

¿Qué quiere ser la Filosofía de la Liberación?

por Mariano Moreno Villa (Murcia)

La Filosofía, como producto cultural de un tiempo y un espacio determinados, no se crea de la nada, pues toda reflexión es la concreción de un pensar "posible" en un contexto socio-cultural concreto. La Filosofía de la Liberación (FL) no es ninguna excepción en esto, sino que se enraiza con la mejor tradición filosófica y práctica realizada en América Latina con anterioridad a ella. La FL es la sistematización más original que se ha realizado de la filosofía fuera de las fronteras del viejo continente hasta el presente.

El interés por América Latina ha crecido en los últimos decenios en todo el mundo y ha estado motivado por acontecimientos de diferente índole: los problemas sociales y políticos que entre sus fronteras se han sucedido (golpes de estado, dictaduras militares, la tragedia humana de los "desaparecidos" y asesinados, los intentos de realización de la utopía socialista, los avances de unas democracias crecientes pero frágiles, etc.), el surgimiento de un debate teológico que no tiene parangón en la contemporaneidad (la *Teología de la Liberación*), la polémica discusión de la denominada "teoría de la dependencia" en el campo de la sociología económica y política, la "moda" internacional de la importante literatura latinoamericana, etc. Frente a esta ebullición social y cultural en América Latina aparece un panorama europeo también en plena efervescencia (con el derrumbe del socialismo real, los gravísimos problemas nacionalistas que han tenido como consecuencia una guerra en el interior de Europa, desde la extinta Yugoslavia hasta algunas repúblicas ex soviéticas), etc. Pero, al contrario de lo que sucede en América Latina, en el viejo continente se percibe una cultura decadente y falta de originalidad.

En este breve ensayo no es posible que nos detengamos a exponer pormenorizadamente el panorama aquí sólo esbozado. Nuestro objetivo aquí consistirá en referirnos a la posibilidad de la construcción de una filosofía latinoamericana, en cuyo debate surgió la FL, así como a la crítica que a la subjetividad y a la antología de la modernidad ha realizado la FL, apoyándose en la existencia del Otro como pobre, "más allá" de la tematización del *ser* usual en Europa desde los orígenes de la filosofía griega.

1. La originalidad de una filosofía latinoamericana

Antes de comenzar con la exposición de la FL es conveniente aludir a la polémica filosófica que animó el panorama latinoamericano y que tuvo como principales protagonistas a A. Salazar Bondy y L. Zea, y en el cual también intervino decisivamente Enrique Dussel, que es, sin duda, el mayor exponente de la FL hasta el momento.

El filósofo peruano *Augusto Salazar Bondy* planteó en unas conferencias pronunciadas en México en 1968¹ la imposibilidad de una filosofía latinoamericana auténtica y original, debido a su inserción en una cultura de dominación, como la del subcontinente latinoamericano. Esta toma de postura fue contestada por el mexicano *Leopoldo Zea* en un ensayo publicado en 1969², donde sostiene que la complejidad de la vida cultural latinoamericana impide que la filosofía allí realizada pueda ser rechazada como "inauténtica" sin matizaciones. Zea piensa que la filosofía latinoamericana se ha caracterizado por haber sabido adaptar las ideas ajenas, básicamente europeas, a la propia realidad latinoamericana³.

En efecto, la *emancipación mental* ha ocupado a los latinoamericanos como búsqueda de la propia identidad, del propio "ser", y apareció contemporáneamente a la manumisión política de la primera mitad del siglo XIX⁴, aunque esta emancipación podemos remontarla, sin duda, a los primeros defensores de los indios, comenzado en 1511 con fray Antonio Montesinos, cuando protestaba ante los conquistadores:

¹ SALAZAR BONDY, A. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1992¹².

² ZEA, L. *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1989¹³.

³ Sobre esta polémica puede consultarse: MIRANDA REGINA, J.E. *Filosofía Latino-americana e filosofía da Libertação. (A proposta de Enrique Dussel em relação às posições de Augusto Salazar Bondy e de Leopoldo Zea)*, CEFIL, Campo Grande, 1992; FORNET-BETANCOURT, R. *Problemas actuales de la filosofía en hispano-américa*, Fepai, Buenos Aires, 1985; GALLARDO, H. "El pensar en América Latina. Introducción al problema de la confrontación 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.

⁴ Cf. ROIG, A.A. "Importancia de la historia de las ideas en América Latina", en *Pucara* (Cuenca, Ecuador), 1 (1977), pp. 49-55; *Ibid.*, "De la historia de las ideas a la filosofía de la liberación", en *Latinoamérica* (México), 10 (1977), pp. 45-72.

"¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos de sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurrir y se os mueren, y por mejor decir los matáis para sacar y adquirir oro cada día?"⁵. Más de treinta años después Bartolomé de Las Casas seguirá denunciando la opresión, siendo suficientemente conocida su crítica a la conquista.

Para Salazar Bondy la América hispanoindia se encuentra en una situación de dominación, dependencia y subdesarrollo. En semejante circunstancia la cultura de un país o continente se ve afectada en todas sus manifestaciones. La tesis básica del filósofo peruano 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"⁶. La vinculación entre la realidad social y la reflexión del filósofo es estrecha, y entre una y otra establece, como se ve, una relación de causa-efecto. Esto significa que la filosofía latinoamericana carece de originalidad *de facto* y que hasta que no se sacuda el yugo de dicha dominación *no podrá tener lugar* una filosofía original y auténtica, pues los filósofos latinoamericanos, al pensar la imagen de sí mismo y de su mundo lo hacen desde el plagio de alguien que toma como propio lo pensado por otros. No se niega la veracidad de la filosofía asumida, sino que lo que está en juego es "el ser que las asume"⁷. De esta forma el "ser" de Latinoamérica tiene una relación directa con la autoconciencia de los latinoamericanos, que parecieran vivir en una especie de estrabismo, e incluso algo peor, una especie de esquizofrenia. Un escritor latinoamericano pudo afirmar en 1962 lo siguiente: "¿Somos europeos? 'Sí y no'. ¿Somos algo nuevo? 'Sí y no'. ¿Somos algo viejo? 'Sí y no'". De esto concluye una dualidad interior dramática: "Esquizofrenia: nuestra cultura simuló ser europea,

⁵ Citado en: HANKE, L. *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Aguilar, Madrid, 2 1967, p. 39.

