí determinista y este determinismo nos parece claramente ingenuo y ello por varias razones: ¿Cuál es el estadio de plenitud y autodeterminación exigido para que la filosofía sea original y auténtica? ¿Cómo o quién establece ese estadio de libertad? Sin duda existen países (los "dominadores") que parecen poseer -relativamente- dicha autoposesión y libertad, pero ¿es ello una *causa* que provoque indefectiblemente el *efecto* del surgimiento de una filosofía auténtica, "propia", original? Si fuera así nos encontraríamos con dos problemas. Uno sería explicar las causas por las que en muchos de esos países "dominadores" no exista una filosofía propia. Con todos mis respetos no veo una filosofía propia, por ejemplo, en Estados Unidos, ni en Japón, ni siquiera en España, y en segundo lugar, deberá concretarse qué se entiende por

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> La realidad de Cuba, en esta descripción histórica, se presenta para el filósofo peruano como una novedad, en tanto que se tienen puestas muchas esperanzas en su novedosa experiencia revolucionaria -no se olvide que estamos en 1968- aunque advierte, con razón, que el marxismo cubano es también "un pensamiento calcado": SALAZAR BONDY. A. *¿Existe una filosofía* p. 91, n. 7.

<sup>14</sup> Puede verse lo que a continuación resumimos en las págs. 92-95 del referido librito-

<sup>15</sup> *¿Existe una filosofía...*, p. 94.

filosofía original y propia, de una forma más exhaustiva, pues podría entonces concluirse -en honor a la verdad no parece que Salazar Bondy sostenga esto-, que habría tantas filosofía propias como filósofos o como naciones. Sobre este último aspecto insistiremos un poco más adelante, al analizar la crítica que Saranyana realiza a Dussel. Es necesario, mientras que se logra la liberación y se construye esa original filosofía, ser muy críticos con el pensamiento importado desde otras situaciones culturales.

Dussel se ha referido, y más últimamente a que es imposible realizar una filosofía de la liberación, tomando como punto de partida la persona oprimida, en los países del Primer Mundo. "Se puede ejercer la 'filosofía de la liberación' en todo lugar y situación donde haya opresión del hombre por el hombre", aunque dependiendo del diferente contexto cultural, se primarán unos temas de reflexión sobre otros. En un país como EEUU, una reflexión básica debe asumir el racismo, por ejemplo, y las profundas desigualdades sociales, que son allí especialmente escandalosas y llamativas. De esta forma la temática será diferente, "más no el tipo de discurso, ni su método, ni sus categorías esenciales"<sup>16</sup>. Nosotros consideramos que, siendo el punto de partida el mismo, y la consideración ética similar, podría incluso realizarse una filosofía de la liberación, una filosofía que hemos denominado "de la indignación ética", sin que deba atarse a un solo método (a no ser que por tal se considere genéricamente la primacía de la vida del Otro). Es posible también formular nuevas categorías, pues ni Dussel, ni la F. L. que él representa, ni los conceptos levinasianos, ni tampoco los de Marx, tiene el "monopolio" de la reflexión sobre la praxis de la liberación de los empobrecidos y oprimidos. Es más, pensamos que no estaría fuera de lugar formular un pensamiento "liberador" con otras categorías que las ya expuestas por el mismo Dussel, en tanto que se prestan frecuentemente a confusión (v.g. "exterioridad", "Totalidad", "Mismo", etc.).

Una reflexión tal, suscitó pronto una crítica, por parte, entre otros, de Leopoldo Zea, cuyas apreciaciones pasamos a analizar.

### 1.2. *"La filosofía americana como filosofía sin más": Leopoldo Zea.*

El título de este párrafo entrecomillado corresponde al del libro con el que Leopoldo Zea responde a algunas ideas sostenidas por Salazar Bondy y que acabamos de exponer. El trabajo de Zea pretende ser una réplica explícita a ese librito del peruano<sup>17</sup> y, lo mismo que éste, también el profesor mexicano se remonta hasta muy lejos en la historia del pensamiento. Nosotros nos limitaremos a exponer lo más significativo de su aportación, en referencia a la posibilidad y originalidad de una filosofía latinoamericana. El pensamiento de Zea es en esta obra expositivo, es decir, el filósofo mexicano quiere hacerse cargo de los términos del problema, para después manifestar su propia posición, que niega los mismos términos en los que piensa que se ha desarrollado la cuestión de la posibilidad y originalidad de una filosofía americana tal como la expone el filósofo peruano.

El quehacer del filósofo se cuestiona sobre el ser, siendo el logos, la palabra,

<sup>16</sup> DUSSEL, E. "Praxis y Filosofía. Tesis provisionales para una filosofía de la liberación", en: PLFL, p. 41.

<sup>17</sup> ZEA, L. *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1989, pp. 10, 117, etc.

su medio expresivo por excelencia. Lo que sucede es que muchas veces en la historia una determinada respuesta o logos, a las preguntas fundamentales del hombre, se presenta como *la* respuesta, imponiéndose la misma a otros hombres a través de los diferentes modos de colonización, sea político o cultural.

Cuando en América Latina se plantea sobre la posibilidad de una filosofía americana "lo hacemos -dice Zea- partiendo del sentimiento de una diversidad, del hecho de que nos sabemos o sentimos distintos"<sup>18</sup>. A esta distinción debería corresponder supuestamente una determinada filosofía. Lo que aconteció en Grecia no fue un "cuestionarse por *la filosofía griega*, sino que los primeros filósofos occidentales simplemente pensaban y se cuestionaban sobre la existencia del mundo. La filosofía latinoamericana, desde la tesis sostenida por Salazar Bondy, está llena de complejos. Una pregunta clave en la exposición que hace Zea de ese "complejo" es: "¿Qué clase de hombre somos que no somos capaces de crear un sistema, que no somos capaces de originar un filósofo que se asemeje a uno de tantos que han sido y son claves de la historia de la filosofía? ¿Qué clase de hombres somos?"<sup>19</sup>. La respuesta a este interrogante, en una perspectiva pesimista, ya la hemos visto en Salazar Bondy: la filosofía hispanoamericana es impuesta, y está realizada en un contexto político, cultural, etc., de dominación, luego es inauténtica.

Con el surgimiento de la *modernidad* europea el habitante del viejo continente emprende el camino de las conquistas y los "descubrimientos" no sólo de continentes, sino también de sus habitantes. Europa identifica su destino con el de sus colonizados. Su modo de captar el ser, su logos, será impuesto a los habitantes de esas nuevas tierras. Pero también hizo falta, en un complejo proceso histórico, que esos nuevos habitantes justificasen su humanidad ante los conquistadores. El europeo se consideraba a sí mismo como el ser humano por excelencia. Incluso la misma aceptación de la humanidad de los "descubiertos" estará basada en buena medida en la semejanza que esos nuevos seres tenían con respecto al europeo. La controversia paradigmática entre Ginés de Sepúlveda, que representa la postura "dura" aristotélico-escolástica (negando la humanidad de los americanos) y la de Bartolomé de Las Casas (que afirma su humanidad, aunque no deja definitivamente de apoyarse en Aristóteles) se inscribe en este contexto. Aunque tanto en uno como en otro caso, el modelo de hombre sigue siendo el europeo<sup>20</sup>. La misma justificación de la humanidad del americano la hicieron los europeos, con Bartolomé a la cabeza. En este contexto, si hombre es hombre europeo, filosofía debe ser filosofía también europea, en donde es posible encontrar los grandes sistemas filosóficos de Aristóteles, Kant, Hegel, Sastre, etc. Y he aquí el complejo de latinoamericano: ¿Cuándo generará América un sistema semejante?

<sup>18</sup> ZEA, L. op. cit., p. 10. E inmediatamente agrega que suponer que el hombre latinoamericano sea, como hombre, distinto de los demás seres humanos del planeta es "una monstruosidad". Advenimos esto porque es lo que dice Saranyana que sostienen algunos filósofos de la liberación, y en concreto Dussel. Esto es absolutamente falso y es una simpleza insostenible pensar que alguno de los filósofos referidos, al menos los que nosotros conocemos -la mayoría-, postule tal cosa.

<sup>19</sup> ZEA, L. op. cit., p. 11. Obsérvese que estas cuestiones son tratadas por el autor con una fina ironía. mezclada de un realismo lúcido.

<sup>20</sup> A esto nos referimos con detalle en el capítulo que dedicamos a la "barbarie", donde criticamos este feroz eurocentrismo.

A pesar de todos los esfuerzos encaminados al surgimiento de una gran figura filosófica y de un sistema original, todos los resultados han sido estériles. La emancipación "mental" antes referida no ha advenido tras la emancipación "política" del siglo pasado. La subordinación a la península Ibérica ha dado lugar a un cambio de centro: Europa occidental y Estados Unidos. Si en la conquista de América ser hombre era ser español o portugués, básicamente, ahora ser hombre es ser yanqui, francés o inglés. Ni el positivismo ni el pragmatismo de la primera filosofía latinoamericana, pudieron superar semejante aberración. Con la llegada del método fenomenológico, con la vuelta a las cosas mismas parece descubrirse "un modo de ser propio, un modo de ser que no tiene por qué ser semejante al de otros pueblos"<sup>21</sup>. De esta forma, y no sólo en relación a la fenomenología, ya que también se refiere, por ejemplo, a la importancia que da Ortega y Gasset al filosofar<sup>22</sup>. Por tanto, y este es un dato olvidado por Salazar Bondy y no puesto lo suficientemente en claro por el mismo Dussel, "la misma filosofía occidental ofrece los elementos para que los enajenados queden desenajenados"<sup>23</sup>, justo porque es una filosofía "auténtica". Debido a la iluminación que la filosofía europea muestra a los latinoamericanos, se produce en éstos una ceguera, de modo que su preguntar, en lugar de ser lo que es toda filosofía, un cuestionarse por la realidad, por su "circunstancia", vive pendiente, encandilada, por los grandes sistemas filosóficos europeos, dando como resultado la inexistencia en América Latina de grandes filósofos ni de grandes sistemas filosóficos.

Zea insiste machaconamente en que ya ha pasado el tiempo de los grandes sistemas filosóficos. Asumir el Verbo por parte de los latinoamericanos no significa la construcción de un nuevo sistema. Tanto para los filósofos de América Latina como para el resto de los pensadores sólo queda realizar pensamiento, ideas imitadas, pero "nunca filosofía, entendiendo por filosofía un gran sistema"<sup>24</sup>, ya que las formas de filosofar asumen la mediación del ensayo, el poema (como Parménides), una obra teatral, una novela, etc. Los últimos intentos de construcción de un sistema filosófico, como el de Heidegger en *El ser y el tiempo* o de Sartre en *El ser y la nada* han quedado inconclusos, pues ni el alemán terminó su sistema ontológico ni el francés el nuevo sistema ético que se proponía. Las expresiones posteriores de las filosofías de Heidegger y Sartre tuvieron su expresión postrera en cursillos, conferencias y ensayos en aquél y se concretan en piezas teatrales, novelas y ensayos en éstos.

Mientras Salazar Bondy liga la inautenticidad de la filosofía latinoamericana al subdesarrollo y la dominación, Zea piensa, en cambio, que la inautenticidad filosófica estriba en crear una idea del hombre que sea la negación del mismo hombre. Inautenticidad hay cuando se reflexiona sobre la libertad y se impide su ejercicio real al hombre concreto. Inauténtica es la filosofía de pueblos supradesarrollados que en nombre de la seguridad y de todos los valores que se dice tratan de proteger justifica la destrucción de pueblos, la mutilación del hombre y

<sup>21</sup> ZEA, L. op. cit., p. 22.

<sup>22</sup> Ortega es conocido en América principalmente gracias al pensamiento de José Gaos, que es maestro de Zea y a quien dedica éste el libro al que nos estamos refiriendo.

<sup>23</sup> ZEA, L. op. cit., p. 23.

<sup>24</sup> ZEA, L. op. cit., p. 25.

<sup>25</sup> Cf. ZEA, L. op. cit., p. 55.

las restricciones de su libertad<sup>26</sup>. Existe, en este sentido, inautenticidad en los países sobredesarrollados occidentales, y ahí se inscriben las críticas, desde una "filosofía auténtica" de Sastre, Camus, Marcuse y otros muchos a la misma filosofía de los países dominadores. Lo esencial en una filosofía auténtica o inauténtica no estriba en el lugar en donde se realice la reflexión, sino en la calidad de la misma filosofía; lo esencial está en la actitud del filósofo. En la postura de Salazar Bondy existe todavía el complejo de latinoamericanismo", que se excusa de su falta de rigor y autenticidad filosófica echando las culpas al subdesarrollo de los países en donde se piensa, Salazar Bondy, sostiene Zea, no hace sino seguir mirando al pensamiento occidental y cree que debería *asemejarse* al hombre occidental para poder construir una filosofía auténtica. La autenticidad en la filosofía, en América o en cualquier otro lugar vendrá de la capacidad de enfrentarse el filósofo con los problemas humanos en su raíz. Aunque esto no impide que se planteen como una de las soluciones de sus propios problemas la posibilidad "de una revolución que anule las trabas que impiden la posibilidad de este hombre". Pero la revolución será *consecuencia* de la previa autenticidad del pensamiento sobre la realidad cotidiana que debe ser transformada por injusta, tras mostrar las posibilidades del vencimiento de esas formas de dominación. Pero auténtica filosofía puede haber, es más, debe haber, incluso en un estado de subdesarrollo. De esta forma es verdadera filosofía la de Salazar Bondy, como lo es la filosofía que analiza y describe", como lo puede ser la que surja tras la liberación de los impedimentos que imposibilitan la plena autogestión vital. De esa forma, auténtica filosofía puede haber la en cualquier estadio de lo humano, lo mismo en la que aspira a la liberación que en la que ya se viva autopoieseando plenamente su propio destino. Coincide Zea con lo que nosotros hemos criticado antes a Salazar Bondy, en referencia a que es una falacia "pensar que la superación de nuestro subdesarrollo basta para originar una filosofía auténtica como si fuera un mecanismo de causa-efecto<sup>27</sup>. Piensa asimismo Zea que algunas filosofías del "centro", como el marxismo (Dussel diría que el de Engels, y no tanto el de Marx "mismo"), muestran que los mismos imperialismos y colonialismos (el capitalismo en este caso), llevan en su interior la semilla de su autodestrucción.

En conclusión, para Zea la posibilidad de una filosofía americana no sólo es posible, sino que también lo ha sido, y ello "independientemente de su autenticidad o inautenticidad"<sup>28</sup>, esto es, que haya asumido o no la tematización de la realidad en su raíz con sus propias fuerzas intelectuales. Con ello cambia Zea el sentido que Salazar Bondy da a la "auténtica" en el filosofar. El filósofo mexicano concluye su exposición crítica afirmando que se perfila una nueva actitud filosófica en América Latina, que se preocupa no sólo por la teoría, sino por la acción eficaz, que sea capaz de transformar la situación de subdesarrollo, mostrando sus causas y las vías de liberación<sup>29</sup>. Zea, refiriéndose al pensamiento del martinicano Frantz Fanon manifiesta que éste "expresará en forma destacada esta forma de conciencia en su filosofía, calificado como de liberación. Fanon, desde el ángulo de la dependencia africana se

---

<sup>26</sup>*Ibid.*, p. 113.

<sup>27</sup>*Ibid.*, p. 115.

<sup>28</sup>*Ibid.*, p. 117.

<sup>29</sup>Cf. MARQUÍNEZ ARGOTE, G. "Itinerario del desafío latinoamericano: de la reflexión especulativa a las exigencias ético-políticas", en *Nexo* (Buenos Aires), 14 (1987), pp. 46-55.

plantea el problema de la dependencia y el de su necesaria correlación, el de la liberación de los pueblos bajo colonización. Planteamiento que transforma la vieja preocupación latinoamericana en una preocupación universal, por lo que se refiere a hombres y pueblos que han entrado en la historia bajo el signo de la dominación colonial"<sup>30</sup>

Pero para esto es preciso emprender una "tarea destructiva", que derribe los prejuicios, los mitos y las simplificaciones. La tarea posterior será "constructiva", y significará una filosofía de la acción. "No sólo acción-dice lúcidamente-, sino filosofía de la acción encaminada a subvenir, a cambiar un orden en el que la auténtica esencia del hombre ha sido menoscabada. Filosofía que aspira a realizar el mundo que la filosofía que le antecedió hizo patente como necesidad ". Esta filosofía será no sólo ya de América y para América. "sino filosofía sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que éste se encuentre"<sup>31</sup>.

### 1.3. La síntesis de Dussel

Y es justo aquí donde nosotros situamos la realización de la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel, que asume plenamente lo mejor de la postura de ambos pensadores, el peruano y el mexicano, emprendiendo una "tarea destructiva"<sup>32</sup> de la historia de la ética y de la ontología occidental (tras las huellas de Heidegger, pero de forma crítica), mostrando la justificación ideológica de la dominación, y emprendiendo en un segundo momento la "tarea constructiva", y más original, (tras su encuentro con el personalismo de Levinas), ofreciendo una nueva propuesta filosófica encaminada a superar esa dominación. De esta forma asume a Salazar Bondy, al afirmar que es preciso superar la imitación en que ha vivido buena parte de la filosofía latinoamericana con respecto a la "mejor" filosofía del "centro"; pero estando de acuerdo también con Zea en cuanto que asume que el pensar filosófico no parte de cero, sino que asume lo mejor de lo ya hecho. En efecto, Dussel sale al paso de la crítica de comenzar de cero ya en las "Palabras preliminares" del vol. I de su *FEL*, al afirmar: "Queremos que el lector tenga la seguridad de que lo que se avanza como nuevo lo es en verdad, y que lo antiguo se ha tenido en cuenta" (*FEL*, I, 13). En ese mismo texto critica con dureza Dussel al "filósofo inauténtico", al que considera un "sofista", imitador de lo europeo, "pedagogo domesticador" que ha hecho que sus alumnos "aceptaran la cultura del nordatlántico como la cultura universal, la única, la verdadera" (*FEL*, I, 11), en lo que coincide con Salazar Bondy. Sin embargo en la Introducción de *FEL*, I, adviene Dussel sobre el riesgo de pretender ser originales "a toda costa", diríamos. Y tiene bastante más claro que los anteriores, sintéticamente, el objetivo de una filosofía latinoamericana, cuando dice:

<sup>30</sup> ZEA, L. "La filosofía actual en América Latina" en: VV.AA. *La filosofía actual en América Latina*. Grijalbo, México, 1976, p. 209. Parece atribuir Zea el origen de una filosofía de la "liberación" a Fanon. Pero no se percata de que la reflexión de éste más tiene que ver con una psicología social y una sociología de la liberación que con una filosofía estricta. Sobre Fanon pueden consultarse sus obras: *Los condenados de la tierra*, FCE, México, 1969 (original francés de 1961); *Sociología de una revolución*, Ed. Era, México, 1968.

<sup>31</sup> ZEA, L. op. cit., p. 119.

<sup>32</sup> "Destrucción" que da título incluso a uno de sus primeros trabajos: *Para una de-structión de la ética*. Universidad de Cuyo, Mendoza, 1970. Parte de ese material fue posteriormente incorporado en el primer volumen de su *FEL* (capítulo primero). Obsérvese que no hay una "imitación" de Zea por parte de Dussel, pues este libro corresponde a un curso impartido en la Universidad de Cuyo (Mendoza), en 1969.

*"Ser originales no es el problema ni un punto de partida. Tampoco tiene sentido la pretensión de 'partir de 0'. Detrás de ese presunto 'partir de 0' suele ocultarse una vulgarización remozada de viejas formulaciones anteriores. El problema no es la originalidad intelectual, ni su búsqueda frívola, sino el hacerse cargo de las urgencias reales que genera la 'praxis' socio-histórica-política latinoamericana".*

Para concluir, he aquí el "programa" que, desde la perspectiva de la construcción de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana, asume Dussel, como paso previo a la oferta de un pensamiento "nuevo":

*"Es necesario, entonces y previamente, desarticular, destruir, desarmar dicho lenguaje y lógica para que por la brecha abierta en la fortaleza de la sofisticada pueda accederse a la realidad. Por ello partimos de los filósofos, de los más importantes, de los europeos<sup>33</sup>, y desde ellos mismos nos abrimos camino destructivamente para vislumbrar nuevas categorías interpretativas que nos permitan decir la realidad cotidiana latinoamericana<sup>34</sup>. No se trata sólo de un discurso sobre la liberación, sino, antes, de la liberación misma del lenguaje y la lógica filosófica de una Totalización que le impide llegar a la realidad" (FEL,I, 14). Y esa "realidad", por antonomasia, aunque no exclusivamente, es la persona del Otro. De ahí nuestra interpretación de "personalismo" aplicado a la filosofía de Dussel.*

En efecto, la persona humana es el punto de partida explícito de toda la F.L. dusseliana. En realidad lo mejor de la filosofía contemporánea (fenomenología, existencialismo, además del personalismo) asume al hombre como punto de partida ineludible, como un apriori necesario e incluso pretemático. De esta forma el mundo que rodea a la persona es un mundo humano y sólo comprendiendo lo que es el hombre se podrán comprender sus producciones culturales, del tipo que sean. La antropología de Dussel es, explícitamente, "radicalmente metafísica" e "igualmente existencial. No separa al hombre de sus compromisos sino que le muestra la gravedad de tales exigencias", de tal forma "que le arrebatara de su cultura particular, pero desde una *visión metafísica y universal* le muestra la validez y relativismo de su mundo", lo que le permite de-mitificar éste, posibilitando así "la promoción, el desarrollo, la creación de nuevos valores, que no niegan los tradicionales sino que los *asume por superación*"<sup>35</sup>. En esta "tradición" podemos insertar la reflexión de lo "mejor del pensamiento contemporáneo"<sup>36</sup>. Al tornarse el hombre en el "objeto" privilegiado de su reflexión, primeramente para "saberse"

<sup>33</sup>podríamos darle la razón, en este sentido, a Zea, en tanto que critica que Salazar Bondy olvida que en la compleja historia latinoamericana ha habido pensamiento. Dussel conoce la reflexión latinoamericana anterior a él, pero no la toma suficientemente en consideración, sino que, asumiendo que no hay un "sistema" de pensamiento en América Latina, prefiere afrontar los grandes sistemas realizados en Europa. Piensa que la brecha a realizar lo debe ser en la "mejor" filosofía, y esa se ha dado en Europa.

<sup>34</sup> Esto es lo que Zea considera como "filosofía auténtica".

<sup>35</sup>DUSSEL. E. "La antropología filosófica, fundamento teórico del Servicio Social en América Latina", en: *ALDL*, p. 72. Estas conciliadoras y lúcidas palabras las escribe Dussel en 1968. Las negrillas son mías.

<sup>36</sup>Cita Dussel como los "mejores" filósofos contemporáneos a "Bergson, Teilhard, Blondel, Heidegger, Jaspers, Scheler, Sartre, Merleau-Ponty, Zubiri": *Ibid.* Como puede verse hay algunos autores expresamente "personalistas", al mismo tiempo que olvida a los "personalistas" franceses que se circunscriben alrededor del "movimiento Esprit". En realidad éstos no pueden reivindicar para sí el monopolio del "personalismo", pero llama la atención su ausencia expresa en las obras de Dussel. Pienso, sin embargo, que lo mejor del personalismo "de corte mounieriano", está presente en toda la obra de Dussel.

a sí mismo, también se toma cuenta, como un corolario necesario de esa antropología, la acción, la praxis. De esta manera la antropología, quizás a partir de M. Scheler, se convierte en una propedéutica filosófica y el fundamento de toda reflexión metafísica<sup>37</sup>.

¿Es posible, entonces una filosofía en un contexto de dominación? Para Salazar Bondy la respuesta era negativa. Para Zea, positiva. Dussel, en un contexto de crítica a Ricoeur, dice: "Para nós, dende unha Filosofía da Liberación, sí é posible, mais soamente no caso de que o lector, intérprete ou filósofo, estea un proceso práctico de liberación, -todo isto é precisamente o tema dunha filosofía e dunha ética da liberación"<sup>38</sup>. Esta postura de Dussel se sustenta en su consideración de la filosofía como "filosofía de la liberación", y en eso no le falta razón. No obstante la historia del pensamiento filosófico demuestra que los grandes problemas de los pueblos son los que dan lugar a los grandes sistemas y movimientos filosóficos. Se trata, para nosotros, de la tesis contraria a la de Salazar Bondy, situándonos más cerca de Zea: en América Latina, dependiente y subdesarrollada, oprimida, con carencias evidentes en todos los sentidos, el filósofo latinoamericano debe pensar sobre su propia realidad, con el fin de luchar por superar semejante estado de postración. La filosofía no es un pasatiempo intelectual; el filósofo no piensa por el puro pensar, ni siquiera, desde esta perspectiva, porque ame el saber por el puro saber. La filosofía lleva en su entraña la intención de la influencia, del cambio, de inquietar las conciencias; no es preciso ser marxista para sostener esto.

## 2. LA FILOSOFÍA EN ARGENTINA

La FL latinoamericana está todavía gestándose, se trata de un pensamiento vivo, de ahí la dificultad de realizar una historización precisa. Sin embargo, después de veinte años desde sus primeras formulaciones, nos parece que tanto su metodología como sus tesis básicas están ya suficientemente clarificadas. A continuación nos acercaremos a los orígenes de este movimiento filosófico que tuvo su cuna en Argentina pero que también confluyó en su gestación la obra de otros pensadores de distintos países latinoamericanos.

Una de las características sobresalientes de la FL es que se nos presera como una tarea común, en el sentido de que no fue un solo pensador -ni siquiera Dussel, su más conocido exponente- el que la elaboró, sino que tiene, tanto en sus orígenes como en la actualidad, una carácter de, "movimiento" colectivo. Los antecedentes próximos de su tematización debemos buscarlos en los diferentes encuentros que se han realizado a lo largo de

<sup>37</sup> Aunque esto no debe significar un "antropocentrismo" excluyente, a ultranza, como el que percibimos, por ejemplo, en la obra existencialista de nuestro Miguel de Unamuno con razón dice Aranguren que "el antropocentrismo es crasamente protestante. De Dios en sí nada importa [metafísica]. No sé si se puede seguir hablando, en rigor, de religión cuando no se tiene ojos más que para 'el *único verdadero problema vital*', el de la inmortalidad": LÓPEZ ARANGUREN, J.L. "Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno", en Arbor (Madrid), II (1948). pp. 485-503.

<sup>31</sup>DUSSEL. E. "Unha filosofía nos tempos da cólera. Orixe e desenvolvemento dunha Filosofía da Liberación (1959-1991)", en: VV.AA. "América Latina entre a realidade e a utopía, Xerais, Vigo, 1992, p. 83. Percátese de que Dussel comienza su recorrido del origen de la FL (en 1959!), esto es, desde su tesis doctoral en Madrid. Identifica así la FL con su propia trayectoria filosófica. Aunque después veremos que incluso él sostiene que la FI comenzó a principios de la década de los años 70.

Latinoamérica<sup>39</sup>. El quehacer filosófico de estos pensadores está vertebrado en esos momentos en torno a tres ejes: 1) La realización de una historiografía de las ideas filosóficas en Latinoamérica<sup>40</sup>; 2) La respuesta a la cuestión de la originalidad de una "filosofía latinoamericana"; y 3) La fundamentación de una filosofía de la praxis de liberación. En el "Primer Coloquio Nacional de Filosofía" celebrado en Morelia (Michoacán, México) entre el 14 y el 19 de agosto de 1975, presentó Dussel una ponencia donde pretendía realizar una breve síntesis de las tesis básicas de la Filosofía de la Liberación, tal como él la concibe, como corriente de pensamiento que surgió a principios del decenio de 1970, donde critica con dureza la filosofía realizada en Argentina anterior a él mismo, a la que acusa de ser europeizada, esto es, hecha en Argentina, pero mirando hacia Europa<sup>41</sup>.

Con anterioridad se había entablado la polémica acerca la posibilidad de una filosofía latinoamericana entre el peruano Augusto Salazar Bondy y el mexicano Leopoldo Zea. Propiamente Dussel no entró de lleno en esta controversia, que nunca analiza con detalle, sino sólo "de pasada", superficialmente. Dussel pretende andar su propio camino situándose a otro nivel: para nosotros en realidad pretende realizar la filosofía que Salazar Bondy consideraba imposible, por inauténtica, mientras perdurara el estado de dependencia cultural en que está sometida la América hispanoamericana o hispanoindia. Justo de aquí arranca la oferta filosófica de Dussel, posibilitando una filosofía desde la opresión, la exterioridad a la Europa "filósofa", culta, civilizada.

En esta conferencia "programática" Dussel distingue tres períodos en la historia de la filosofía argentina: el "momento óntico", el momento ontológico" y el "momento metafísico" que para nosotros significa plenamente "personalista", en tanto que lo "meta-físico" es la persona del Otro en toda su dignidad. En este último se autoincluye él mismo, es más, comienza, según Dussel, con él. Pero analicemos esto con más detalle.

### 2.1. El estadio "óntico" de la filosofía argentina

Tiene su localización geográfica alrededor de los puertos marítimos del Atlántico (Buenos Aires, Rosario). El anarquismo y el positivismo tienen su lugar propicio de acogida entre la burguesía portuaria "anticonservadora y antitradicionalista", señala Dussel. Para nuestro filósofo el positivismo no puede evitar quedar como atado ante los entes manipulables, considerados como "cosas industrializables" (FLA, 218). Alejandro Korn (1860-1936), médico y filósofo, es incluido en este "momento", quien emprende una reacción ante el positivismo

<sup>39</sup>Entre estos destacan los que tuvieron lugar en San Miguel (Buenos Aires), entre 1971-1974: la Reunión de Expertos de la Historia de la Ideas en México (1973), convocados por la UNESCO; el Primer Congreso Nacional de Filosofía que tuvo lugar en Morelia (México), en 1975: la Reunión de Expertos en Historia de las Ideas, en el Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos" de Caracas, en 1976, etc.

<sup>40</sup>Un importante ensayo lo debemos al español exilado en México GAOS, J. *Antología del pensamiento de la lengua española en la edad contemporánea*, Ed. Séneca, México, 1945.

<sup>41</sup>DUSSEL, E. "La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica", en: *Revista de Filosofía Latinoamericana* (Buenos Aires), tomo I, n. 2 (1975), pp. 217-222. Editado también en el volumen colectivo *La filosofía actual en América Latina*, Grijalbo, México, 1976, pp. 55-62. Asimismo en la revista *Tareas* (Panamá), 33 (1975), pp. 47-53. Incorporado también en PLFL, pp. 49-55. Citaremos este trabajo como FLA.

dogmático, influido por el pensamiento de Kant y Dilthey, Korn es un gran defensor de la libertad humana, concebida como indisolublemente unida a la libertad ética, económica, social, Afirma la libertad integral indómita del ser humano, la libertad conquistada por uno mismo. La vida así es la lucha por la libertad. Korn ni apoya ni niega la posibilidad de la metafísica; la función de la metafísica es simplemente crearnos un consuelo para vivir y no únicamente desde el punto de vista religioso.

*Coriolano Alberini* (1886-1960) ,por su parte, feroz adversario del positivismo argentino dependiente del centro, dió a conocer en su país las obras de algunos filósofos europeos, de distintas tendencias, caracterizados por un pensamiento antipositivista (como Bergson, Croce, Gentile, etc.). Alberini se esforzó en difundir el pensamiento propiamente argentino (aunque, insiste Dussel, con temas europeos, por tanto no propiamente argentino) por Europa y Estados Unidos, Dussel niega, por tanto, que en este "momento óptico" exista un genuino pensamiento argentino ni latinoamericano. A lo que se llega es a repensar e imitar la filosofía del centro, de Europa en particular ,utilizando su metodología, sus temas e incluso su ontología. ya subyacente, ya explícita. Nos encontramos, pues, en una filosofía realizada en la "periferia", que es dependiente del "centro" cultural del mundo: Europa.

Sobre estos dos filósofos descuella el español *Francisco Romero* (1891-1962) quien, nacido en España (Sevilla), pronto fue trasladado a vivir a Argentina<sup>42</sup>. Profesor de universidad desde 1930 (Buenos Aires y La Plata) fue depuesto de su cátedra con el surgimiento de Perón y su movimiento político en 1945. Posteriormente fue repuesto en la misma por el gobierno militar (desde 1955). Romero era, además de filósofo, militar de profesión. Estaba próximo al magisterio de Kom y es influido particularmente por J. Ortega y Gasset. W. Dilthey, M. Scheler y N. Hartmann. Es el mayor oponente al dogmatismo del positivismo argentino frente al cual acentúa la problematicidad del quehacer filosófico (de patente influjo orteguiano), ante la precipitación dogmático-filosófica de los positivistas. Romero desarrolla un análisis de la "intencionalidad" cognoscitiva como peculiar característica del ser humano, partiendo desde posiciones próximas al kantismo y a Max Scheler. En opinión de Dussel, Romero "no logra superar el nivel óptico moderno de la subjetividad europea"; y aunque muestra la relación -básica para Dussel- entre la filosofía y la praxis social, señala que este análisis de Romero "responde (...), sin advertirlo, a los intereses que la fuerza militar defiende con sus armas" (*FLA*, 218). Este momento óptico, que abarca desde fines del siglo XIX hasta la caída del gobierno militar (que tuvo lugar en 1973, con el regreso de Perón a la escena política argentina tras un largo exilio en España) no puede realizar una crítica al sistema como totalidad, ya que sólo se enfrenta con entes, con cosas, objetos, que trabaja con mayor o menor acierto pero, al fin, queda apresado en el mero nivel óptico. Es una filosofía cada vez más universitaria, europea<sup>43</sup>, pero que no logra interpretar la realidad concreta. Esto significa que en el interior de la filosofía latinoamericana, se ha dado una presencia diríamos "sustantiva",

<sup>42</sup>Cf. DUSSEL, E. "Francisco Romero, un filósofo moderno en Argentina", en: Cuyo (Mendoza), 6 (1970), pp. 79-106.

<sup>43</sup>Observemos que habla de "universitaria" y de "europea". Ello es a la vez un reproche (lo de "europea" como filosofía dependiente del "centro"), pero también un elogio: el nivel de la filosofía de Romero es comparable al "universitario" europeo. Dussel no dejará nunca de reconocer que lo mejor, en cuanto a rigor, de la filosofía mundial ha tenido lugar en Europa y en la que no deja de apoyarse aunque sea para combatirla.

del ente, hasta el extremo de que esta presencia del ente "hizo olvidar muchas veces la función ontológica: la de preguntar por el ser del ente. Como es sabido, la crítica filosófica a esta posición la han efectuado adecuadamente Hegel y Heidegger en Europa. En Argentina realizará esta crítica otra generación filosófica" (FLA, 218) .Con ello nos situamos en el siguiente "momento" de la filosofía argentina.

## 2.2. El estadio "ontológico", o la "prefilosofía" de la liberación latinoamericana

Siguiendo la exposición que Dussel realiza, llegamos a una nueva "generación"<sup>44</sup> de filósofos que tuvo su adecuada expresión pública en el *II Congreso Nacional de Filosofía*, que se celebró en Mendoza en 1949. Dos figuras sobresalen en este "momento": Carlos Astrada y Nimio de Anquín, ambos poseedores de una excelente formación filosófica de indudable influjo alemán. Astrada (1890-1970) muere justo cuando comienza la F.L. con sus primeros escauceos. Estudió con Scheler, Husserl y Heidegger, después de haber pasado por la Escuela de Marburgo bajo el magisterio de E. Cassirer. Astrada reflexionó vigorosamente sobre el "riesgo" que supone la existencia humana, alrededor del concepto, capital en él, de "juego", comprendido como "juego existencial" pues el hombre "se la juega" (su vida) en su existir histórico, comprendido también como "praxis" histórico-social<sup>45</sup>. Bajo la imponente sombra de Heidegger, se interesa el pensador de Córdoba (Argentina) por la constitución esencialmente histórica de la existencia del Dasein, aspecto que Heidegger descuidó ciertamente al centrarse de modo particular, en su mejor filosofía, en la descripción de los caracteres esenciales, ontológicos, de la existencia del hombre. Desde la polémica de Astrada contra el positivismo lógico, partiendo como supuesto de la ontología heideggeriana, desembocó en posiciones marxistas, intentando una síntesis entre Hegel y Heidegger. También acentúa Astrada el valor de la libertad humana, existencial e histórica, -y no sólo desde un aspecto Individual, sino resaltando también el correlato social preciso, donde la libertad del individuo se juega su existencia. La libertad existencial se "juega" (en un sentido positivo) con los demás

<sup>44</sup> El más feroz e irracional crítico de Dussel, Horacio Cerutti, se empeña en criticar este concepto de "generación" (*Filosofía de la liberación Latinoamericana*, FCE, México, 1983, pp. 31-42), al que piensa que se contraponen el de "clase" (p.31), desde su confuso y dogmático marxismo de claro influjo althusseriano. Cree encontrar en ello un influjo en Dussel de la concepción de Ortega y Gasset. Pero nosotros no vemos tal influencia. Considero que utiliza el concepto de "generación" en un sentido más amplio, equivalente a "grupo" o "movimiento". Personalmente Dussel me confirmó esta opinión, insistiendo en que nunca ha utilizado este término en sentido tan estricto como le confiere Ortega, tal como lo expone, por ejemplo Julián Marías en su obra *El método histórico de las generaciones*. Revista de Occidente, Madrid, 1961. Tenemos para nosotros que Cerutti no sólo no ha entendido a Dussel, sino que parece no proponérselo seriamente, como veremos. Cf. CERUTTI, H. "Ubicación política de los orígenes y el desarrollo de la filosofía de la liberación latinoamericana", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca), 111 (1976), pp. 351-360.

<sup>45</sup> En este sentido la formulación de la FL no comienza desde cero su reflexión, sino que prolonga novedosamente una tradición sobre la fundamentación de la praxis que es una constante en la historia del pensamiento latinoamericano. Sin embargo la genuina tematización de Dussel supone, además de un pensamiento original, una cierta ruptura epistemológica, un salto cualitativo, con respecto a lo hasta entonces pensado. Lo iremos probando en lo que sigue. Cf. ORTEGA CAZENA VE. H.O. "El surgimiento de la filosofía de la liberación", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca), III (1976), pp. 339-349.

aunque jamás "juega" (en un sentido utilitarista) con ellos.

*Nimio de Anquín*, por su parte, tiene un claro influjo del neokantismo cassireniano. Reflexiona desde el *esse* de la escolástica (más que desde el *Sein* alemán de Astrada)<sup>46</sup>, y desde aquél realiza una crítica del ente, de los objetos, en los que se detuvieron Korn o Romero. Dussel, en referencia a la evolución en el pensamiento de Nimio de Anquín, manifiesta que " desde la adhesión tomista tradicionalista de extrema derecha ( ...) pasará después a vitalizar grupos armados de extrema izquierda " (*FLA*, 219)<sup>47</sup>

En este tiempo la crítica óptica no supera, desde la ontología, el nivel de abstracción. En opinión de Dussel, todavía no se ha realizado un "análisis categorial satisfactorio de lo nacional o popular" (*FLA*, 219). Según él no existe, en el pensamiento de Nimio de Anquín, propiamente, desde el punto de vista del quehacer filosófico, Latinoamérica: "'El ser es, el no ser no es, todo lo demás es tautológico', nos decía hace poco el filósofo cordobés" (*Ibid.*). Pero como el "ser", para Dussel, es el ser tal como ha sido pensado por los europeos, -como más adelante examinaremos con detalle-, instalados en la Totalidad, desde la que juzgan todo el ámbito del ser y los entes, Latinoamérica es "ser" en relación a Europa, a la ontología europea, es, pues, ser-relativo; en realidad es un "ente" (una "cosa" ante-los-ojos), [en relación al "ser" europeo. Europa es el "ser" pleno; latinoamérica es "ser adjetivo", permítasenos decir. La cuestión desde la que Dussel parte es, contrariamente, su propia realidad latinoamericana. Pero para que Iberoamérica "sea", es preciso que se desligue, que se "libere", del pensar ontológico que Europa ha asumido desde la subjetividad de la modernidad

<sup>46</sup>Cornelio Fabro en un profundo estudio, como dijimos en la *Biografía* de Dussel, las diferencias entre *Sein* y *esse*, donde este es concebido como "*libertas*". Así el "*ser* persona" no hace referencia a una realidad abstracta (como el *Sein*), sino que está íntimamente relacionada a la actividad libre del hombre. Así "ser" (*esse* en latín, *hayá* en hebreo) "designa el devenir y el obrar libre y autónomo que no es comprensible sino en el acto de ser una persona la que obra": FABRO, C. *Participation et causalita*, Nauwelaerts, Louvain, 1961, p. 218.

<sup>47</sup> Acerca de este juicio dusseliano, que ciertamente parece, en su contexto histórico concreto, un poco imprudente, Horacio Cerutti arremete con excesiva dureza contra nuestro pensador, afirmando en un desafortunado juicio de intenciones que "esto significaba, lisa y llanamente, un pedido de muerte (contra Nimio de Anquín) en un momento como el que Dussel escribió de auge y total impunidad, para la tristemente 'célebre Triple A' auspiciada por sectores del peronismo gobernante" (CERUTTI, H. *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, op. cit., p. 28). En toda su tesis intenta situar Cerutti a Dussel como una especie de ideólogo de estos sectores populistas. Nos podemos preguntar si esta afirmación de Cerutti no es ciertamente un acto de "terrorismo intelectual", del que éste acusa a aquél y que denota, o bien una lamentable desinformación en este trabajo (perceptible) o bien una clara repulsión personal hacia Dussel (también patente). En nuestra opinión estas dos circunstancias se dan en la tesis de Cerutti que tiene momentos de "panfletarismo" visceral. Entre sus numerosos olvidos, desconocimientos o silencios, conscientes o inconscientes permítasenos señalar dos: a) Dussel jamás pudo conseguir una cátedra en su país -ni siquiera una plaza de profesor titular -pues siempre fue interino, profesor "a tiempo parcial"- ni con el peronismo ni después de él, donde las diferentes presiones gubernamentales derechistas le vetaron, sin considerar el evidente prestigio y la preparación intelectual del que Dussel goza en América Latina e incluso fuera de allí, viéndose obligado a vivir en el exilio todavía hoy. b) Cerutti silencia en todo su libro -y es, me parece, el único autor que lo hace, de todas las tesis realizadas sobre el pensamiento de Dussel- el hecho más trágico de la vida de nuestro autor: el atentado con bomba del que fue objeto tanto Dussel como su familia, al que ya nos hemos referido. Estos datos sencillamente "no existen" en la obra de Cerutti. En realidad es difícil entender lo que Cerutti dice a lo largo de su tesis si olvidamos la fuerte animadversión que parece sentir por Dussel. Los celos del mediocre suelen jugar malas pasadas. Finalmente, estas fuertes tensiones, incluso personales, dan cumplida referencia de cómo se inició -y en parte todavía hoy prosigue- la reflexión sobre la F. L. en América Latina.

postcartesiana, con su "eurocentrismo"<sup>48</sup>. Desde esta posición se comprenden los duros ataques que Dussel dirigirá contra la filosofía eurocéntrica, intentando primero su "destrucción I" y posteriormente ofreciendo su propia Filosofía de la Liberación como alternativa "superadora". Para ello, si en un primer momento influye en Dussel la ontología heideggeriana, posteriormente se servirá el pensador argentino de los análisis que realizarán los post-hegelianos como Kierkegaard, Schelling, Feuerbach, Marx, hasta desembocar en la filosofía de Emmanuel Levinas, ahora con clara intención de "superar" tanto la fenomenología de Husserl (en la que Dussel fue iniciado por M. Merleau-Ponty) como la ontología de Heidegger. La cuestión que se plantea, con intención de ir "más allá" del autor de *Sein und Zeit* es: "¿Hay un ámbito *más allá* del ser? ¿Es posible superar la ontología?" (*FLA*, 219). Desde aquí arranca el siguiente "momento" en la filosofía argentina, el más original y propio, que alcanza su plenitud de calidad filosófica en la pluma de nuestro filósofo.

### 2.3. El estadio "meta-físico", constituyente de la Filosofía de la Liberación

Dussel recurre, para explicar este nuevo estadio de la filosofía argentina, al concepto de "generación", como antes hemos señalado, en el sentido de toma de conciencia de talante filosófico-práctico, por parte de algunos profesores universitarios fundamentalmente argentinos<sup>49</sup>, la mayoría de ellos jóvenes. En efecto, sienten la importancia y la urgencia de

<sup>48</sup>Este "eurocentrismo" es un tema capital en la filosofía de Dussel, que podemos encontrar en multitud de sus escritos, prácticamente en todos. Remitimos para percatarnos de su última reflexión sobre ello, cada día más "radical" y más fundamentada, a la agudísima crítica que realiza sobre esto, y en particular sobre el pensamiento de Hegel en la obra reciente de nuestro autor: 1492. Recomendamos además la lectura de la magnífica y "clásica" obra sobre el tema de Samir Amir, siempre citado elogiosamente por Dussel. *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, Siglo XXI, México, 1989, quien en la "introducción" señala: "El eurocentrismo es un culturalismo en el sentido de que supone la existencia de invariantes culturales que dan forma a los proyectos históricos de los diferentes pueblos, irreductibles entre sí. Es entonces antiuniversalista" (...) "pero se presenta como un universalismo en el sentido de que propone a todos la imitación del modelo occidental como única solución a los desafíos de nuestro tiempo. El eurocentrismo no es la suma de prejuicios, equivocaciones e ignorancias de los occidentales con respecto a los demás. Después de todo, éstos no son más graves que los prejuicios inversos de pueblos no europeos para con los occidentales" (...) "El eurocentrismo es un fenómeno específicamente moderno cuyas raíces no van más allá del Renacimiento y que se ha difundido en el siglo XIX. En este sentido constituye una dimensión de la cultura y de la ideología del mundo capitalista moderno" (p. 9). Contra el "mito" de la modernidad va dirigida toda la crítica de Dussel en el libro arriba citado. Una crítica al eurocentrismo es el tema básico de la obra de Dussel 1492, a la que remitimos ya la que nos referiremos en varias ocasiones con posterioridad.

<sup>49</sup>La obra colectiva *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, representa el momento "fundador" más claro. En ella intervienen 15 profesores, todos ellos argentinos a excepción del filósofo y teólogo Hugo Assmann, que es brasileño. En cuanto al concepto de "generación" no puede entenderse en sentido "cronológico", en lo referente a la edad de los participantes, pues en ella intervienen desde Diego Pró, que nació el 4 de junio de 1915 hasta el mismo Horacio Cerutti, nacido el 12 de noviembre de 1950. Insistimos, por tanto, en que el concepto de "generación" en Dussel no tiene un sentido cronológico estricto, sino que hace relación al "talante", de grupo de pensadores que, al tomar conciencia del estado de opresión en que vivían (y en parte viven todavía hoy) tanto ellos como la mayoría de los argentinos (y latinoamericanos), deciden tomar como punto de partida de su filosofía su propia situación vital. No obstante esto ni Diego Pró ni Horacio Cerutti, estrictamente hablando, son "filósofos de la liberación". En cambio los autores que seguirán con esta línea son aproximadamente de la misma edad que Dussel, con lo que no es del todo desafortunada la expresión "generación" (ahora con el sentido de Ortega y Gasset), siempre, claro está,

reinterpretar la realidad argentina (y por extensión, latinoamericana), intentando superar la "dependencia" que la filosofía de la periferia tiene respecto a la del centro y que hasta ese momento se mostró incapaz de interpretar y, correlativamente de transformar (como postula Marx), su propia realidad concreta.

No podemos desarrollar en este momento todo lo que es preciso decir. En realidad nuestro trabajo corresponde *todo él* a la explicitación de este estadio. Bástenos señalar aquí unas pocas ideas. La F.L. dusseliana—pretende partir del rostro del Otro, del pobre, del indio, del dominado. Es un pensar "ana-léctico", que trasciende hasta el rostro del Otro, que parte de la revelación gratuita que el Otro realiza, y que deja la palabra al Otro y que piensa esta palabra. En este sentido "*es la filosofía latinoamericana, única y nueva, la primera realmente postmoderna y superadora de la europeidad. Ni Schelling, ni Feuerbach, ni Marx. ni Kierkegaard, ni Levinas han podido trascender Europa. Nosotros hemos nacido afuera, la hemos sufrido*" (FEL, II, 162).

Obsérvese que Dussel incluye aquí a Levinas, de quien recoge las principales categorías hermenéuticas de su Filosofía de la Liberación. Pero para Dussel Levinas no ha superado ni sufrido a Europa. La liberación no será sólo de la dependencia económica y política de las naciones latinoamericanas o periféricas en relación al centro (ya Europa, ya Estado Unidos de Norteamérica), sino que también será una liberación cultural, y, estrictamente, Filosófica, de tematización de las principales categorías ontológicas que han reducido a América Latina y al Tercer Mundo a "no-ser", a la barbarie, y además Dussel, en lugar de mediar en la polémica entre Salazar Bondy y Zea, propone su propia reflexión como alternativa, como auténtica "filosofía latinoamericana". Lo que quiere decir que, para nuestro autor, ésta es en realidad la Filosofía de la Liberación, lo que no deja de ser una interpretación parcial.

En cualquier caso la F.L. debe superar la dependencia filosófica de Europa, en la que ha estado situada {y en buena medida todavía está} la filosofía que se ha realizado en las principales cátedras universitarias latinoamericanas. Merece la pena transcribir una larga cita acerca de esto:

"La experiencia originaria de este pensar latinoamericano no es ya: 'el alma es todas las cosas', como para Aristóteles; ni siquiera un yo ante las cosas como productor en la relación técnica del trabajo, como para Marx, sino que se trata de otra experiencia: Pnim-el-pnim en hebreo, es decir, cara-a-cara, rostro-a-rostro, es una expresión conocida, en el Éxodo por ejemplo; es la experiencia primera de Moisés, que para mí ahora, no vale como experiencia teológica, sino que vale como experiencia antropológica"<sup>50</sup>.

---

que no se quiera decir que un grupo determinado de filósofos son todos los filósofos argentinos de esos años.

<sup>50</sup>DUSSEL, E. "Para una fundamentación filosófica de la Liberación latinoamericana", en: DUSSEL, E.-GUILLOT, D.E. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*, Bonum, Buenos Aires, 1975, p. 23. Y prosigue afirmando algo que no debe ser olvidado so pena de no entender adecuadamente a Dussel, como ha ocurrido a algunos: "Es decir, si considero a las tragedias como obras de arte, puedo considerar lo que se llama 'la Biblia' como una obra de arte. Y si la tragedia de Edipo expresa mejor que la Ética a Nicómaco el *ethos* griego, al decir de Heidegger, la llamada Biblia expresa mejor el *ethos* cristiano que la obra de Agustín y Tomás. Son dos modos de expresión: lo que una conceptualiza filosóficamente, la otra lo expresa artísticamente. Para la filosofía estos textos son tan válidos como los de Homero, como los de un Tlamaltine de México o como el Martín Fierro; son datos fácticos, y los tomo como tales"

### 3. LA "GENERACION" DE FILÓSOFOS QUE ORIGINÓ LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

Nosotros utilizaremos aquí el concepto de "generación" como sinónimo de "grupo". Ni siquiera lo usamos en el sentido de "escuela", ya que dentro de la F.L. existen diversas tendencias que, si bien parten de la necesidad de reflexionar sobre la praxis de liberación de los pueblos latinoamericanos, no todos la entienden igual.

Pensamos que el año 1970 puede servir, como fecha precisa, para señalar el nacimiento de la Filosofía de la Liberación. Es la fecha en que se celebró el *II Congreso Nacional de Filosofía* en Argentina, donde se explicitaron concretamente algunas de las temáticas básicas de este movimiento filosófico. Será tres años después cuando la revista *Nuevo Mundo* consagre un número especial<sup>51</sup> con las aportaciones de este grupo de filósofos (la mayoría jóvenes) que, rompiendo con la línea de la filosofía predominante, "oficial", de ese momento en Argentina, propongan una ruptura con la tradición filosófica occidental, europea en concreto, para posibilitar el surgimiento de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana. Desde el principio la F.L. fue crítica de la filosofía europea. Merece la pena comentar brevemente alguna de las aportaciones que se hicieron en este trabajo. Nos ceñiremos, en nuestra exposición, a los autores que consideramos más importantes<sup>52</sup>. Referencias a otros filósofos latinoamericanos (como A. Roig, J.C. Scannone, A. Salazar Bondy, L. Zea, etc.) irán apareciendo a lo largo de este trabajo, en aspectos más puntuales.

#### 3.1 Los principales filósofos de ese "momento"

La lista de los más importantes filósofos que estuvieron participando en el debate y constitución de la FL es bastante extensa. Ofrecemos a continuación una apretada síntesis de algunos de ellos, fundamentalmente los que consideramos más importantes para nuestro trabajo aquí, por su temática, su crítica, etc.

*Oswaldo Ardiles*, nacido en 1942, con su trabajo "*Bases para una de-STRUCCIÓN de la historia de la filosofía de América Indo-Ibérica. Prolegómenos para una filosofía de la*

<sup>51</sup>Corresponde al tomo 3, n. I (1973), con 250 págs. También publicado en forma de libro con el título *Hacia una filosofía de la Liberación Latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1973, con 380 págs. Este libro estaba auspiciado por la revista *Stromata*, perteneciente a las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador, con sede en San Miguel (Buenos Aires), de los jesuitas.

<sup>52</sup>Una breve exposición sobre esto puede encontrarse en: FORNET -BET AN COURT, R. "La Filosofía de la Liberación en América Latina " ; en: FORMENT, E. (Ed. ) *Filosofía de Hispanoamérica. Aproximaciones al panorama actual*, PPU/ICE (Universitat de Barcelona), 1987, pp. 133-144. La postura de Dussel, un poco superficial, la analiza en las págs. 144-146. Y decimos "superficial" con un cierto rigorismo por nuestra parte habida cuenta del poco espacio que tiene para desarrollar el pensamiento de Dussel. No obstante es discutible decir, como Raúl señala, que Dussel está influido "por el análisis marxista" (p. 144), pues ello puede llevar a equívocos a quien no conozca en profundidad la filosofía de Dussel. Lo cierto es que, como veremos, al *último Dussel* (a partir de su exilio en México), le influye *Marx* mismo, y no ya el "marxismo", distinción que Dussel repite constantemente en sus obras. Este artículo olvida, además, por completo que la reflexión dusseliana tiene una primaria y fundamental intencionalidad ética (y política, cosa ésta que si indica). Finalmente tampoco señala la clara influencia de Levinas en Dussel. Sobre los autores que siguen pueden verse sus más importantes trabajos en nuestra bibliografía final.

liberación", muestra la actitud crítica hacia la dependencia filosófica que sufre América Latina en general y Argentina en particular. Aquí afirma que antes de plantearse la constitución de una filosofía propia, latinoamericana, es preciso emprender una tarea "destructora" (en el sentido de "desenmascarar") y crítica que muestre que la historia de la filosofía occidental ha actuado en América Latina como una ideología de dominación colonial. Frente al logos dominador, dictatorial, será preciso emprender una tarea "subversiva" por parte de la misma filosofía latinoamericana, que será, por ello, filosofía *de la liberación* de la filosofía-ideología europea. De esta forma, indica que *"la escolástica importada, que respondía, como todas las que se Introdujeron después, a los intereses metropolitanos, hizo 'tabula rasa' de la tradición cultural atuctona y trasplantó un sistema categorial emanante de la problemática española. La filosofía arribó a nuestras tierras como un instrumento más de la Conquista y, por ello, quedó desde sus inicios, huérfana de calor popular y desentendida del destino de las masas explotadas. Su base de sustentación fueron las élites debido a que a ellas servía. Su historia se confunde, pues, con la de la dependencia americana"*<sup>53</sup>. La "normalidad" filosófica que Francisco Romero propugnaba para Latinoamérica, en el decenio de los años 40, consistía en el incremento de la calidad de la filosofía, pero sin caer en la cuenta de la dependencia cultural en donde estaba inscrita. Si se consiguiera ese rigor, dice críticamente Ardiles, "estaríamos ya 'a la altura de Europa'". Y de esta forma "se llegó a creer que casi éramos europeos. Manejábamos sus idiomas, emulábamos sus cátedras, utilizábamos su bibliografía, investigábamos sus fuentes con adecuado aparato erudito, nos apoyábamos en las diversas variantes de su 'visión del mundo' (axiología, fenomenología existencial y ontológica, materialismo dialéctico, historicismo diltheyano u orteguiano, etc.), importábamos sus problemas y copiábamos sus soluciones"<sup>54</sup>.

Como conclusión de su trabajo Ardiles manifiesta que en América Latina no ha existido una tradición filosófica *propia*, "autóctona", en el sentido de que reúna "los caracteres de *propiedad, originariedad y originalidad*, esto es, que nos pertenezca como expresión de nuestras necesidades específicas"<sup>55</sup>. En este sentido asume en buena medida las tesis de Salazar Bondy. La alternativa que propone Ardiles transita por dos soluciones. La primera será seguir consolidando el statu quo fáctico, donde será imposible una filosofía genuina. Desde aquí se tendrá que conformar el filósofo latinoamericano con copiar o repetir los temas de la filosofía europea (el vacío existencial, la "lucha de clases", la defensa de la cristiandad, etc.). La otra opción, la única posible consistirá en "develar sub-versivamente", lo que la dominación ideológica ha ocultado desde el logos dominante, con el fin de sacar a la luz las causas últimas de la dependencia en que América Latina vive desde hace cinco siglos, y "sub-vertir" es aquí el concepto clave, en el sentido de poner arriba lo que estaba abajo, poner de manifiesto lo que estaba oculto. Por último indicaremos que se aprecia en Ardiles una clara influencia de su compañero Dussel, al que se adscribe en algunas de sus ideas. Por su parte Dussel valora muy positivamente (según nos indicó en México) la reflexión de Ardiles, que siempre se mantuvo

<sup>53</sup>ARDILES, O. *op. cit.*, en: VV.AA. *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, p. 16.

<sup>54</sup>*Ibid.*, p. 20. No obstante lo que dice Ardiles, en su artículo los autores más citados son los "clásicos" europeos, aunque es cierto que desde una perspectiva crítica. Se les conoce y se les "asume" de-structúvamente.

<sup>55</sup>*Ibid.*, p. 23.

más crítico que el propio el, desde conocimiento de Marx y de la Escuela de Frankfurt, hacia los planteamientos populistas.

Un análisis semejante lo ofrece el teólogo y sociólogo *Hugo Assmann*, el único profesor no argentino, nacido en Brasil en 1933, que interviene en este trabajo y que ha militado en posiciones críticas hacia la iglesia Católica, vinculándose al marxismo. En su trabajo titulado "Presupuestos políticos de filosofía latinoamericana. Notas sueltas " va más allá de donde ha llegado Ardiles en el sentido de que Assmann señala que la crítica de la tradición filosófica no debe olvidar la íntima vinculación que la ontología tiene con el derecho y la política. No existe una ontología neutral, sino que ella ha servido históricamente para justificar las concepciones jurídicas de la clase dominante, tanto en Europa como en América: "*El 'ser' ha sido el tema de predilección de la filosofía. El ser, genérico, camuflaba al ente, concreto. El ente concreto, ocultado en el ser, era de hecho el sujeto del derecho, en el derecho burgués: el propietario, el dominador. La filosofía del derecho sería, en esta línea, una de las claves de comprensión más fecundas de la entera metafísica occidental. El reino del ser es de hecho -en el funcionamiento ideológico de las filosofías- el reino de los entes, vale decir, de los sujetos del derecho, o sea, de los propietarios. La enunciación de las propiedades del ser es la tautología mistificadora de los atributos necesarios del sujeto del derecho: la libertad y la igualdad de aquellos que pueden 'tener'*"<sup>56</sup>.

Para Assmann una filosofía que quiera ser "latinoamericana " sólo podrá ser posible (así como una teología, precisa él) de lo originario y lo propio latinoamericano, pero sabiendo que lo "latinoamericano" no puede entenderse fuera de los concretos registros políticos ni prescindiendo de los concretos proyectos históricos. Para él buscar la "experiencia ontológica del hombre americano"<sup>57</sup> no es más que una "enajenación" filosófica. Lo "latinoamericano", desde este punto de vista, sólo adquiere consistencia propia cuando viene definido en referencia al proyecto de liberación en que los pueblos de hispanoamérica están embarcados. La "filosofía latinoamericana" no designa meramente a un área geográfica donde se hace un determinado tipo de filosofía, sino que es preciso considerar, desde la sociología, que dicha filosofía actúa a menudo como una vehículo enajenante, tal como se demuestra, según Assmann, en la enseñanza que de la filosofía "latinoamericana" se realizaba al principio de la década de los años 70. De esta forma una verdadera filosofía que se plantee la liberación como un objetivo básico deberá pasar por "canales paralelos" a los de las cátedras "oficiales" de filosofía. En resumen, la aportación de Assmann hace una ferviente apología de la vinculación que los filósofos insertos en esta línea de pensamiento deben tener con la praxis de liberación política del pueblo oprimido latinoamericanos. Assmann advierte, como hemos señalado en otro lugar, sobre el peligro de

<sup>56</sup> ASSMANN, H. *op. cit.*, p. 32-33.

<sup>57</sup> Como pretendió hacer Ernesto Mayz Vallenilla en su obra *El problema de América*, Caracas, 1959 o lo que intentó en un sentido parecido Dussel en su trilogía sobre la antropología.

<sup>58</sup> En este mismo sentido ha insistido en su mejor obra teológica, una de las mejores de la Teología de la Liberación. *Teología desde la praxis de liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, Sígueme, Salamanca, 1973. Una buena síntesis de su pensamiento teológico puede verse en: TAMAYO-ACOSTA, J.J. *Para comprender la Teología de la Liberación*, Verbo Divino, Estella, 1989, pp. 197-202, con bibliografía. Assmann abandonó la Iglesia Católica militando en la actualidad en la confesión metodista protestante.

convertir la propia filosofía de la liberación latinoamericana en una ideología, tal como cree que actuó la filosofía europea, del centro, en América. La clave de discernimiento será la vinculación de la F.L. en la lucha política de liberación del pueblo de América Latina.

Por su parte *Mario Casalla*, nacido en 1946, en su trabajo sobre "Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana contemporánea", propone el concepto de "cultura latinoamericana" como lugar de reflexión para la F. L. Es preciso inculturizar a la filosofía. En la cultura de un pueblo se manifiesta la idiosincrasia del mismo. De esta forma la filosofía supera el individualismo del filósofo de despacho para convenirse en expresión de los intereses concretos de su pueblo. El pueblo es como el "sujeto" del filosofar, lo cual no deja de ser ambiguo por populista. Así "frente al planteo liberal-burgués (= moderno) del 'sujeto', el 'individuo', el 'hombre' en abstracto, como puntos de partida del filosofar, una filosofía latinoamericanamente situada comprenderá al *Pueblo como sujeto histórico del filosofar*<sup>59</sup>. Ello le permitirá, superando el (...) egoísmo filosófico moderno, encarnar su problemática en el motor real de la dinámica histórica y filosófica de nuestras tierras; ya que no es el individuo sino la comunidad organizada como Pueblo la posibilitadora y efectuada de esa vocación de totalidad y trascendencia que se expresa como 'filosofía' "<sup>60</sup>). En esta insistencia al recurso a la cultura popular como expresión del ethos de un pueblo insistió en los primeros años del decenio de los 70 tanto Mario Casalla, Juan Carlos Scannone y Dussel, así como Rodolfo Kusch y Carlos Cullen. No obstante Dussel ha pasado, por su parte, de este planteamiento hasta acentuar el esfuerzo por lograr unas mediaciones filosóficas que le permitan interpretar su mundo latinoamericano aproximándose al análisis marxista (de Marx mismo, en el caso de nuestro filósofo), donde también podemos incluir a los ya citados Osvaldo Ardiles y Hugo Assmann, entre otros. Descubrimos por tanto en esto dos claras tendencias que si bien durante un primer momento no estaban lo bastante definidas poco a poco fueron delimitando sus posiciones: los que acentúan el valor hermenéutico para la filosofía de la cultura popular y la otra que busca sus claves interpretativas en las cercanías del análisis marxista (con diversos influjos).

*Rodolfo Kusch* (1922-1979) quizás no es estrictamente hablando un "filósofo de la liberación", pero sus contribuciones acerca de la cultura argentina coadyuvaron decisivamente a la configuración de este movimiento filosófico en sus comienzos. Es quizás el mayor representante argentino en el sentido de subrayar la inculturación del filósofo con la cultura popular y en concreto- con las culturas precolombinas, indígenas. Para él el hombre latinoamericano oscila, en su mestizaje cultural, entre el "ser" (que descubre en la actividad burguesa de los europeos) y que se enfrenta al mundo como campo de objetos, cosas, y el

<sup>59</sup> Esta presencia del "pueblo" como sujeto del filosofar es profundamente ambigua y deberemos referirnos a ella después. Sin embargo procuraremos no simplificar el asunto, como hace H. Cerrutti, para el cual la categoría "pueblo" es tan abstracta que se presenta como inoperante, además de confundir la sola presencia de ese vocablo con el "populismo". Sobre todo este asunto existe una inmensa bibliografía. Puede verse una confrontación entre las posturas de Arturo Andrés Roig, Rodolfo Kusch y Enrique Dussel en: LOPEZ VELASCO, S. "Pueblo. (El concepto de 'pueblo' en la Filosofía de la Liberación)", en: LOPEZ VELASCO, S. *Reflexões sobre a Filosofia da Libertação*, CEFIL, Campo Grande, 1991, pp. 47-74. Una breve visión en: PÉREZ ZAVALA, C. "¿Qué es pueblo?", en *Latinoamérica* (Río Cuarto), 516 (1974), 2-6.

<sup>60</sup> CASALLA, M. *op. cit.*, en: VV .AA. *Hacia una filosofía...*, *op. cit.*, p. 38. Las negritas son suyas y las mayúsculas también.

"estar" (que descubre en la cultura precolombina americana), que relaciona con el mundo indígena, donde existe una concepción del mundo como naturaleza, entendida ésta como realidad viviente y desde donde sabiduría genuina consiste en estar inmerso en la realidad, en donde vivir y desarrollarse. Ambas son las fuentes de la cultura mestiza americana. En su acentuación de lo indígena no pretende olvidar el decisivo influjo de la cultura hispana y europea. Lo que hace es acentuar, dialécticamente, el otro lado de la realidad, el que ha estado oculto durante más tiempo en los últimos siglos. América no puede ser concebida sin lo indígena. También para Kusch el sujeto del filosofar no es el filósofo individual, sino el que partiendo de la cultura del estar, considera al pueblo como sujeto del filosofar. El filósofo no será más que 'un especialista del pensamiento pero que parte de la real inserción en la historia y la cultura de su pueblo. Será preciso, desde aquí, abrirse al ethos de la cultura popular expresada en sus símbolos, incluso en sus mitos. Es una idea muy cercana a la concepción de la filosofía que parte del núcleo ético-mítico que diría Ricoeur y que tanto influye en la etapa "ontológica" de Dussel, donde el núcleo ético-mítico es "núcleo ético-ontológico"<sup>61</sup>.

### 3.2. "Los puntos de referencia de una generación filosófica"

Así se titulan el par de páginas con las que termina la obra citada *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*<sup>62</sup>. Allí se explica que desde 1971 se han reunido anualmente en San Miguel, Buenos Aires, un grupo de profesores de filosofía que se interesan por confeccionar una "filosofía latinoamericana". A todos ellos les unía una similar actitud e inquietudes filosóficas, aunque cada uno la formule a su manera y se distancie de los demás en aspectos puntuales. En este primer año (1971) se plantearon cuál debería ser el método de la fenomenología existencial para poder interpretar la realidad de América Latina. En el siguiente año se estudiaron "las mediaciones histórico-sociales y filosófico-históricas" precisas para poder pensar una filosofía como reflexión sobre el proceso de liberación necesario para Latinoamérica. El tercer año, fecha de la composición del libro, una vez clarificados metodológicamente, pudo comenzarse a elaborar propuestas creativas. Se vio en primer lugar, que era preciso una "destrucción tanto de la historia de la filosofía en América Latina, como de planteos actuales acerca del filosofar en nuestro continente" (p.271). Y en segundo lugar, ahora constructivamente, se reflexiona acerca de la vinculación de la reflexión filosófica con las opciones políticas, haciendo referencia a lo que de alternativo tiene el propio filosofar latinoamericano. Así se consiguieron varias *coincidencias básicas*:

1) La más importante, que de alguna forma "funda" el grupo, es la de "querer hacer filosofía latinoamericana, que sea auténticamente filosofía, y por ello de *valor universal*, y sin embargo *genuinamente latinoamericana*, es decir, *históricamente situada* en nuestro aquí y ahora".

<sup>61</sup> Idea que Dussel desarrolla en su obra  *inédita Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la Historia universal. (Investigación del "mundo" donde se comituyen yevolucionan las Weltanschauungen*. Facultad de Humanidades, Resistencia (Chaco), 1966, pp. 25-31. Agradecemos al prof. Dussel habernos posibilitado el acceso a este manuscrito. Este tema lo hemos desarrollado en el capítulo que dedicamos a la "Prefilosofía de la liberación".

<sup>62</sup> Ver, de esa obra, las págs. 271-272.

2) convencimiento de que para conseguirlo es necesaria una "ruptura con el sistema de dependencia y con su filosofía".

3) El filósofo debe ser intérprete de la filosofía "implícita del pueblo latinoamericano, interpretándola críticamente " .

4) La cuarta y última (donde se percibe aún más explícitamente la pluma de Dussel) es que "es en el pobre y oprimido ('en el pueblo', según otra expresión) en donde se manifiesta lo nuevo de la historia, que el filósofo ha de pensar y decir".

Este libro concluye con un breve texto titulado "*a manera de manifiesto*". redactado, claramente, por Dussel<sup>63</sup>. Nos parece que aunque el texto es largo, merece ser reproducido por completo, pues es como una síntesis del pensamiento de nuestro autor en 1973:

*"Sin lugar a dudas un nuevo estilo de pensar filosófico ha nacido en América Latina. No se trata ya de un pensar que parte del ego, del yo conquisto, yo pienso o yo como voluntad de poder europeo imperial (teniéndose en cuenta que Estados Unidos y Rusia son las dos prolongaciones del hombre moderno europeo). Es un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente". La filosofía de la modernidad europea constituyó como un objeto o un ente al indio, al africano, al asiático<sup>65</sup>.*

*La filosofía de la liberación pretende pensar desde la exterioridad del Otro, del que se sitúa más allá del sistema machista imperante, del sistema pedagógicamente dominador, del sistema políticamente opresor. Una filosofía que tome en serio los condicionamientos epistemológicos del pensar mismo, Los condicionamientos políticos de un pensar Latinoamérica desde la opresión y la dependencia no puede ser sino una filosofía de la liberación. En América Latina, y muy pronto en Africa y Asia, la única filosofía posible es la que se lanza a la tarea destructiva de la filosofía que los ocultaba como oprimidos y, luego, al trabajo constructivo, desde una praxis de liberación, del esclarecimiento de las categorías reales que permitirán al pueblo de los pobres y marginados acceder a la humanidad de un sistema futuro de mayor justicia internacional, nacional, interpersonal. La filosofía de la liberación sabe que las opciones políticas, pedagógicas, eróticas previas al pensar son determinantes, y por ello les presta atención primera. La ontología abstracta deja así de ser el origen y cobra en cambio fisonomía de philosophie prima, la política como posición primera del hombre ante el hombre, de la Totalidad ante la Alteridad, de Alguien con Alguien otro.*

*Filosofía de la liberación entre nosotros es la única filosofía latinoamericana posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros. El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juegue históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero*

<sup>63</sup> Él mismo nos lo confirmó a una pregunta nuestra en este sentido, pues no lleva firma.

<sup>64</sup> Aquí parece deslizarse parte del pensamiento "escatológico" dusseliano, que ha llevado a algunos a hablar de mistificación entre filosofía y teología en nuestro autor.

<sup>65</sup> Es curioso, pero Oceanía no parece existir, en los escritos de Dussel. A un cuestionamiento nuestro sobre esto, en su casa de México, nos dijo algo así como que "son muy pocas personas", y nosotros le objetamos que son varias decenas de millones de personas y que, no obstante, si fuera una sola, ya por ella Oceanía "existía" y "es" distinta del resto del mundo y por cieno, en buena medida, "Tercer Mundo", y ello lo podemos decir desde los postulados de la misma FL. de Dussel.

*lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario*”<sup>66</sup>.

A través de la filosofía de la modernidad europea (y para Dussel la modernidad comienza con Colón en 1492 y el “descubrimiento” de América, o mejor, su “encubrimiento”<sup>67</sup> se ha actuado, a nivel histórico, fáctico, político, ocultando “el ser” propio de Latinoamérica. En este sentido es revelador lo que manifiesta Hugo Assmann, otro de los intelectuales del movimiento de liberación latinoamericana, que insiste, en una línea próxima a Dussel, cómo debemos reconocer lo que es una ideología:

*“El conocimiento real de una ideología tiene que ser un conocimiento político de ella. No se conoce una ideología por la simple atención a sus enunciados teóricos. El conocimiento de una ideología sólo resulta efectivo a través del análisis de sus efectos prácticos vale decir, de las acciones que engendra efectivamente a nivel político. En otras palabras, el contenido real de una ideología sólo se conoce por medio, su funcionamiento tal como aparece claramente en el ejemplo del derecho y de la justifica burguesa. Toda ideología -y en este sentido, también toda filosofía- es lo que es como función productiva de efectos históricos. Por lo tanto, el conocimiento concreto de cómo funciona históricamente una ideología, como componente del proceso político activo, es el real conocimiento teórico de esa ideología, como proceso ideológico”*<sup>68</sup>.

He aquí una perfecta síntesis del “primer” pensamiento de la liberación por parte de nuestro autor así como de la mayoría de sus compañeros “de generación”. A todos ellos, a pesar de utilizar ideas diferentes también les unía un rasgo común: “El afán de fundamentar filosóficamente la revolución, la convergencia entre la teoría como fundamento y la praxis”<sup>69</sup>.

#### 4. LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA: SENTIDO DE LA CUESTIÓN E INTENTO DE SÍNTESIS

Al analizar el sentido de la posibilidad de una filosofía latinoamericana no hacemos en realidad otra cosa sino cuestionamos acerca de la universalidad o regionalidad del pensar filosófico, y más todavía, ello implica cuestionamos nuevamente acerca de qué es la filosofía y cuál la naturaleza específica del conocimiento filosófico. El método que utilizaremos aquí será expositivo y crítico, en referencia a la posición que Enrique Dussel ha asumido en este sentido. Procuraremos discernir cuáles son sus aciertos y cuáles sus límites.

<sup>66</sup> VV.AA. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, op. cit., contraportada del libro. Como hemos indicado, la pluma de Dussel es manifiesta. Además hemos de señalar que a lo largo de todo el libro el autor contemporáneo latinoamericano más citado por la mayoría de los autores, es indudablemente el mismo Dussel, junto con Heidegger y Marx. El liderazgo de nuestro filósofo, ya entonces, apenas era puesto en duda. Su enorme preparación científica y su personalidad le hacían merecedor de ello.

<sup>67</sup> Véase su obra 1492, donde fundamenta con rigor esta hipótesis. La obra tiene como título completo: *1492: El encubrimiento del otro. (Hacia el origen del “mito de la modernidad”)*.

<sup>68</sup> ASSMANN, H. “Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana. Notas sueltas”, en: VV.AA. *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, Bonum. Buenos Aires, 1973, p. 37.

<sup>69</sup> MIRÓ QUESADA, F. “Función actual de la filosofía en América Latina”, en *Revista de Filosofía Latinoamericana* (Padua. Buenos Aires), 1 (1975), p. 208. El autor añade: “Creemos que en este sentido América Latina está haciendo aportes que confieren un significado especial a su pensamiento filosófico”.

De entrada hemos de distinguir entre una filosofía "latinoamericana" ( que puede llevar incluso otros adjetivos adheridos) y una filosofía latinoamericana "de la liberación", en tanto que se aplica a lo de "latinoamericana" una calificación expresa y concreta.

#### 4.1. *Toda filosofía es una "filosofía situada", porque no hay filósofo que no lo esté*

Nos cuestionamos sobre la legitimidad "como filosofía" de un pensamiento histórica, geográfica y cronológicamente situado. ¿Es legítima una filosofía regional? ¿No pretende ser la filosofía, de suyo, un saber "universal"? Pero ¿toda filosofía que se presenta con la intencionalidad de universalidad lo es en realidad? ¿No puede estarse ocultando bajo la pretensión de universalidad un pensamiento también regional incluso aunque sea ello inconscientemente? De aquí surgirá una de las mayores acusaciones de Enrique Dussel a la filosofía "europea" o del "centro" cultural fáctico mundial: toda filosofía, realizada por un hombre concreto (comenzando por el griego), pretende considerar *su propia visión* de las cosas como la única. En palabras de uno de los protagonistas de esta polémica en América Latina, Leopoldo Zea, el asunto se plantea en estos términos utilizando un ejemplo entre un árbol y un bosque:

*"El problema es que el hombre, el hombre concreto, este o aquel hombre, al tomar conciencia de su relación con los otros hombres, con sus semejantes, hace de esta su toma de conciencia la única y exclusiva posibilidad de existencia del bosque. El bosque, que él ve como la única posibilidad de existencia, del bosque y de sus árboles, Olvida que él es árbol y se considera bosque. Es el bosque ordenado y concebido de acuerdo con su propia y exclusiva visión, lo que implica a su vez el acuerdo de esta visión con sus no menos peculiares intereses. Lo que él ve y considera que es el bosque resulta ser lo justo y verdadero. En cambio, lo visto y considerado por los otros hombres es lo inadecuado y falso"* <sup>70</sup>

La filosofía es la expresión de la autonomía cultural, racional, de un pensador que no puede evitar ser una "persona situada". El que reflexiona sobre el ser, sobre el mundo, Dios, el hombre, etc., con intención no particular (como es el caso de las ciencias empíricas) sino de generalidad, es un hombre más vinculado a su *Sitz im Leben* de lo que a veces se ha considerado. Cada filosofía, por muy técnica que pretenda ser, no suele dejar de llevar la impronta que su creador le ha, imprimido. En efecto, en esta perspectiva es preciso afirmar que no existe algo así como una "filosofía universal", si por tal entendemos que las *respuestas* a los grandes interrogantes humanos sean válidas para todos los hombres de todos los tiempos y lugares. No existe una, solución universalmente válida para cada problema, sino que cada época, cada filósofo, en su propio contexto, ha dado respuestas concretas a los interrogantes básicos relacionados con el mundo, el hombre y Dios, los tres pilares problemáticos básicos de la humanidad. Lo que será criticable, con razón, es que la respuesta dada en un contexto histórico, o político, o cultural dado sea *impuesta* a los hombres de otros contextos. En el fondo aquí nos planteamos no la *unidad del ser humano* -como sostiene falazmente J.I Saranyana, al que

<sup>70</sup> ZEA. L. *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 20. Véase lo que decimos sobre esto en nuestra reflexión sobre "la barbarie".

después nos referiremos, sino el problema de la *inculturación* de todo pensamiento, como dato real, nos guste o no.

Se suele distinguir, en este sentido, la filosofía de determinados autores: así, hablamos de "la filosofía de Platón", "de Kant", de "santo Tomás", etc., del mismo modo que de la de sus seguidores: filosofía "platónica", "kantiana" o "tomista". Incluso distinguimos tendencias dentro de una escuela. Hablamos, por ejemplo, de "izquierda" y "derecha" hegeliana, y distinguimos entre períodos históricos en la filosofía: "antigua", "contemporánea", etc., al mismo tiempo que hacemos énfasis en un determinado momento de una tradición. Así, no parece que la filosofía griega contemporánea sea particularmente significativa, pero sí lo es la antigua. También hablamos de "filosofía española", "inglesa", "alemana". ¿Por qué, entonces, no podemos hablar de una filosofía "latinoamericana"? La única posibilidad para hacerlo no partirá de cuestionar su legitimidad como "latinoamericana" o como "de la liberación" (como hay filosofía "del arte", "de la técnica", o del neopositivismo", por ejemplo), sino de constatar su existencia o no. Aunque otra cosa es que tenga mayor o menor "calidad" y rigurosidad en su pensar. La filosofía alemana "clásica" (de un Kant, Hegel, Schelling, etc.) expresaba, lo quisieran conscientemente o no, el espíritu de su tiempo, de su pueblo, de su peculiar cultura y modo de encararse ante la cotidianidad de lo dado. Era un modo de comprender los problemas que les acuciaban y de señalar vías de soluciones para los mismos. En este sentido, no se planteaba la filosofía del mismo modo un medieval que un existencialista francés. Lo importante, en todo caso, era hacer frente a la realidad desde sus propias perspectivas, desde su propia cosmovisión, desde sus intereses particulares.

A ello se refería un filósofo argentino (al que nos referiremos críticamente en otro lugar de esta investigación), Juan Bautista Alberdi cuando manifestaba que "*cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar, que ha cumplido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano*"<sup>71</sup>. Esto significa que la filosofía no suele ser un mero reflejo "cientifista" del mundo. En la intencionalidad última de Descartes (que buscaba un punto de apoyo indubitable), de Kant o de Husserl (que pretendía convenir a la filosofía en una "ciencia estricta"), se denota un cierto "complejo de inferioridad" de la filosofía en relación a los "avances" incuestionables de las ciencias positivas. La filosofía no puede dejar de ser una "ciencia" humana, que se ocupa, como ya indicara Aristóteles de los primeros principios y causas de las cosas, sobre el ser en general. La filosofía considera lo real *desde lo humano*. Ello ha sido y es así. Y el sesgo peculiar de cada filósofo queda impreso en su reflexión.

Y si sucede así con las personas, los filósofos, algo semejante podemos decir de los pueblos. Ya el mismo *Hegel*, con su método dialéctico descubre no sólo que la filosofía está inserta en la historia, sino que la historicidad es una consecuencia inevitable de la misma

<sup>71</sup>ALBERDI, J.B. "Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea", en: *Escritos póstumos*, t. XV, pp. 605-606. Citado "sic" por: SALAZAR BONDY, A. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1988, p. 33. Sobre Alberdi ha escrito FORNET-BETANCOURT, R. "Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía latinoamericana", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* (Salamanca), 12 (1985), pp. 317-333: IBÍD., "*Die Frage oach der lateinamerikanischen Philosophie, dargestellt am Beispiel der Argentiniers Juan Bautista Alberdi*", en *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Frankfun/Main, 1988, pp. 49-64.

filosofía. Y fundamentó su método en la existencia de los diferentes sistemas filosóficos que en la historia habían tenido lugar, indicando la unidad fundamental del conocimiento filosófico. Es la filosofía como *proceso* histórico.

En efecto, el hombre, hacedor de filosofía no sólo tiene historia en tanto que está situado en la historia, sino que, como decía Ortega, es historia<sup>72</sup>. Toda la producción, en sentido amplio, y por tanto también la filosofía del hombre se establece en la historia. Ese hacer intrahistórico humano en la cultura. Esta no es una anécdota humana, no es un mero decorado supraestructural, sino que constituye el substrato desde donde el hombre cimenta todo lo que construye. La filosofía, obra cultural, es por ende, un producto humano y no debe, quizás ni siquiera puede, constituirse en algo abstracto. Lo que queremos señalar es que el filósofo filosofa desde el contexto vital donde ha nacido, donde vive, de tal forma que un filósofo que no parta de los problemas cotidianos de su propia cultura haría abstracción, ideología, sofística, pero no filosofía. "*La filosofía se realiza en el tiempo, por lo tanto, como todo lo humano, ella también es historia, pudiendo, así, expresar una temporalidad propia e impropia*" dice uno de los primeros representantes de la F.L.<sup>73</sup>.

#### 4.2. La originalidad de la filosofía latinoamericana

En la cultura predominante en la actualidad en el mundo occidental observamos la tendencia a la estandarización, esto es, a la homogeneización -como ha puesto de relieve el postmoderno Vattimo, por ejemplo- en el pensar, en las costumbres, en la moda, etc. Esto se consigue con la palpable colaboración de los *mass media*, que propugnan una cultura con rasgos universales en un mundo intervinculado a nivel planetario. En este sentido nos podríamos cuestionar acerca de la legitimidad e incluso de la posibilidad de una filosofía con categorías propias nacionales. Pero por otro lado si no fuera posible el surgimiento de una filosofía nueva a no ser que estuviera vinculada a una tradición anterior, nunca habría surgido ninguna filosofía. Además la filosofía latinoamericana (y la FL como inserta en este mundo cultural latinoamericano) no parece haber partido de la nada. Se podrá discutir si ello es prueba de su grandeza o de su miseria, pero así es en todo caso. Esta corriente filosófica sólo es posible entenderla como un intento de superación de la filosofía occidental, en tanto que se reivindica, desde el hemisferio latinoamericano, la posibilidad de manifestar su propia palabra sobre la realidad que a ellos les acaece, sin tener que recurrir para ello a un pensamiento formulado en otros contextos culturales.

En este asunto se fluctúa invariablemente entre dos polos: el universalismo y

<sup>72</sup> Aunque no podemos sostener lo que más radicalmente dice Ortega: "el hombre no tiene naturaleza: nada en él es invariable. En vez de naturaleza tiene historia, que es lo que no tiene ninguna otra criatura. La historia es el modo propio de una realidad cuya sustancia es precisamente la variación: por lo tanto, lo contrario de toda sustancia. El hombre es insubstancial, ¡Qué le vamos a hacer! En ello estriba su miseria y su esplendor. Al no estar adscrito a una consistencia fija e inmutable -a una naturaleza-, está en franquicia para ser, por lo menos para intentar ser lo que quiera": ORTEGA y GASSET, J. "Vives, Goethe", en: Obras Completas, Revista de Occidente, Madrid, 1967, t. V, p. 495.

<sup>73</sup> ARDILES, O. "Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía en América Indo-Ibérica", en: VV.AA. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, p. 10.

el provincianismo, y no sólo en el nivel de la reflexión filosófica, sino, como es apreciable por ejemplo en la Europa del Este tras los acontecimientos de 1989. Los partidarios de este provincianismo, en nuestro caso filosófico, pretenden expresar sus notas peculiares, específicas, oponiéndose a todo universalismo. Los partidarios de la universalidad, de la homogeneización del pensamiento, además de caer en un inevitable abstraccionismo que difícilmente roza la realidad concreta, olvidan que este universalismo no ha sido otra cosa, hasta hoy, que la imposición de un particularismo (de Europa, de EEUU, o del imperio cultural de turno) sobre el resto de la humanidad. Tanto los unos como los otros olvidan la apertura dinámica de lo real, la dialéctica vital y del pensamiento. No hubiera podido formularse un puro universalismo si se prescindiera de un particularismo. Y por el contrario el provincialismo, el tribalismo, corre el real peligro de fosilizarse al no abrirse al cambio y a la asunción de lo común. Tanto unos como otros olvidan la lógica del desarrollo del pensamiento y conciben la realidad como estática: unos al acentuar el monismo de tipo parmenidiano o hegeliano, y los otros al poner un acento de exclusividad en los estrechos compartimentos estancos tribales. El universalismo parece concebir la historia como pura sucesión de avances, como un desarrollo lineal, acumulativo. Para Hegel cualquier tiempo pasado siempre es peor. Esta absolutización de lo universal olvida que éste no debe contraponerse al desarrollo histórico concreto<sup>74</sup>. De hecho el modo en que se desenvuelve la historia de la filosofía demuestra que no puede mantenerse una visión puramente rectilínea y acumulativa del acceso a la verdad de lo real. Así, un progreso filosófico no supone la negación pura y simple de lo anteriormente dicho, pues lo último conseguido hubiera sido posible sin lo primero. Pero igualmente sería castrador, casi cavernícola, la pretendida absolutización de lo específico, de lo provinciano, a no ser que se entienda como vinculado a lo conseguido como común. En todo caso lo que sí es posible desear es que una determinada visión no sea presentada como absoluta y universal, olvidando su formulación temática en un determinado contexto cultural, particular. En este sentido cabe afirmar la legitimidad de pensar en cada cultura y contexto preciso los problemas que nos aparecen como generales a todos los hombres: la ética, la epistemología, la ontología, el problema de la existencia de Dios, el sentido de la historia. etc.

Desde esta perspectiva debemos afirmar que la filosofía latinoamericana tiene sus propias especificidades y precisamente por ello se presenta esta filosofía como "de la liberación". Nos explicamos; otras grandes culturas mundiales como la china, la semita, la hindú, la indo-europea, etc., poseen una cultura milenaria en la cual poder apoyarse. Pero otro caso distinto fue el de América, donde la autóctono, lo propio, lo indígena, ha sido en su inmensa mayoría destruido por la implantación de la cultura europea, de cristiandad. Es quizás este el caso más evidente de una cultura *etnocéntrica* (¿qué cultura no lo es?) que además ha resultado etnocida. La conquista de América significó la imposición de una cultura a costa de la otra y aunque ciertamente hubo mestizaje (no sólo a nivel racial, sino también cultural y de

---

<sup>74</sup> Para lo que sigue inmediatamente tenemos presente lo que ha escrito el filósofo de la liberación ruso Eduardo Demenchonok. Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias. Ed. El Búho, Bogotá, 1990, pp. 22-30. Para este autor un enfoque universalista es "unidimensional y evolucionista" (...) y "refleja la falta de comprensión del carácter esencialmente dialéctico de la filosofía, que es realmente un fenómeno histórico, muy dinámico en su desarrollo, internamente contradictorio e inagotable en la variedad de sus expresiones" (p. 24).

todo tipo), lo cierto es que la cultura occidental terminó por imponerse o, mejor, por ser impuesta. Al colonialismo inicial siguió, tras las luchas por la independencia (1808-1821), un nuevo colonialismo, esta vez básicamente económico -con evidentes connotaciones políticas y de todo tipo-, procedente en su mayor parte de Estados Unidos de Norteamérica -que no es sino la cultura anglosajona traspasada a América-<sup>75</sup>, que todavía hoy prosigue. Pero lo característico de esta situación es que a pesar de ese etnocidio referido, en América Latina hay fuertes focos de pervivencia tanto de las culturas indígenas como de las dos más importantes foráneas: la europea y la africana, fruto de la importación de esclavos en el período colonial. La conciencia de lo propio se manifestó, antes que en la reflexión filosófica, en la conciencia social, artística, religiosa, esto es, en la propia síntesis cultural del mundo de las ideas "pre filosóficas", la cosmovisión vital a la que se refirió Husserl.

Los primeros brotes filosóficos efectuados en América Latina fueron realizados asumiendo el aparato conceptual técnico de la mejor filosofía europea (y ello sirve para el mismo Dussel), desde donde parten para expresar su propia palabra. Y es que no pudo ser de otra manera, pues la América precolombina no disponía de un pensamiento propiamente filosófico, sino sólo de categorías hermenéuticas pre filosóficas, de dicha cosmovisión. Ello vale para los pensadores y literatos llamados "fundadores" como Martí, Mariátegui, Aníbal Ponce, Azuela, Vasconcelos, etc., pasando por los más recientes como Carpentier, Borges, Asturias, etc., hasta los actuales filósofos latinoamericanos como Zea, Dussel, Salazar Bondy, Scannone<sup>76</sup>, Ardiles, etc. Como consecuencia de la toma de conciencia de lo propio de América Latina, se criticó el pensamiento europeo que se enseñaba, y que todavía hoy en buena medida se enseña en las cátedras universitarias latinoamericanas. Así la filosofía latinoamericana se presenta como una alternativa a la inculturación del centro del pensamiento, de Europa. Esto significa que la filosofía latinoamericana nació crítica hacia la filosofía aprendida, tanto en Europa (en sus mejores representantes) como en la misma América Latina por profesores que Repetían, sin más, lo allí aprendido en un contexto cultural bastante diferente y con unas propias peculiaridades.

La originalidad de la filosofía latinoamericana no se presenta, entonces, como un "borrón y cuenta nueva" con respecto a la tradición europea, sino que significa la asunción instrumental de ésta para poder acceder adecuadamente a la comprensión de su propia realidad latinoamericana. Ello suponía, como primer paso un replanteamiento crítico de lo aprendido. En este sentido Dussel, mientras estudiaba todavía en Europa y viajaba y vivía por el Oriente Medio busca tanto aquí como allí las propias raíces de lo genuinamente latinoamericano. Su *Trilogía antropológica* pretende dar cuenta de esto, pero partiendo de que lo propiamente latinoamericano es el resultado del mestizaje con lo hispano-luso-europeo. Esto es, ya no se plantea en primer lugar explícitamente lo más genuino: lo indígena, sino que se admite como *ser actual de Latinoamérica* la mistificación de las diferentes culturas. Esto tiene sus

<sup>75</sup> Una magnífica exposición de conjunto ofrece el cuadro sinóptico de historia, economía, política, cultura, ideología y teología que presenta en unas hojas de "separata" Xabier Gorostiaga, "Cuadros sin ópticos sobre la coyuntura económico-política como marco estructural de la evolución de la iglesia latinoamérica" (sic), en: *Christm* (México), (agosto 1978), 5 págs.

<sup>76</sup> A su pensamiento nos referiremos brevemente a propósito de la crítica que éste realiza sobre la filosofía de Levinas.

inconvenientes y sus ventajas, como veremos. Pero todavía es más paradójico que antes de afirmar lo propio, la exterioridad y distinción de América Latina, se asuma la filosofía de Heidegger que también se proponía superar la tradición ontológica europea. En este sentido hasta la superación de lo europeo tiene en un filósofo europeo su referencia crítica.

Junto con esto la mejor filosofía latinoamericana será "de la liberación", en el sentido de que la toma de conciencia del propio estado de dependencia, de opresión (cultural, económica, política, comercial, etc.) y del análisis de lo propio, presenta al subcontinente como expoliado, como enajenado de lo propio. La filosofía latinoamericana no podía ser, entonces, otra cosa que filosofía de la liberación, aunque esta pueda ser interpretada de diversas maneras y con diferentes enfoques. Para ello ayudó la formulación de la "teoría de la dependencia" que tiene su origen en la reflexión sociológica de algunos autores brasileños y de otros países, como ya hemos visto.

## 5. DE LA "FILOSOFÍA LATINOAMERICANA " A LA "FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA "

La propuesta de Dussel en todo este debate es la práctica totalidad de su reflexión filosófica. Por eso nos referiremos ahora brevemente a la respuesta que, en este preciso contexto, ofrece nuestro filósofo, sobre el estatuto propio y la legitimidad de una filosofía latinoamericana *de la liberación*.

Estamos viendo que es posible hablar de una filosofía "latinoamericana", en el sentido de un pensamiento realizado por los filósofos de América Latina, desde allí y para resolver las principales cuestiones humanas que desde allí se plantean (muchas de las cuales serán comunes a todo hombre: la búsqueda y el cuestionamiento acerca del sentido de la vida humana, la cuestión de la existencia de Dios, los valores éticos, la antropología, etc. ) .Pero un planteamiento *situado* tenderá a dar su *propia respuesta* a cuestiones que bien pueden ser universales (de todos los hombres) e incluso tendrá la oportunidad de un peculiar planteamiento. Desde esta perspectiva la legitimidad de una filosofía *latinoamericana* tiene el mismo título de legitimidad como una filosofía *griega* o *alemana*. Pero al haber sido ésta la predominante en Europa y al haber sido ésta la colonizadora de América, ha trasladado las respuestas y las mismas cuestiones filosóficas *propias* a los países colonizados desde hace cinco siglos. Es desde aquí donde arranca la posibilidad no ya de una filosofía latinoamericana, sino también de una Filosofía de la Liberación latinoamericana.

Hablar de "liberación" no es sólo hablar de *una* concreción o de un aspecto concreto de la filosofía *latinoamericana*, sino que se sitúa en el punto de partida de la misma legitimidad de una filosofía desde América Latina, en tanto que pretende *liberarse* de la "opresión" que supone el que se le hayan planteado las cuestiones de *otra* cultura y las respuestas de esa *otra* cultura, la europea, alienando *lo propio*. Desde esta perspectiva y en un sentido amplio, toda filosofía latinoamericana debe ser "de liberación" de la filosofía europea. Y una vez que se pueda tomar la palabra desde lo propio, ya será una cuestión secundaria *cómo* se conciba esta "liberación", que no tiene por qué corresponder al planteamiento de Dussel o de otro filósofo. El mismo Dussel puede decir, en este sentido que "*América Latina es el hijo, el otro, oprimido por la pedagogía dominadora de la totalidad europea, incluido en ella como*

*bárbara, el bon sa bage, el primitivo o subdesarrollado*. El hijo no respetado como otro sino negado como ente conocido " (MFL, 195)<sup>77</sup> .

Un pueblo no puede desenvolverse como tal si no transita por su propio camino, por su propia historia. Un pueblo que pretendiera que otro viviera de la cultura que éste le presta (o incluso, como piensa Dussel, le impone), sería *dominador*, y no sólo ya a nivel filosófico, sino que esta reflexión actúa también en las estructuras económicas, políticas, culturales, etc. que la filosofía ayuda a justificar. La filosofía ha sido muchas veces un vehículo de colonización cultural. Sólo es posible acceder al "ser" de un pueblo si recorre por el camino que él mismo se impone. Y ello sólo es posible si es consciente de su propio tiempo y su propio espacio, de su originalidad, esto es, la "exterioridad" dusseliana, de su alteridad, de su ser. Pero como históricamente las cosas no han funcionado así, es posible hablar de una "dependencia" cultural en América Latina con respecto a Europa o al imperio de turno (en la actualidad más fuerte lo es todavía el "norteamericanismo", ¡incluso en la misma Europa!)<sup>78</sup>.

Pero esto no debe significar, como algunos representantes de esta corriente de la F.L. han pensado, volver a un pensar folklórico<sup>79</sup>, a una filosofía exclusivamente regionalista, que le enclaustrara en sus moldes " estrechos " renunciando a insertarse en la historia general del pensamiento, de la filosofía en este caso. La filosofía de la Liberación latinoamericana no puede renunciar a su valor universal, lógico, si pretende realizar una verdadera filosofía. He aquí la dialéctica de esta historia: ni regionalismo " chovinista ", ni universalismo abstracto. La solución debe encontrarse en una filosofía que, sin renunciar a la problemática concreta de su propia situación vital, histórica, situada, se abra a una plasmación de su pensar en una perspectiva mundial. Es en este sentido donde nosotros sostenemos que la F.L. dusseliana es "excesivamente latinoamericana", y ello aunque este enconamiento esté de alguna forma justificado como dialéctica antitética de la tesis anterior. Aunque esto hay que verlo también desde una perspectiva dialéctica, en tanto que acentúa ahora lo que ha estado olvidado hasta el presente momento. Por ello es necesaria una mayor síntesis: una filosofía que asuma como punto de partida la situación de opresión de la mayor parte de los habitantes del planeta, esto es, concebida como filosofía de la "barbarie", de la "miseria" (desde los miserables), abierta a una interpretación de la filosofía en una perspectiva mundial. Por-ello la F.L. más que designar una ubicación geográfica concreta ( "latinoamericana" en este caso), tiene

<sup>77</sup> Desde una perspectiva teológica, Leonardo Boff escribía, con el vigor que le caracteriza, que América Latina es "el hijo no deseado de Europa": BOFF, L. "Nueva evangelización: el evangelio sin poder", en: OLIVER ALCON, F.-MARTÍNEZ FRESNEDA, F. *América, variaciones de futuro*, Instituto Teológico Franciscano/ Universidad de Murcia, 1992, pp. 824-826.

<sup>78</sup> Aunque para Dussel Estados Unidos y Rusia (el texto que a continuación citamos es de 1973) son "prolongaciones culturo-dominadoras" de Europa: DUSSEL, E. "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en: VV.AA. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Bonum. Buenos Aires, 1973, p. 137.

<sup>79</sup> En relación a la filosofía de la liberación considerada como reivindicación de lo "indígena" amerindio, de un Rodolfo Kusch, por ejemplo, señala: "Nuestro pasado pre-europeo o indígena no puede proyectarse en el futuro como una utopía que hay que hacer renacer: simplemente lo veneramos como nuestro 'origen' propio y distinto, irreplicable, pero en el caso de las 'naciones' o etnias existentes, deben ellas mismas indicar el camino a seguir": DUSSEL, E. "La introducción de la 'Transformación de la Filosofía' de K.-O. Apel y la Filosofía de la Liberación. (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)", en: APEL, K.-O.- DUSSEL, E. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. Siglo XXII Iztapalapa, México, 1992, p. 46.

como su más genuina originalidad ser la filosofía de un pueblo, un continente, dependiente. Es más, este punto de partida de la F. L. latinoamericana puede también asumirse desde Europa, en nuestro caso. Quizás el mayor escándalo para la conciencia ética lo encontramos ante el hecho real de la miseria, el empobrecimiento, el hambre, la opresión y la muerte en que viven la mayoría de las personas de la humanidad. Una filosofía que desconociera este dato sería encubridora de la realidad y actuaría de forma ideológica. De tal forma que no sólo ocultaría lo real, sino que sería de alguna forma, éticamente responsable de tal miseria. Ante semejante injusticia todo cruzarse de brazos y todo silencio, significa opresión, al menos por omisión.

Hemos indicado ya que la F.L. no puede desconocer que hay problemas universales, válidos para todos los hombres (la ética, la epistemología, la transcendencia o inmanencia del hombre, el problema de Dios, etc.) aunque otra cosa es cómo se interprete y se plasme en concreto esta verdad y las expresa mediante sus propias mediaciones y pueda expresarla con su propio logos. Para ello será preciso romper con el mimetismo y la repetición de lo que otras personas, en otros contextos culturales han dicho. La pluralidad enriquece; la uniformidad es castradora.

No obstante, la F.L. pretende decir algo *también a la filosofía del centro*, de Europa, Norteamérica, etc., intentando una superación crítica. La F.L., que no es simplemente "postmoderna", se propone superar el modelo antropológico de la modernidad, donde el sujeto se erige en absoluto, en el único punto de referencia<sup>80</sup>. Y es consciente que esta modernidad

---

<sup>80</sup>Para "el último" Dussel el mismo concepto de la "modernidad" es discutible. En todo caso América fue "conquistada por España y Portugal renacentistas; 'modernas' en un primer sentido": *Ibid*, p. 46. De forma que los latinoamericanos no son, ni han sido, "modernos". Pero tampoco son "antimodernos" y, señala nuestro autor, "tampoco podemos ser 'postmodernos' (...) aunque apreciamos buena parte de las críticas negativas a la 'modernidad' : DUSSEL, E. *op. cit.*, p. 47. Su posición se resuelve al considerar a América Latina como "la 'otra cara' de la modernidad" en el sentido de que "nació al mismo tiempo que la 'modernidad', pero como su 'otra cara' necesaria, silenciada, explotada, dominada": *loc. cit.*, pp. 47-48. Tanto la Ilustración, su antecedente el Renacimiento y la Reforma religiosa que tanta importancia tienen, por ejemplo, para Habermas, son fenómenos propiamente europeos, pero no universales, a no ser por una transposición de estos hechos a todo el mundo desde el colonialismo europeo desde el Renacimiento. Y Dussel concluye recordando que antes de 1492 (momento que para nuestro autor es el principio de la época moderna) Europa era una "cultura 'provinciana', periférica del mundo árabe, turco, musulmán", que se extendía desde Marruecos, Egipto, Mesopotamia, el imperio mongol hasta Filipinas. Era ésta una cultura que "unía el Atlántico con el Pacífico". Pero hemos hablado del "último Dussel". Con anterioridad consideraba a la filosofía de la liberación latinoamericana como "postmoderna": DUSSEL, E. "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en: VV .AA. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, p. 137; también en su conferencia "Crisis de la iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina", en: *Stromata* (Buenos Aires), XXVI (1970), p 322, donde escribe en referencia al hombre de la modernidad y la post-modernidad ¡en América latina! : "Es el hombre que obra lo que quiere, lo decisivo de toda esta gran tradición del sujeto es el arte como creación. El hombre es el que pone el ser, y no es, en cambio, al que el ser se le im-pone. Este hombre es el que camina por nuestras calles: este hombre es el que habita en Buenos Aires, Córdoba o Mendoza; en cualquier lado. Es el 'ejecutivo' que tiene tanto prestigio; es el hombre que produce, y no solamente produce lo que debe producir, sino que, cuando el mercado no recibe lo que produce, crea todavía la propaganda que hace que se le compre lo que ha fabricado. Es un hombre fabricante: *homo faber* .Puede construir o destruir al hombre. Este es el hombre moderno que somos y que nos tiene entre sus manos. Este hombre es también al que hay que superar. Nuestra tarea no es solamente post-cristiana, sino también post-moderna. Más allá de la dialéctica de la dominación". Cf. *Ibid*. p. 319. Nos podemos plantear si Dussel ha cambiado también aquí de opinión o si sólo ha matizado más su pensamiento. Nos inclinamos por esto último. Por nuestra parte, preferimos denominar a la FL como una filosofía de la "meta-modernidad",

está en la base de su opresión, de su dependencia en múltiples sentidos, que ha tenido como consecuencia la "voluntad de poder" del conquistador "descubridor" de América, el *ego conquiro* que no es sino una conclusión de la absolutez del *ego* de la modernidad postcartesiana. Por esto Dussel parte de los mejores filósofos de la modernidad, tomando en cuenta lo ya pensado y dicho. Sólo es posible superar algo cuando en cierta forma se lo asume; si no fuera así no habría referencia alguna y en todo caso se diría algo "nuevo", pero no "distinto" (no usamos aquí estos conceptos en el sentido de Dussel, que es más *sui generis* y que en otro lugar trataremos). De forma que la F.L. (como toda filosofía original), es análoga, en tanto que en parte es semejante (en cuanto asume lo anterior) y en parte distinta (en tanto que dice su propia palabra). Así lo indica Dussel cuando escribe en un largo párrafo que es conveniente transcribir:

*"La filosofía latinoamericana, que tiende a la interpretación de la voz de latinoamérica, es un momento nuevo y analógico en la historia de la filosofía humana. No es ni un nuevo momento particular del Todo unívoco de la filosofía abstracto universal ; no es tampoco un momento equívoco y la filosofía latinoamericana, retoma lo 'semejante' de la filosofía que la historia de la filosofía le entrega; pero al entrar en el círculo hermenéutico desde la nada dis-tinta de su libertad el nivel de semejanza es analógico. La filosofía de un auténtico filósofo, la filosofía de un pueblo como el latinoamericano, es analógicamente semejante (y por ello es una etapa de la única historia de la filosofía) y distinta (y por ello es una única, original e inimitable," Otro que todo otro, porque piensa la voz única de un nuevo Otro: la voz latinoamericana, palabra siempre reveladora y nunca oída ni interpretada)"<sup>81</sup>*

La filosofía, tal como la concibe Dussel, tiene unos "momentos" concretos. El momento privilegiado es el que parte del *pobre* y de la reivindicación de sus derechos enajenados, como el *primum movens* de su filosofía; esto significa que es preciso tomar en serio eso de "partir" del pobre. La filosofía de la liberación, así entendida, es una *pedagógica*, un análisis de la relación entre el maestro y el discípulo. El filósofo "auténtico" para ser maestro debe comenzar por aprender a escuchar al Otro, al pobre. Debe aprender primero del Otro, debe ser su discípulo. De esto "pende todo" (MFL, 194). Esa pedagógica que parte del Otro es "analéctica", surge desde "más allá", desde el pobre: éste posee una palabra magistral. "El filósofo que se compromete en la liberación concreta del Otro accede al mundo nuevo donde .com-prende el nuevo momento del ser y desde donde se libera como sofista y nace como filósofo nuevo", auténtico (MFL, 194). Sólo desde estos pilares puede tener lugar, en opinión de Dussel, una filosofía latinoamericana de la liberación, en la que el hombre concreto latinoamericano sea descubierto como "exterioridad" meta-física con respecto al "hombre" del "centro" que pretende ser la "forma" de la "materia" americana. América Latina es el "Otro" de Europa, algo "nuevo", fruto de la fecundidad, pues el latinoamericano como tal es hijo de la madre amerindia y del padre "hispanico dominador" (MFL, 195), aunque haya sido considerado como "bárbaro", como "buen salvaje".

---

indicando con este término lo que Dussel quiere decir al afirmar que América Latina es la otra cara o el "reverso" de la Modernidad, en tanto que está "más allá" (*metá*) de la Modernidad.

<sup>81</sup> DUSSEL, E. "El método analéctico y la filosofía latinoamericana" .en: VV AA. *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, p. 136.

La F.L. latinoamericana se inscribe dentro de la historia general de la filosofía. Así se subraya la continuidad y la "semejanza". Pero es preciso no confundir esta semejanza con la "identidad" hegeliana, donde un filósofo es una "parte" de la historia de la filosofía. Si se acentúa, por el contrario, la "distinción" absoluta de cada filósofo o cada pueblo se llegaría a la equivocidad y se concluiría con la imposibilidad de una sola historia de la filosofía. Para Paul Ricoeur -en su obra *Historia y Verdad*-, así como para Karl Jaspers, no existiría estrictamente una historia de la filosofía sino una historia de los filósofos. Sería una filosofía biográfica: la historia de la filosofía es una abstracción; lo que ha existido y todavía existe, es la biografía de los filósofos.

Ante este planteamiento Dussel tiene su propia opinión: "*ni la identidad hegeliana ni la equivocidad jasperiana, sino la analogía de una historia cuya continuidad es por semejanza pero su dis-continuidad queda igualmente evidenciada por la libertad de cada filósofo (la nada de donde parte discontinuamente la vida de cada uno) y de cada pueblo (la distinción de la realidad)*"<sup>82</sup>. La F.L. latinoamericana, entonces, es un momento de la historia de la filosofía, y un momento que se pretende desde una gran novedad. Se sitúa desde el final de la modernidad europea (recordamos que más que "postmoderna" es concebida como la otra cara de la modernidad, como antes indicamos), por tanto, después de Europa (y de sus explayaciones en la cultura norteamericana) y antecediendo a la filosofía del Tercer Mundo, como pionera, partiendo desde "lo pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial"<sup>83</sup>. Aunque está claro que esta "mundialidad" de la filosofía no será en el sentido hegeliano unívoco" sino desde una perspectiva análoga, donde cada filósofo, cada pueblo, y cada cultura, pueda decir lo propio sin caer en una universalidad abstracta (que significaría un totalitarismo que ,universaliza un particularismo se quiera o no). En este sentido, para nuestro autor, no hay una "filosofía sin más" .Lo que existe son "filosofías," la de cada filósofo auténtico, la de cada pueblo que haya llegado al pensar reflexivo, pero no incomunicables sino comunicadas analécticamente: la palabra de cada filosofía es ana-lógica "<sup>84</sup>.

El problema es, para Dussel, que esta posición "Europa no la acepta; no la quiere aceptar; es el fin de su pretendida universalidad. Europa está demasiano creída de su universalismo; de la superioridad de su cultura "<sup>85</sup>. Desde esta perspectiva las culturas imperialistas de Europa y sus "prolongaciones" norteamericanas y rusa, no quieren oír la voz del Otro. Si la F.L. repitiera lo aprendido en los libros escritos en Europa y desde su cultura,

<sup>82</sup> DUSSEL, E. op. cit., p. 137.

<sup>83</sup> Ibid. Dussel, que acentúa excesivamente lo propio latinoamericano, tal como le indicamos en nuestro primer encuentro personal con él en Sevilla, parece haber olvidado, en sus mejores obras de la etapa metafísica (para nosotros lo mejor de su pluma, como su *FEL*), ya recordaba, en esta obra pionera de la F.L. la mundialidad de la F.L. Cuando nosotros le indicamos esta necesidad de salir de los estrechos moldes latinoamericanos para abrirnos a una *Filosofía de la Liberación Mundial*, recibió la idea con entusiasmo, como si fuera "nueva". Pero también nosotros le indicamos que él mismo (en sus primeras obras, como ésta que citamos) ya había avanzado la idea, cosa que, como indicamos, parecía haber olvidado. Por eso le sugerimos que relejera lo que él habrá escrito hacia muchos años. en los primeros años de la década de los 70 y que encontrarla, en su propia obra, fuentes importantes de inspiración. Nos consta, por la manifestación personal del autor, que ha realizado esta propia lectura con frutos que se aprecian en sus últimísimas obras.

<sup>84</sup> DUSSEL, E. op. cit., p. 137. n. 52.

<sup>85</sup> DUSSEL, E. op. cit., p. 137.

sería una filosofía "tautológica". En este sentido la F.L. es "filosofía de la barbarie", como nosotros indicamos en otro lugar. La F.L. se sitúa, así, "más allá" de la Totalidad cultural europea. Para Dussel esto significa una "cuarta Edad de la filosofía y la primera Edad *antropo lógica*: hemos dejado atrás la *fisio*-logía griega, la *teo*-logía medieval, la *logo*-logía moderna, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas"<sup>86</sup>.

## 6. LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION COMO "FILOSOFIA FUNDAMENTAL"

La reflexión sobre la libertad es un tema que atañe a la filosofía, la antropología, la teología, la psicología, etc. Esto sería considerarla una filosofía "de genitivo". En cambio, en la concepción de la F.L. de Dussel esta es planteada, en este aspecto, de modo semejante a como lo hace la Teología de la Liberación<sup>87</sup>. La reflexión filosófica que Dussel emprende implica considerar la reflexión filosófica, no como una Filosofía de genitivo (de la liberación en este caso), como sí ocurre cuando hablamos de Filosofía del hombre, filosofía de la experiencia estética. Aquí la reflexión filosófica se aplica a un aspecto de la realidad. Lo que se quiere dejar patente, en el pensamiento de Dussel, es la importancia en la insistencia, el énfasis puesto en el concepto clave de "liberación", desde el cual pensar toda la realidad, e interpretar toda la historia de la filosofía, posibilitando la apertura de la filosofía desde un determinado horizonte hermenéutico: la liberación del pueblo y las clases sociales latinoamericanas, mediante su praxis histórica, así como su interpretación.

Aunque este es otro asunto, hemos indicar que la F.L. concibe Latinoamérica como una globalidad unitaria, lo mismo que hace la T.L. y hasta la misma "teoría de la dependencia". ¿Hasta qué punto lo es, con su multitud de culturas indígenas, prácticas culturales, idiomas, etc.? ¿No es una excesiva simplificación pensar que es el mismo horizonte cultural concreto el que se da en el Estrecho de Magallanes que en la selva amazónica, pasando por la pampa argentina? Dussel, como la mayoría de los autores, piensan a América Latina

<sup>86</sup> Ibid. "

<sup>87</sup> El fundador de la Teología de la Liberación Latinoamericana. Gustavo Gutiérrez. considera que su T.L. no es una "teología de genitivo", esto es, una reflexión teológica que piense la categoría de la "liberación" como *uno más* entre otros teológúmenos, semejantes a los que después de la Segunda Guerra mundial hicieron algunos teólogos católicos, como la "teología del trabajo" de M.D. Chenu (*pour une théologie du travail*, París, 1955), o la "Teología de la esperanza" de un Moltmann en el campo protestante (Sígueme, Salamanca, 1968: trad. del original alemán de 1966). El método de la T.L. de Gutiérrez consiste en considerar la T.L. como una "teología fundamental", como señala J.J. Tamayo-Acosta. (para comprender la Teología de la Liberación, (*Para comprender la Teología de la liberación*), Verbo Divino, Estella (Navarra), 1988, p.57), es decir, se trata de un nuevo modo, global, de pensar y hacer toda la teología (Cf. GUTIÉRREZ, G. *Teología de la Liberación, Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, (9) 1980, pp. 34-41). Gutiérrez define la teología como "reflexión crítica de la praxis histórica" (p. 40) y ello supone pensar, en concreto, "*la teología en perspectiva latinoamericana*" (p. 39). Para el tema del método teológico aquí considerado puede verse: VIDALES, R. "Cuestiones en tomo al método de la teología de la liberación", en: GIBELLINI, R. (Ed.). *La nueva frontera de la teología en América Latina*, Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 41-62); VV.M. *Liberación y Cautiverio, Debate en tomo al método de la teología en América Latina*, México 1976. Indudablemente esta reflexión de Gutiérrez influye, *al menos in obliquo*, en el método analéctico de Dussel, al menos en la consideración de un nuevo planteamiento global de toda la reflexión filosófica. Tendremos ocasión de estudiar esto con detalle cuando examinemos el método filosófico dusseliano: *la analéctica de la liberación*.

como una *unidad* y, enfrente, conciben, desde esta perspectiva, a Europa, al "centro" como otra unidad. De ello se seguirá, posiblemente -de semejante "abstraccionismo" que simplifica la pluralidad de lo real- que muchos de sus análisis sean, si no erróneos, ineficaces hermenéuticamente. Dussel considera que la F.L. Latinoamericana será, "análogamente" una Filosofía de la Liberación *Mundial*. Aunque lo cierto es que la F.L. ha nacido tan "latinoamericanizada" que no será fácil dar el "salto" interpretativo para todas las demás culturas. Dussel manifiesta en repetidas ocasiones que la F.L. es "filosofía de la periferia", (*FL*, 1.1.8.5), *de los oprimidos*. Esto es discutible, tal como de *hecho* sucede hoy. Se refiere a su filosofía como una "filosofía en tiempos de cólera", una "filosofía *de la miseria*", etc. La F.L., en efecto, ha sido acusada, no sin cierta razón, de elitista, pues difícilmente llegará, en tanto que filosofía, al pueblo al que pretende servir, y aunque es difícil que el pueblo lea y entienda la filosofía (cuando a veces ni siquiera sabe leer), si no se pretende de alguna forma acercar el discurso teórico *al pueblo*, se convierte en una especie de supraestructura ideológica. Sobre esto volveremos cuando analicemos la concepción de la *praxis de liberación*. En todo caso lo que parece urgente es la *apertura mundial* de la FL, tarea que Dussel intenta en los últimos años, en su diálogo con las últimas corrientes filosóficas.

De esta manera, desde América Latina se interpreta *toda* la historia de la filosofía *desde* esta determinada localización geográfica y desde sus propios intereses. Es por ello filosofía latinoamericana. Ello le imprime, indudablemente, su impronta, aunque consideramos que será preciso ampliar su determinado contexto geo-político para posibilitar, desde una perspectiva: de liberación, el *pensamiento entero*. Dussel siempre dirá que la F.L. es filosofía de la periferia, de la barbarie, de los oprimidos, de la miseria. Aunque podríamos matizarle que más que ser filosofía *de* la miseria, es *sobre* la miseria. Dussel se propone, explícitamente, realizar una filosofía con rigor<sup>88</sup>.

La F.L. pretende ser, después tendremos ocasión de verlo, propréptica, exhortativa. "Es una palabra también dirigida a la conversión, al compromiso, a la praxis de liberación misma. Es que la Filosofía de la liberación es imposible si no se da el paso práctico de entregar la vida por el Otro, por el oprimido, por el pueblo"<sup>89</sup>.

No estamos, en la visión dusseliana, ante un genitivo objetivo, que significa la consideración de una determinada temática (así, se habla de Filosofía de la naturaleza. Filosofía de la acción, etc.), sino ante un genitivo subjetivo, comprendido en tanto que no designa el tema a tratar sino que hace referencia al sujeto que realiza, desde su perspectiva, su reflexión sobre *toda la realidad* desde ese a priori hermenéutico; en este caso es la liberación, y en concreto *reflexión sobre la praxis de liberación*. La liberación es la óptica desde la cual se pretende tematizar todo el espectro del ámbito de la reflexión filosófica.

Desde esta posición se pretende realizar una *filosofía de la liberación*

<sup>88</sup> Ante la objeción realizada por un filósofo europeo acerca de si el lenguaje de la F.L. es "inauténtico, incomprensible para el pueblo" Dussel responde que "La Filosofía de la liberación pretende ser filosofía; filosofía técnica, precisa, científica ( si esto incluye igualmente la dialéctica y la sabiduría). Por ello no puede evadirse de un lenguaje que como tal no puede ser entendido no solo por el pueblo oprimido mismo, sino que ni siquiera puede ser precisamente interpretado por el no iniciado en el pensar filosófico estricto":

"Respondiendo algunas preguntas y objeciones sobre Filosofía de la Liberación", en: *PLFL*, p. 90.

<sup>89</sup>Ibid.. p. 91.

(consideración global, no específica) que reflexiona sobre un determinado tema. Ahora sí sería una filosofía de la liberación con genitivo objetivo. Por ejemplo, cuando se reflexiona sobre un nivel concreto de esta liberación: Filosofía de la liberación *erótica, política, pedagógica, arqueológico-teológica*, etc. Sería una filosofía de la liberación (genitivo subjetivo) de la economía (genitivo objetivo). Lo que se pretende, pues, es reflexionar sobre toda la realidad desde un determinado horizonte hermenéutico que, en Dussel es, *además*, geo-políticamente *situado*. Consideramos por nuestra parte que el primer aspecto corresponde a una visión más completa de la realidad que este segundo aspecto. Habremos de trabajar por una filosofía de *la liberación* que podrá aplicarse interpretativamente a toda la realidad, sea cual sea el horizonte geo-político, económico, etc. sin que se restrinja, como acontece con Dussel, a su concreta visión *latinoamericana*. Con ello, si bien Dussel insiste en la dicotomía centro/periferia, siendo "el centro el Norte económico, político, cultural, y la periferia lo que está fuera del norte, no es lo bastante consciente que, en su tematización filosófica, de facto, la periferia ocupa ahora, desde su posición latinoamericana, el lugar del centro. Sencillamente acontece que cada cual constituye como el centro allí donde está él situado. Lo que sí será es una filosofía que procurará ser pensada *desde la óptica del oprimido*. Lo cierto es que para un filósofo "profesional", actualmente, situarse *entre* los oprimidos puede sonar a sarcasmo y fariseísmo.

Dussel manifiesta explícitamente lo que aquí proponemos. Permítasenos una larga cita que lo corrobora:

*“Llamamos 'Filosofía de la liberación' al discurso estrictamente filosófico, saber científico-dialéctico, que da prioridad temática (el 'de' como genitivo objetivo) a la praxis de liberación del oprimido (histórico social como clase, geopolíticamente como nación, sexualmente como oprimido por la ideología y prácticas machistas, pedagógicamente alienado y todo encerrado en un fetichismo idolátrico), y prioridad en cuanto origen y fundamentalidad (el 'de' como genitivo subjetivo) a la liberación de la filosofía de la ingenuidad de su autonomía absoluta como teoría. La 'filosofía de la liberación' es un saber teórico que piensa en primer lugar y como condición de posibilidad de todo otro tema. Lejos de pensar que 'toda filosofía es crítica del lenguaje' ”<sup>90</sup>, afirma que la filosofía es crítica de la opresión y*

<sup>90</sup> Como sostiene Wittgenstein en el *Tractatum Logico-philosophicum*, Alianu Editorial, Madrid, 1973. 4.0031. Esto no significa negar la importancia de la filosofía del lenguaje, pero sí manifestar su relatividad, su "instrumentalidad", pero jamás reduciendo la "esencia" o finalidad última de toda la filosofía en filosofía del lenguaje, indica Dussel en la obra que citamos en la nota siguiente. En realidad se podría decir lo mismo, aunque fuésemos acusados de eurocentrismo, de la misma Filosofía de la liberación: que sin negar su radical importancia y necesidad, no puede ser la exclusiva del filosofar. En realidad Dussel no cae exactamente en el mismo error que el primer Wittgenstein (y sus seguidores directos). Éste pretende que toda filosofía debe ser filosofía del lenguaje, hasta el punto de que los límites de éste son los límites del mismo pensar (olvidando, por ejemplo, que una persona que nos mira, desfallecida de hambre y que más que "lenguaje" emite gemidos ininteligibles, o que incluso ya ni siquiera puede hablar, "toca" una sensibilidad ética que está más allá o más acá del lenguaje y ante la cual hablar de "corrección lingüística" es una necedad). Dussel por su parte no parece caer exactamente en el error de absolutizar la F.L. como única, aunque llevado por la urgencia de la praxis de liberación. a veces (no siempre) pareciera olvidar que la filosofía en cuanto tal es reflexión, (aunque sea sobre la praxis) que puede serlo sobre muchos aspectos. Lo que hace Dussel en realidad es relativizar cualquier pensamiento "abstracto", supuestamente "puro", que no tome en cuenta que la respuesta a ese hambriento es el acto no sólo filosófico, sino humano por excelencia. Es el tema de la ética como *philosophia prima*. Recordemos finalmente que ya el viejo Aristóteles consideraba que la retórica, que para el sofista era un fin.

esclarecimiento de la praxis de liberación ”<sup>91</sup>.

Dussel señala expresamente lo que aquí nosotros queremos mostrar:

*"Desde que el 'yo conquisto' de Cortés se transformó en el ego cogito cartesiano o en el Willen zur Macht de Nietzsche, no se ha levantado en nombre del 'conquistado', del 'pensado' como idea o de la 'voluntad impotente' (porque dominada), un pensar crítico metafísico. La filosofía de la liberación latinoamericana pretende repensar toda la filosofía (desde la lógica o la ontología, hasta la estética o la política) desde el Otro, el oprimido, el pobre: el no-ser, -el bárbaro, la nada de 'sentido'.*

*Hay 'alguien' más-allá del 'ser': es real aunque no tenga todavía sentido " .<sup>92</sup>*

He aquí el "tema" fundamental de la F.L latinoamericana, que, sin embargo, es plural en sus análisis de lo real; no existe una sola filosofía de la liberación, si por tal entendemos la unicidad de planteamientos, soluciones y análisis<sup>93</sup>. Pero lo que sí parece haber es un determinado enfoque que tiene mucho de común aunque no necesariamente sea una visión uniforme. En todo caso la figura de Dussel destaca sobre todos los demás miembros de esta corriente de pensamiento, como puede observarse con facilidad en las publicaciones que tratan acerca de la FL: la mayoría llevan alguna aportación de Dussel y es frecuente que la mayoría de los artículos o libros versen sobre su pensamiento personal.

Gustavo Gutiérrez sostiene que la *teología* de la liberación es un "acto segundo" siendo *la fe y la praxis de los cristianos* el "acto primero"<sup>94</sup>. Así la praxis es previa a la

---

para el filósofo es un medio para clarificar el pensamiento ("la dialéctica") y no dejarse confundir por las palabras de los sofistas Cf. ARISTOTELES, *Topicos* VIII, 1; 155b 1-11.

<sup>91</sup>DUSSEL, E. ', "*Praxis y Filosofía* (Tesis provisoria para una filosofía de la liberación", Ponencia presentada el 12 de abril de 1980 en Philadelphia, Penn. (USA), con ocasión del LIV Congreso de la *American Catholic Philosophical Association*, editado en *PLFL*, 31-32. Curiosamente la ponencia fue ofrecida en inglés y, además, el editor perdió el manuscrito original, por lo que fueron "re-traducidas" de una versión portuguesa. Las negritas son nuestras.

<sup>92</sup>DUSSEL, E. "La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica". en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, (Buenos Aires), t.I. n. 2 (1975), p. 222, En una obra reciente, donde se percibe la influencia de Marx, Dussel afirma que "la acumulación de capital (momento final de la 'realización' del 'Ser') en el mundo desarrollado, (...) es acumulación de miseria (el 'No-ser') en el Tercer Mundo. El 'liberalismo' o el 'capitalismo tardío' es también, aunque no sólo, un sistema fruto de 500 años de explotación de las naciones periféricas": DUSSEL, E. "La Introducción de la 'Transformación de la Filosofía' de K.-O. Apel y la Filosofía de la Liberación, (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)", en: APEL, A.O.-DUSSEL, E.-FORNET BETANCOURT, R, *Fundamentacion de la ética y filosofía de la liberación. Siglo XXI-Iztapalapa, México, 1992, p.94.*

<sup>93</sup> Alguien ha reprochado, no sin razón, que Dussel " expone su pensamiento *como si* fuera opinión común ": CERUTTI-GULDBERG, H. *Filosofía de la Liberación*, FCE, México, 1983, p.27. Ello significa, sencillamente, que Dussel tiene conciencia de exponer un pensar que es suyo, aunque puede olvidar que no es sólo suyo. Además se une el interés, no siempre clarificado por nuestro autor, de aunar esfuerzos, intentando presentar un bloque homogéneo de pensamiento que le lleva a menudo a simplificar los problemas, por ejemplo, en otro contexto, cuando afirma que "en realidad nunca ha habido sino una sola teología de la liberación":DUSSEL, E. "Teología de la Liberación y marxismo", in: ELLACURÍA, I,-SOBRINO, I. *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, Ed. Trotta, Madrid, 1990, vol. I, p. 133. Dussel simplifica así el asunto. Piensa quizás que hablar de diversas teologías de la liberación sería como " conceder una baza " a los adversarios de dicha teología que encontrarían en la misma alguna especie de fisura. *La Instrucción* ( 1984) de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe tiene razón cuando habla de "las teologías de la liberación": cap. IV, n. 3.

<sup>94</sup> GUTIÉRREZ, G. *Teología de la Liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca. 1972, p. 35.

reflexión. Está vendrá a clarificar aquélla. De forma semejante la *filosofía* de la liberación es concebida por Dussel como un *acto segundo*. En efecto, lo primero, por urgente, es la praxis histórica, pues ella es "el más fundamental sentido" de la reflexión, pues "el acto de conocer se inscribe, real y concretamente, en el proceso total de la praxis, como un *momento 'interno'*, a su servicio" (*PLFL*, 312)<sup>95</sup>. Aunque esta separación e incluso este orden es algo que puede ser debatido<sup>96</sup>. ¿Cómo es una praxis sin ninguna teoría? Incluso dice Dussel que la poiésis es anterior, y diferente, a la misma praxis, como veremos.

Lo importante a destacar aquí es que el filósofo de la liberación (la práctica totalidad de ellos) considera la opresión, mejor, al oprimido, como el *locus philosophicus* de su reflexión, el origen del cual parte su reflexión, con intencionalidad ético-práctica. La filosofía de la liberación es un (no es el único posible) correlato del *hecho* de la opresión. De esta forma la F.L. se articula a la praxis de liberación como "*prima philosophia*"<sup>97</sup>. Bajo la perspectiva de la opresión<sup>98</sup> todo lo que no trabaje y reflexiona sobre la liberación será calificado por Dussel como "ideología" o "filosofía de la opresión"<sup>99</sup>. Será preciso superar el "horizonte del ser", el sistema, para que se vea la opresión y pueda accederse a la exterioridad del Otro, el oprimido, como "Otro" del sistema de opresión. El Otro es "lo nuevo" con respecto al viejo sistema de la totalidad. El Otro no será ya "fenómeno", objeto ante los ojos, lo visto, sino que más bien será "epifanía", manifestación que se deja ver y oír. La F. L. en este sentido se presenta como "una nueva Filosofía, positiva" que "hace necesariamente su aparición. La novedad no es originaria ni primariamente filosófica; es originaria y primariamente histórica, real: la liberación del oprimido. Es originaria y secundariamente teoría filosófica, como instrumento estratégico de la propia liberación"<sup>100</sup>.

La Filosofía de la Liberación es básicamente -y es ésta la hipótesis fundamental que nosotros queremos probar en este trabajo -una *ética personalista*, que pretende realizar una relectura de la totalidad de los problemas filosóficos y éticos desde el punto de partida

<sup>95</sup>Citando a Marx, Dussel señala que todos los problemas del conocimiento "encuentran su solución racional en la praxis humana (*menschlichen Praxis*) y en el concepto de esta praxis": MARX. K. "These über Feuerbach", ep. 8. en: *Karl Marx Früehschriften*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. t. II, 1971. p.3.

<sup>96</sup>Ricoeur dice sobre ello: "Nunca se ha dicho la última palabra: todavía no sé cómo se compaginan el Decir y el Hacer, cómo la verdad perceptiva, la verdad científica, la verdad ética, etc. , coinciden entre sí: no sé cómo Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel están en la misma verdad". Así, para el pensador francés "la idea-límite de fin de la historia protege de la 'discontinuidad' de las visiones singulares del mundo; dibuja 'círculos' entre las diversas actitudes culturales y los diversos movimientos civilizadores (el Decir remite al Hacer y el Hacer al Decir: la verdad perceptiva remite a la verdad científica, que remite a la verdad ética, que remite a la verdad perceptiva. etc...)": RICOEUR, P. *Historia y Verdad*. Ed. Encuentro, Madrid, 1990, p. 17.

<sup>97</sup>DUSSEL. E. op. cit.,32.

<sup>98</sup>"Sub lumine oppressionis", dice Dussel: op. cit., 32. Más bien había que hablar la "tiniebla" de la opresión. En realidad lo que parece subyacer a esta expresión es la crítica de Levinas a la "luz" (fenomenología) como violencia: Cf. la exposición y crítica a esto en: DERRIDA. J. "Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas", en *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona. 1989, especialmente las págs. 115-125, donde está el hermoso capítulo titulado "Violencia de la luz". La trad. de esta obra es de nuestro profesor y amigo Patricio Peñalver .

<sup>99</sup>DUSSEL, E. Ibid.

<sup>100</sup>DUSSEL, E. *op. cit.*, 33.

hermenéutico de la "responsabilidad por el pobre" (EC, p. 260) con el fin de servir de mediación intelectual y práctica a la concreta praxis de liberación de todo tipo de opresión que sufra el hombre.

#### 7. DEBATE SOBRE LA LEGITIMIDAD Y ORIGINALIDAD DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA: LA CRÍTICA DE SARANYANA A DUSSEL

Con el epígrafe que sigue pretendemos hacernos eco de la crítica que un español ha realizado a la Filosofía de la Liberación y a toda la Filosofía Latinoamericana en cuanto tal. Nuestra intención aquí no es ser apologistas de Dussel, sino propiciar un debate sobre el asunto en nuestro país, en la medida en que ello sea posible,

Josep-Ignasi Saranyana, profesor de Historia de la teología en la Universidad de Navarra, en un reciente libro titulado *Teología profética americana. Diez estudios sobre la evangelización fundante*<sup>101</sup> critica algunas de las posturas de Dussel. Es un libro de reflexión histórico-teológica, donde analiza las obras de algunos de los principales protagonistas de la evangelización latinoamericana. Casi siempre que se refiere al actual pensamiento latinoamericano, desde el punto de vista teológico, filosófico e historiográfico, se remite a Dussel, que suele encabezar cualquier relación de nombres<sup>102</sup>. Nosotros tenemos un particular interés en entablar una crítica con el profesor de Navarra en tanto que es una de las contadas ocasiones en que un pensador español se refiere, en este caso de forma muy crítica, al pensamiento filosófico de Enrique Dussel. Abrimos, de esta forma, el debate sobre la Filosofía de la Liberación en nuestro país.

El referido estudio es, indudablemente, una documentada reflexión sobre la historia de la teología de carácter "profético", donde el autor se esfuerza por mostrarnos que la dualidad, establecido por Dussel entre una teología profética (cuyos representantes son Bartolomé de Las Casas y Antonio Montesinos, entre otros), y una teología académica, más cercana a la "oficial" del Magisterio de la Iglesia no es tal dualidad si por tal entendemos dos posturas enfrentadas. No podemos entrar a discutir aquí semejante tesis<sup>103</sup>.

<sup>101</sup> Publicado en EUNSA, Navarra. 1991.

<sup>102</sup> Op. cit. pp. 14-15.

<sup>103</sup> Sobre esto puede consultarse: P. RICHARD, *Introducción*, en VVAA, *Historia de la Teología en América Latina*, San José de Costa Rica, 1981; Richard sigue de cerca las tesis dusseliana al respecto, expuestas en: DUSSEL, E. *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina (1492-1988)*, en: VVAA. *Ibid.*, pp. 401-452; también está publicado en: CEHILA. (dir. E. Dussel), *Para una historia de la evangelización en América Latina*, Hogar del libro. Barcelona, 1987, pp. 271-319; Saranyana no parece conocer bien el pensamiento ni las obras de Dussel, incluso, después, en el epílogo de su libro, no citará ni una obra de nuestro autor, aunque se atreva a criticar su pensamiento filosófico. Incluso parece desconocer algunas obras dusselianas relacionadas directamente con el tema que desarrolla en su libro. No conoce, por ejemplo las siguientes obras: DUSSEL, E. "Sobre la historia de la teología en América latina", en: *Desintegración de la cristiandad colonial y liberación*, Sígueme, Salamanca, 1978, pp. 105-138, que corresponde a la ponencia que presentó Dussel en el *I Encuentro Latinoamericano de Teología*, que tuvo lugar en México en 1975; *IBID.*, *Hacia una historia del Catolicismo popular en la Argentina*, Bonum Buenos Aires. 1970; *IBID.*, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1504-1620)*, CRT, México, 1979; *IBID.* *Grandes etapas de la historia de la Iglesia en América Latina*, en: *DCCL* (1978), pp. 32-51; etc. En fin sólo cita un

A nosotros no nos interesa aquí el debate que Saranyana entabla con Dussel, Richard, Gutiérrez y el CEHILA en general en relación a la historia de la teología latinoamericana. Nosotros pretendemos plantear críticamente el debate *filosófico* en el que el autor se enzarza en el *Epílogo* del libro antes citado, que corresponde a una conferencia dictada en la Universidad de Piura (Perú), el 14 de junio de 1990.

En esta ponencia Saranyana comenta las ideas de Hegel sobre el progreso de la historia de la filosofía, ideas expuestas particularmente en un curso (publicado póstumamente) que Hegel dictó en nueve ocasiones (desde 1805 hasta 1831, tanto en Jena como en Berlín), publicado como *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, donde el profesor de Navarra manifiesta que Hegel sostiene la tesis de que "cada filosofía es fruto de la idiosincrasia del pueblo que la engendra y asegura, además, que el pueblo filósofo por excelencia es el pueblo alemán"<sup>104</sup>. En esta última frase observamos dos ideas. En su conferencia el autor hace más hincapié en la primera, a nuestro parecer lo que Hegel pretendía mantener era la primera idea (cada pueblo tiene su filosofía), para llegar a la segunda y principal: el pueblo filósofo por excelencia es el pueblo alemán y, conociendo las ideas hegelianas, esto significa, sin más que es el *pueblo por excelencia*. Esto Saranyana ni siquiera lo ve de lejos. En efecto, Hegel considera que la monarquía de Prusia es el más "racional" modelo de estado. "El pueblo, considerado sin su monarca y sin la organización necesaria e inmediatamente conexiva de la totalidad, es la multitud informe, que no es Estado"<sup>105</sup>. Este pueblo, sin un monarca, sería una masa carente de forma, bárbara. La adhesión que prestó Hegel al estado prusiano, en donde reconoce la encarnación del espíritu absoluto muestra su adecuada expresión en las palabras que escribe tras ver a Napoleón, en quien percibe el arquetipo de monarca: "he visto al emperador - esta alma del mundo- cabalgar por la ciudad " (...) quien añade que " suscita en verdad un sentimiento maravilloso la vista de tal individuo "<sup>106</sup>. Esta escena tuvo lugar el mismo día en que Hegel acabó la redacción de su primera y magna obra, su *Fenomenología del Espíritu*. Un especialista en la biografía de Hegel comenta que "la sorpresa de Hegel fue enorme. Acababa de escribir el libro en que describía el proceso total del espíritu del mundo y ahora se hallaba allí frente al hombre que lo encarnaba en este instante de la historia "<sup>107</sup>. Hegel concibe al Estado de un modo *concreto*, que es una especie de persona viviente. Es la concreción del Espíritu, la objetivación del Espíritu. Es el Espíritu objetivo, manifestado en el "Espíritu del pueblo" (*Volkgeist*). El Estado es el tránsito del Espíritu en el mundo. De tal forma que tal sobrevaloración del Estado, concreto, pero genérico, a la vez, ha contribuido no poco al menosprecio del valor de la persona humana individual. Hegel no puede evitar, al hablar del Estado, referirse a un estado *hic et nunc*, no ya a una abstracción ideal del Estado <sup>108</sup>. La sobrevaloración del Estado, del *todo* (Totalidad) sobre lo particular, y la primacía de los derechos

---

par de obras de Dussel, entre las decenas de títulos dedicados al tema de la historia de la teología. No es el único que hace eso...).

<sup>104</sup> S ARANYANA, J.I. *Op. cit.* 251. No cita la nota bibliográfica concreta de esta tesis de Hegel.

<sup>105</sup> HEGEL, G.W.F., *Filosofía del derecho. Introducción de C. Marx*, Buenos Aires, 1955, n. 279.

<sup>106</sup> HEGEL, G. W.F., Carta a Niethammer, de 13 de octubre de 1806, en: *Werke*, ed. Glockner, XIX, p. 68; citado por: URDÁNOZ, T, *Historia de la Filosofía*, BAC, Madrid, vol. IV, 1975, p. 289, nota 4.

<sup>107</sup> VANASCO, A. *Vida y obra de Hegel*, Planeta, Barcelona, 1973, p. 105.

<sup>108</sup> Cf. HIRSCHBERGER, J. *Historia de la Filosofía*. Herder, Barcelona, <sup>9</sup>1979, vol. II, p. 272.

del Estado sobre los del individuo personal, ha contribuido a eclipsar la libertad del hombre. Ante una semejante concepción del Estado, ¿qué queda de la libertad humana? Sólo conformarse con lo que el Estado le permita. Pero. ¿cómo funciona de facto un Estado sino a través de sus individuos (como Napoleón. en el caso de Hegel) que lo gobiernan"? y entonces, ¿no es eso una dictadura aristocrática, monárquica, burocrática o de cualquier otro tipo similar? Hegel no puede evitar ser a-crítico, ya que con semejante concepción del Estado ¿no estará justificando incluso un estado deforme moralmente, injusto? ¿No hace así al estado un dios, y a menudo un dios monstruoso? En realidad esta concepción no queda lejos, tras la crítica que sufrirá Hegel de Feuerbach y Marx, del materialismo absoluto, en un movimiento dialéctico prolongación de su propio método dialéctico. El Estado-monstruo stalinista será uno de sus resultados, aunque Hegel no lo concibiera así. Ante esto Dussel responderá amarga y agriamente con una feroz crítica contra Hegel, como hemos tenido ocasión de ver .

Asimismo ignora Saranyana la pesimista concepción que Hegel tiene de América, de forma que los denigradores del "nuevo" continente pueden encontrar en las obras de Hegel un adecuado "material" para su crítica. Un filósofo serio y poco "sospechoso", Antonello Gerbi aflffia:

*"Hegel, impresionado por la visión de la rápida adolescencia de la república norteamericana y de las reiteradas y victoriosas explosiones revolucionarias de la América española, pero inseguro en cuanto a la manera de incluir el continente en sus triadas dialécticas de tendencia eurocéntrica, no niega a los pueblos de América el crisma glorioso de la juventud, a la que pertenece el Porvenir; pero remacha sobre la América física la condena de la inmadurez"*<sup>109</sup>.

Esta prepotencia de Hegel, y su marcado eurocentrismo. parecen ser un resultado inevitable de su sistema que, aunque dialéctico, está replegado sobre sí mismo, cerrado, clauso. En realidad América pareciera "estorbar" al sistema de Hegel. Para admitir su alteridad habría sido preciso romper con su propio pensamiento<sup>110</sup>, Hegel, paradójicamente (desde su concepción dinámica, dialéctica, de la historia) mostró su ceguera hacia el futuro. Ello le llevó a desconocer la novedad y alteridad de la experiencia norteamericana, adelantada novedad con respecto a Europa. Sólo llega a concebir que Norteamérica (excluyendo aquí incluso a América Latina) tiene fundamento racional en relación a los problemas que se originan en Europa. Piensa América en relación a Europa. Así se entiende que llegue a afirmar que "hoy todavía puede encontrar allí –América, fundamentalmente, Norteamérica- asilo *el sobrante de los estados europeos*; pero cuando esto cese, el conjunto quedará cerrado y asentado en sí mismo"<sup>111</sup>. Desde esta perspectiva Dussel, "avisado" ante este feroz eurocentrismo de Hegel y ante un sistema que excluye la alteridad del Otro, hasta el punto de plegarse sobre sí mismo, difícilmente aceptaría un seguimiento puntual del pensador alemán. En realidad lo mejor de la Filosofía de la Liberación Latinoamericana es una crítica contra Hegel y lo que él representa

<sup>109</sup> GERBI, A. *La disputa del Nuevo Mundo*, FCE, México, 1960, p. 385.

<sup>110</sup> Cf. ARICÓ, J. *Marx y América Latina*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1980, pp.153-158, ofrece ilustradores textos sobre esto.

<sup>111</sup> HEGEL, G. W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, p. 177.

para Europa.

Siguiendo con la crítica de Saranyana a Dussel, constatamos que aquél, fiel a la tesis que pretende establecer, recuerda que durante los últimos tiempos se han desarrollado en A.L., la idea de la necesidad de realizar una reflexión filosófica (y también teológica, cosa que a Saranyana parece interesarle más, aunque implícitamente, para desarrollar explícitamente las ideas filosóficas).

El autor señala que en los últimos decenios "se ha generalizado la idea de que es preciso filosofar y teologizar en y desde América Latina, dando ello lugar a "uno de los señuelos más atractivos de la teología y filosofía de, la liberación" <sup>112</sup>. Es preciso manifestar, por nuestra parte, que el historiador español no se refiere ni explícita ni implícitamente, para nada a la dependencia ni la opresión, ni a su correlato filosófico, la "liberación". De ello hace *tabula rasa*. Su reflexión se sitúa desde una posición abstracta y sin acceder a los verdaderos problemas, ni a situarse en las cuestiones de fondo, por ello su crítica no sólo es ineficaz sino también poco informada y superficial; representa en realidad un claro exponente del eurocentrismo filosófico.

Saranyana indica que Dussel ( es el autor latinoamericano contemporáneo más citado por él, *contra* el cual debe entenderse este libro que comentamos) sostiene que la filosofía y la teología que se ha "desarrollado y enseñado" en A.L. desde la llegada de los conquistadores hasta la actualidad "no ha sido otra cosa que una transposición de las filosofías y teologías europeas"<sup>113</sup>, y que estas "se han constituido, automáticamente, en instrumentos de opresión y sujeción sectorial "<sup>114</sup>. Los europeos por su parte, prosigue el profesor de Navarra, no han desmentido esta tesis, sino que incluso se han sentido halagados por la importancia que Dussel les otorga, pues esto significa reconocer la superioridad de la reflexión filosófica y teológica europea. No carece aquí de cierta razón, aunque no se detiene a examinar los supuestos que han dado lugar a esta concepción, sino que se limita a manifestar que lo que ahora (desde hace unos decenios) se pretende hacer en A.L. es una filosofía y teología "autéctonas "<sup>115</sup>,y explica semejante osadía manifestando que "se intenta promocionar una

<sup>112</sup> SARANYANA, J. I. Op. cit. p.252. Saranyana no cita ninguna obra en concreto. Nos permitimos sugerir la lectura de un ensayo del jesuita hispano-salvadoreño, asesinado por la extrema derecha de El Salvador, Ignacio Eilacuría. "Tesis sobre posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana" en: VARGAS-MACHUCA, A.(ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70 Cumpleaños*, Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 325-350.

<sup>113</sup>Ibid. ,p. 252. Dussel indica en otro lugar: "La teología europea no es unívocamente válida en su sentido unívoco o dominador; pero tampoco las teologías son equivocadas o válidas para su sola región. Es necesario recuperar el sentido analógico de la teología católica (*katá hólon*: 'según la totalidad'; pero 'totalidad' escatológica, mundial, respetuosa de la exterioridad inalienable de cada persona, cada pueblo, cada región": DUSSEL, E. *SHFTAL*, p. 175.

<sup>114</sup> Ibid., p. 252.

<sup>115</sup>Ibid., p. 253. Saranyana ignora por completo la reflexión que sobre ello ha realizado Rodolfo Kusch, que ha sido el que más ha insistido en la filosofía "autéctona", indigenista, que propugna hacer *tabula rasa* de la tradición filosófica occidental, o poco menos. Pero ello jamás lo encontrará Saranyana en la obra de Dussel. De R. Kusch puede verse: *El pensamiento indígena y popular en América*, Instituto de Cultura Americana, Buenos Aires (2) 1973, 383 págs. , donde elabora una filosofía, recogida en el altiplano, que Kusch atribuye al "pueblo", entendido como "pueblo indígena americano"; también: *Geocultura del hombre americano*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1876, 159 págs., que es una recolección de ensayos donde analiza una "ontología popular". A nuestro parece la parte de verdad que hay en la crítica de Saranyana, más sería

reflexión en América<sup>116</sup>, o sea, desde las realidades histórico-socio-culturales de aquí, para sacudirse jpor fin! el yugo de la opresión ideológica, que es, en definitiva, como se afirma, el más pesado de todos los yugos ”<sup>117</sup>. El conferenciante considera, y en parte -sólo en parte- tiene razón, que pretende sacudirse la opresión ideológica "de Europa sobre América"<sup>118</sup>. En realidad Dussel no se refiere sólo a Europa, sino también se refiere a la 'Unión Soviética', a Estados Unidos<sup>119</sup>, y , en fin, a lo que últimamente se llama "el Norte" geo-político, económico y cultural.

El crítico de Dussel, además, sostiene algo que es cierto, pero no en el sentido en que él manifiesta. Dice: “ *Se quiere, en efecto, sacudir la opresión ideológica de Europa sobre América; pero se apela a una filosofía europea, esta vez hegeliana, como instrumento de tal emancipación. En otros términos: se desea evitar la 'europeización' de América, rompiendo así determinadas ataduras culturales que -se dice- constriñen su auténtica personalidad; al tiempo que, sin embargo, se toma prestada, para tal rebelión emancipatoria, una herramienta típicamente europea, quizá la herramienta más genuinamente europea de todas las herramientas filosóficas: la concepción hegeliana de que la filosofía tiene carácter nacionalista* ”<sup>120</sup>. No va del todo desencaminado Saranyana<sup>121</sup>, pero tampoco aquí acierta. Y es que el autor confunde lo que significa asumir una ideas de un determinado filósofo, con estar de acuerdo con todo lo que dice, incluso con sus más originales puntos de vista. Asumir una determinada tesis supone necesariamente seguir la estela ideológica de un pensamiento *en su totalidad*. Es perfectamente legítimo, si sirve para la liberación de los oprimidos, asumir alguna determinada idea de un autor, Hegel en este caso, que no se ha caracterizado, precisamente, por pretender la libertad de los marginados y desheredados de la tierra, desde su voraz eurocentrismo. El

---

aplicable a Kusch que a ningún otro filósofo latinoamericano. Pero ninguno dice lo que Saranyana dice que dicen.

<sup>116</sup> Saranyana no matiza que es desde América Latina, sino que habla, sin más de " América". Pero eso significa propiciar el confucionismo, pues en USA no ha surgido precisamente la filosofía de la liberación, entre otras cosas, porque uno de los objetivos de los filósofos latinoamericanos es sacudirse la dependencia ideológica y cultural -entre otras-, del vecino gigante de arriba.

<sup>117</sup> Ibid., p, 253,

<sup>118</sup> Ibid., p.253.

<sup>119</sup> Por ejemplo. F .L.,1.1.8.6.1.; 1.1.8.7 .1. etc, Lamentablemente, y a tenor de lo que en esta conferencia se refleja, Saranyana apenas conoce el pensamiento de Dussel, a no ser de referencias secundarias, por no decir "de oídas", Dussel se refiere, genéricamente (y esto sí que será criticable, por ambiguo y equivoco) al "centro" económico y cultural mundial.

<sup>120</sup> SARANYANA, J.I. *Op. cit.* p.253.

<sup>121</sup> Dussel parece reflexionar desde América Latina no tanto para los pensadores de allí, como para los de aquí. Es curioso que cita y polemiza con los autores europeos bastante más que con los latinoamericanos; esto se debe no ya a un "eurocentrismo" sino al hecho innegable del influjo superior de la filosofía europea respecto a la latinoamericana, y a un cierto elitismo de Dussel, que se considera "más allá de polémicas caseras y aspira a "vérselas" con los grandes filósofos del centro. Por ello apenas cita a filósofos latinoamericanos relación a la ingente cantidad de citas de pensadores del centro-. Es, sencillamente, una cuestión de "calidad" de la filosofía y un conocimiento de la influencia de la filosofía del centro con respecto a la posibilidad de estructuras políticas, económicas, comerciales, imperialistas, etc. Si se me permite una "maldad", puedo decir que la calidad filosófica de Dussel le viene de "parecerse", en su calidad, al centro. Por ello Dussel está dolido de ser insuficientemente conocido en Europa, a donde ha ido gran parte de su esfuerzo pensador; en Sevilla el 12 -X-92 me manifestó que en Europa estaba "prácticamente inédito".

asunto del "nacionalismo" de la filosofía, tesis que Dussel mantiene, no lo sigue por ser una tesis hegeliana, sino porque es coherente con las ideas que el filósofo argentino mantiene. Esto no lo debemos olvidar, pues aquí lo que queremos probar es que a Dussel no sólo no se le entiende -en general- bien, sino que incluso muchos que le citan ni siquiera le han leído, como es el caso de Saranyana. Y a propósito de citar, el conferenciante, no cita pasaje alguno donde Dussel mantenga esta tesis, ni aquí ni en ninguna otra parte del libro. En realidad esta conferencia, pronunciada teniendo expresamente "enfrente" a Dussel, no tiene ninguna referencia bibliográfica del pensamiento de nuestro autor. Esto nos parece, por lo pronto, lamentable; Dussel diría de ello que es "ideológico", es decir, ocultador de la verdad. Cuando poco, es excesivamente parcial.

Para más "inri" desconoce Saranyana que Dussel, como muestra en su obra *MFL*, conoce perfectamente y con un dominio bibliográfico poco común, el pensamiento del gran alemán. Aunque Dussel no tanto piensa desde Hegel, sino que lo hace contra éste. Lo que se le podrá objetar a Dussel (que mantiene así un idea zubiriana) es que tenga a Hegel como referencia, no tanto que siga su pensamiento. En realidad el Dussel original, el fundador de este movimiento filosófico, es expresa y manifiestamente antihegeliano. Basta para ello conocer la obra *MFL* -entre otras muchas-, y concretamente el capítulo donde se plantea con claridad la "superación de la ontología dialéctica. La filosofía de la liberación latinoamericana"<sup>122</sup>, donde Hegel no queda bien parado, sino todo lo contrario, como hemos visto.

La conferencia, de un discutible rigor filosófico, muestra en realidad que Saranyana no conoce el pensamiento filosófico de Dussel y sólo tiene noticias del mismo por las filosofía que subyace en las obras históricas de nuestro filósofo; más arriba hemos señalado las obras que Saranyana conoce de aquél. No obstante, ya que no podemos entretenernos en examinar cada una de las tesis sostenidas en la citada ponencia, señalaremos algunas ideas que nos parecen más interesantes y que son exponentes de una filosofía esencialista, abstracta, que no tiene en cuenta la historicidad del pensamiento y su "situación" en la incarnación de lo real.

El referido historiador considera que desde las tesis de Dussel se llegaría a pensar que "una filosofía y una teología latinoamericana implicarían una ratio especulativa típicamente americana, lo cual equivaldría a postular, en última instancia, que el homo arnericanus sería una subespecie propia, como lo sería también el homo europaeus"<sup>123</sup>. En realidad esta objeción no es más que una grotesca caricatura del pensamiento dusseliano. Saranyana parece confundir (en el caso de que haya leído a Dussel, cosa que no podemos garantizar) entre postular un método filosófico que dé cumplida cuenta de la idiosincrasia cultural, política, etc., en fin, real y concreta (a pesar del abstraccionismo hegeliano, por cierto), de América Latina y afirmar que exista un homo arnericanus. Podríamos pensar que Saranyana olvida la diferenciación cultural, política, histórica, etc. de los pueblos y las personas. Concibe al hombre en abstracto, desarraigado de lo real. Tampoco la razón está

<sup>122</sup> DUSSEL, E., *MFL*. pp. 175-204.

<sup>123</sup> S ARANYANA, J.I. *Op. cit.*, p. 261. Ha reflexionado sobre el "hombre nuevo latinoamericano" el cardenal argentino E.F. Pironio, pero no en el sentido que Saranyana manifiesta. Cf. PIRONIO, E.F. "Reflexiones pastorales sobre el hombre nuevo en América Latina". en: VARGAS-MACHUCA, A.(ed.), *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner*, Cristiandad, Madrid, 1975, pp. 299-324.

aislada de la realidad concreta donde el pensador está inserto. Dussel no postula "una razón especulativa distinta"<sup>124</sup>, sino un pensar que vaya, efectivamente, más allá de donde la razón especulativa, tal como buena parte de la filosofía europea la ha entendido. Y es que Saranyana, y no sólo el, parece confundir la "razón especulativa" con "la razón especulativa tal como ha sido pensada desde la historia cultural y filosófica europea", al mismo tiempo que ignora que la razón puede ser fácticamente opresora. Además ignora Saranyana lo que Arnaldo Momigliano ha demostrado en su estudio sobre *los bárbaros* y su influencia en nuestra civilización. En efecto, "el helenismo afecta todavía [a] nuestra actitud hacia las civilizaciones antiguas. Muchos factores han contribuido desde los tiempos de Atila al desgaste de la visión helenística del mundo pero el *horno Europaeus* ha quedado intelectualmente condicionado por sus antepasados helenísticos"<sup>125</sup>. Además, desde la postura eurocéntrica de Saranyana se olvida lo que, por ejemplo, señalaba en un libro de 1962 un autor como Jean-Pierre Vemant, cuando escribe en el prólogo de la obra, en 1987:

*"Yo indicaba entonces (en 1962] muy claramente que los griegos no habían inventado la Razón, como categoría única y universal, sino una razón, aquélla de la que el lenguaje es el instrumento y que permite actuar sobre los hombres, no transformar la naturaleza, una razón política en el sentido en que Aristóteles define el hombre como animal político. ¿Pero tenemos derecho de hablar de una razón griega, en singular?"<sup>126</sup> Vemant prosigue afirmando que si se realiza una investigación detenida, como la que él ha realizado, desde la filosofía griega del siglo VI a.C. se puede demostrar que "las investigaciones matemáticas, astronómicas, acústicas, ópticas, se tienen que matizar fuertemente el cuadro y hacer referencia a tipos distintos de racionalidad, diferentemente atentos a la observación de la realidad o a las, exigencias formales de la demostración, y de los que el progreso, los procedimientos intelectuales, los principios, los objetivos no son los mismos "<sup>127</sup>. Todo esto lo ignora Saranyana y buena parte de la tradición filosófica occidental.*

Permitásenos citar en este sentido un texto ¡del mismo Hegel! que señala lo que queremos decir y del que no pueden desprenderse las conclusiones que Saranyana saca: *"Toda filosofía, precisamente por ser la exposición de una fase especial de evolución, forma parte de su tiempo y se halla prisionera de las limitaciones de éste. El individuo es hijo de su pueblo,*

<sup>124</sup> Ibid. p. 261. En una reciente publicación donde hemos podido colaborar con Dussel, éste afirma que "es necesario saber 'desde-dónde' se efectúa" la crítica filosófica, añadiendo que ésta "no debe ser nihilista ni sólo volver a los orígenes del pasado (como en el caso de Nietzsche), o negar simplemente toda racionalidad, (como Rony). Como Schelling, no se partirá desde 'el Otro que la razón', sino desde 'el Otro' que la razón dominadora, opresora, totalizada totalitariamente". Pero ello no supone, en forma alguna que haya una razón americana, ni un hombre americano en el sentido en que Saranyana quiere hacer decir a Dussel. "La Filosofía de la Liberación -escribe Dussel- no puede negar el lugar determinante de la 'racionalidad' -aún en el sentido habermasiano-": DUSSEL, E. "Filosofía de la Liberación desde la praxis de los oprimidos", en: VV.AA. América. *Variaciones de futuro*, Instituto Teológico Franciscano/Universidad de Murcia, Murcia, 1992, pp. 402-403.

<sup>125</sup> MOMIGLIANO, A. *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*, FCE, México, 1988, p. 27.

<sup>126</sup> VERNANT, J.P. *Los orígenes del pensamiento griego*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 16.

<sup>127</sup> Ibid.

de su mundo, y se limita a manifestar en su forma la sustancia contenida en él "<sup>128</sup>.

Este texto es aplicable tanto a Hegel, en su contexto histórico, como a Dussel en el suyo. ¡ Pero también a Saranyana en el suyo! Hacer decir a Dussel que el hombre latinoamericano es una subespecie del género humano en general (sin entrar ahora en el problema de la diferenciación racial, pues no es éste el tema), sin aportar prueba alguna, es invitar a considerarle un estúpido: podemos asegurar que no lo es, Saranyana, puesta esta tesis, se aventura a "estirla" y se pregunta si ese posicionamiento que él supone en Dussel " ¿no equivaldría a discutir el principio de la unicidad de la naturaleza humana'? ¿No sería preguntarse, en última instancia, si hay o no una 'naturaleza' humana'? "<sup>129</sup>. A ello respondemos lo que ya hemos manifestado arriba. No es esto lo que está a la base no sólo del pensamiento dusseliano, sino de la inmensa mayoría de los filósofos y teólogos latinoamericanos; al menos yo no conozco a ninguno que mantenga eso<sup>130</sup>. No obstante, insisto, éste autor parece confundir (pues lo identifica) "naturaleza humana" con la concepción que desde la filosofía europea, y en concreto aristotélico-tomista, se ha dado de ella. Aquí "filosofía" sería igual a "filosofía europea" y ésta sería identificada en las imediciones del tomismo.

Lo que está en discusión no es la unicidad de la naturaleza humana (eso sólo un estúpido o un fanático lo discutiría), sino su concepción hermenéutica, y la interpretación preponderante e "impuesta", cultural. políticamente. etc., en la mayoría de la humanidad es la europea, en ese sentido es "imperialista"; al menos históricamente, en referencia a América Latina, lo ha sido. Otra cuestión es si ello ha sido o no expresamente pre-visto e intencionado. En la confusión que es perceptible en la citada conferencia, Saranyana considera irreductibles dos tesis:

1) Que exista una filosofía y una teología "universales" que reflexionan sobre la realidad cotidiana latinoamericana<sup>131</sup>.

2) Otra posibilidad que consiste en filosofar en y desde A.L.(incluso para A.L.), que supone "la versión de los temas clásicos, universales y eternos, en categorías latinoamericanas "<sup>132</sup>.

Lo que acepta el autor es el punto primero; pero critica, la verdad que con poco rigor, la segunda. Por nuestra parte nos gustaría saber qué entiende (es decir, a cuál se refiere) por filosofía y teología "universales". Es claro que se refiere a la pensada en y para los europeos, desde Platón y Aristóteles hasta el neotomismo. Por supuesto, desde este punto de vista, no existe la teología islámica, ni la hindú, por no nombrar otras muchas, más exóticas. Personalmente conozco cuáles son los temas clásicos: la existencia de Dios, su esencia, su demostrabilidad, sus atributos, la reflexión sobre el ser, etc. Pero lo que no termino de caer en la cuenta es de qué debo considerar ,estrictamente, como un tema "eterno " . Me gustaría

<sup>128</sup> HEGEL, G. W.F, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, FCE. México, Trd. de Wenceslao Roces, 1981 (3a reimpresión), p. 48.

<sup>129</sup> Ibid., p. 261.

<sup>130</sup> Me gustaría que el prof. Saranyana me mostrase, documentalente, algún texto de cualquier pensador, que tenga una mínima calidad intelectual, que sostenga eso, explícitamenteente, en A.L.

<sup>131</sup> Cf. Ibid., p. 258.

<sup>132</sup> Ib. p. 260.

saberlo. Confieso mi ignorancia sobre ello. Claro que, desde esta perspectiva "prepotente" se entiende el contexto ideológico de la crítica de Saranyana a Dussel. Y esta es otra cuestión añadida: el autor critica a Dussel, suponiéndole las tesis ante expuestas ya todos los demás filósofos y teólogos de la liberación, sin distinguir diferencias ni matices, en una especie de *totum revolutum*. Es evidente que es "sencillo" refutar (?) a alguien a quien no se cita jamás y desde el supuesto previo (proponiendo el argumento de autoridad de quien lo dice como todo argumento) de que dicho personaje dice lo que el conferenciante asegura que dice. Una "argumentación" tal, ¿no se descalifica por sí misma?

El problema es que la reflexión sobre lo humano realizada en Europa -quizás la de mayor rigor filosófico hasta el momento- y desde el contexto europeo, con su determinada plasmación histórica y cultural de "lo universal", ha confundido su concepción de "lo universal" con lo universal sin más. Como Heráclito denominaba "logos" a las murallas de la polis griega, y como Grecia cataloga como "bárbaro" al que "balbucea" la lengua griega, suponiendo su visión de centro cultural imperialista. Su visión de la verdad se impone como la verdad sin más. Ese pensamiento olvida la situación histórica de todo pensar. Es el problema de la filosofía esencialista, cosificadora de lo real. Y si es verdad que "no cabe una filosofía o una teología puramente latinoamericana"<sup>133</sup> es también cierto que no existe una filosofía o teología puramente europea. El problema es no asumir esto último. Saranyana incluso considera, desde el eurocentrismo militante expreso, que "la primera hora" de América comienza "al entrar los 'descubridores' en contacto con las grandes explicaciones religiosas de los imperios nucleares americanos"<sup>134</sup> ¿No esto un eurocentrismo imperialista insoportable? Termina su reflexión el autor afirmando algo con lo que sí estamos de acuerdo y que parece contradecir lo que antes ha manifestado "la propia identidad de un pueblo puede muy bien expresarse en algunos aspectos de su tradición filosófico-teológica pero, esa identidad debe ceder a lo universal y permanente cuando una nación, es decir, quienes la constituyen, reflexionan sobre los temas capitales que interrogan al hombre desde los mismos orígenes de la humanidad. En otros términos: la coincidencia en los temas fundamentales demuestra la comunión natural de unos hombres con otros: las diferencias en los filosofemas y teologúmenos 'concretos, o prácticos denotan las riquísimas posibilidades y variaciones en que puede expresarse el espíritu humano a lo largo de la Historia"<sup>135</sup>. No obstante asumir estas ideas, lo que sigue en pie es que lo que sea lo universal ha sido expresado, hasta ahora, fundamentalmente, por el pensamiento europeo. Si pensamos por un momento que tres barcos llenos de conquistadores de más allá del océano Atlántico vienen y conquistan Europa e imponen su cultura, su religión, su idioma, etc. destruyendo la mayor parte de la cultura, religión, etc. existentes, ¿no sería legítimo que desde Europa nos cuestionásemos liberarnos de estas intromisiones para descubrir nuestras propias raíces"?

---

<sup>133</sup> Ib. pp. 262-263.

<sup>134</sup> Ib. p. 263.

<sup>135</sup> Ib. pp. 263-266

### 7.1. Conclusión

Sin embargo, sí hay que reprocharle a Dussel una cosa: la simplificación que realiza de la “razón” europea, y no sólo -aunque principalmente- de la modernidad. Para éste la razón de la modernidad es, toda ella, eurocéntrica y toda ella pareciera estar ideologizada. Según la postura de Dussel, la razón europea es toda ella una razón imperial, en tanto que el ego cogito no es más que la explayación teórica del ego conquiro práctico; Descartes y Hernán Cortés son hijos de la misma madre: Europa. En realidad la crítica del eurocentrismo nos parece totalmente legítima, en el sentido de que se tiende a identificar el logos universal con el logos europeo. Es preciso afirmar que no existe semejante logos universal, sino una pluralidad de logos concretos, que no tienen necesariamente que ser excluyentes sino que incluso pueden coincidir en los temas fundamentales. Dussel parece identificar la razón europea con la razón ideológica, encubridora del Otro y, por consiguiente, opresora, violenta. Pero una cosa es que algún tipo de razón europea (por ejemplo, el idealismo absoluto) haya adquirido características de ideologización, y otra es que se reduzca a la razón europea en general con la razón sin más. La misma tematización de la FL dusseliana es, le guste o no a nuestro filósofo, hija de la razón europea que él critica, y esto demuestra que en su interior está incoado el embrión que posibilita ir más allá de donde ella ha llegado, hasta la exterioridad, aunque buena parte de los filósofos europeos no hayan logrado acceder hasta ella.

Como se puede comprobar nuestra-postura personal que asume lo mejor de la FL dusseliana y su principio hermenéutico básico: la razón del pobre, sus razones y sus derechos alienados, no está muy lejos de la postura, fundamentada y matizada, de Leopoldo Zea. Para terminar, nos parece interesante traer aquí una anécdota que el mismo Zea ofrece, y que nos parece significativa para clarificar lo que estamos intentando expresar:

“Una vez dijo Malraux -a Zea-, en una exposición mexicana en París: 'Ud. debe estar orgulloso de la gran cultura maya y azteca que se presenta aquí, de la misma manera que nosotros los europeos nos sentimos orgullosos de la cultura griega y latina '. Me atreví entonces -indica Zea- a decirle que había una diferencia, y es que nosotros teníamos más que ellos. '¿Qué dice Ud.?', me preguntó. Le dije: '¿Ese arte azteca y maya no es de Uds., no es cierto?'. Respondió que no, y yo le dije entonces que ese arte era nuestro, y que además lo era el arte griego y romano. Me dijo entonces que yo tenía razón, que nosotros teníamos más riqueza. Esta riqueza está en nosotros, y es por eso que nuestra filosofía debe tener un enfoque distinto de la filosofía europea”<sup>136</sup>. Este texto, a nuestro juicio, puede clarificar muchas cosas. Ese enfoque no sólo “distinto”, sino también nuevo, es, para nosotros, la Filosofía de la Liberación.

<sup>136</sup> "Filosofía, ideología y política en América Latina. Entrevista con Leopoldo Zea", en *Anthropos* (Barcelona), 89 (1989), p. 27. Se trata de una entrevista realizada el 1 de octubre de 1986 en París, por Raúl Fornet-Betancourt y Alfredo Gómez-Muller, miembros del consejo de redacción de la revista *Concordia* (Aachen).