⁶ 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.

⁷ SALAZAR BONDY, A. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, p. 82.

simuló ser india, simuló ser lo que no era. Porque es americana: ¿Americana? Entonces, ¿qué es americano?"⁸.

La postura de Salazar Bondy produjo adhesiones y reacciones contrarias; entre las últimas destaca la propuesta de Leopoldo Zea, que en su trabajo antes citado manifiesta que pretende ser una réplica directa a la postura del filósofo peruano. Para Zea el quehacer filosófico se cuestiona sobre el "ser", siendo el *logos*, la palabra, su medio expresivo por excelencia. Lo que sucede es que muchas veces en la historia una determinada respuesta o *logos* ante las preguntas fundamentales del hombre, se presenta como *la* respuesta, la única posible, imponiéndosele la misma a otros hombres a través de las diversas mediaciones de colonización y dominio, sean políticas, económicas, culturales, religiosas, tecnológicas, etc., que suelen estar casi siempre cimentadas en unas determinadas concepciones filosóficas. Cuando en América Latina los filósofos se plantean sobre la posibilidad de una filosofía genuinamente americana "lo hacemos -dice Zea- *partiendo del sentimiento de una diversidad, del hecho de que nos sabemos y sentimos distintos*"⁹. A esta diferenciación debería corresponder, supuestamente, una determinada filosofía que fuera propia y original. Pero los filósofos griegos no se cuestionaron por una filosofía *griega*, sino que simplemente se cuestionaban sobre la esencia del mundo que les era cotidiano. Los filósofos latinoamericanos frecuentemente han tenido el *complejo* de no haber sabido construir una filosofía propia. En palabras de Zea: "*¿Qué clase de hombres 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?*"¹⁰. Con el advenimiento de la *modernidad* europea el habitante del viejo continente identifica su destino con el de sus colonizados. Su modo de ser y su forma de captar el ser, su *logos*, será impuesto a los habitantes de las nuevas tierras conquistadas. El europeo se consideraba a sí mismo como *el ser humano por excelencia*, de tal forma que hizo falta que el indio, y sus defensores, justificaran su propia humanidad ante sus conquistadores y ante sus ideólogos, como Ginés de Sepúlveda. Zea tiene, pues, un concepto distinto del de Salazar Bondy de la inautenticidad de la filosofía: "*Inauténtica es la filosofía de*

⁸ MURENA, H.A. "Ser y no ser de la cultura latinoamericana", en *Ensayos sobre subversión*, Ed. Sur, Buenos Aires, 1962, pp. 59-60.

⁹ ZEA, L. *Op. cit.*, p. 10.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 11. Obsérvese que estas cuestiones son tratadas por el filósofo mexicano con una fina ironía.

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 las restricciones de su libertad"¹¹. Lo esencial de una filosofía auténtica no tiene una relación intrínseca con el lugar en donde se realiza, sino con la calidad de la misma filosofía.

2. Filosofía de la liberación y filosofía auténtica

¿Cómo abordan el tema de la originalidad y autenticidad de una filosofía latinoamericana los filósofos de la liberación? Dussel asume de Salazar Bondy la convicción de que es preciso superar la imitación en que ha vivido la mayor parte de la filosofía latinoamericana con respecto a la filosofía occidental; mas también está de acuerdo con Zea al sostener que un pensar filosófico no parte de cero, de la nada, sino que asume lo mejor de lo ya realizado. Para Dussel el filósofo inauténtico no merece el nombre de filósofo, sino el de sofista; éste es imitador de lo europeo, un "pedagogo domesticador" de sus alumnos, que ha hecho que éstos acepten "la cultura del nordatlántico como la cultura universal, la única, la verdadera"¹². Pero también previene contra el riesgo adolescente de querer ser originales "a toda costa", cuando afirma: "*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*". He aquí el programa que, desde la perspectiva de la construcción de la FL latinoamericana asume Dussel, como paso previo a la oferta de un nuevo pensamiento: "*Es necesario, entonces y previamente, desarticular, destruir, desarmar dicho lenguaje y lógica para que por la brecha abierta en la fortaleza de la sofística pueda accederse a la realidad. Por ello partimos de los filósofos, de los más importantes, de los europeos, y desde ellos mismos nos abrimos camino destructivamente para vislumbrar nuevas categorías interpretativas que nos permitan decir la realidad cotidiana latinoamericana. No se trata sólo de un discurso sobre la liberación, sino antes, de la liberación misma del lenguaje y la lógica filosófica de una*

¹¹ *Ibíd.*, p. 113.

¹² DUSSEL, E. *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t.I, p. 11.

Totalización que le impide llegar a la realidad"¹³. Esto es verdaderamente importante de retener, pues, como afirma Dussel, no se trata en realidad de una filosofía *de genitivo*, que especulara sobre la liberación, sino que también pretende arrojar encima el lastre de un lenguaje filosófico que le impide acceder a la realidad propia del empobrecido, del oprimido latinoamericano; se trata de una especie de "filosofía fundamental". Es necesario, por consiguiente, abrirse a nuevas categorías filosóficas que posibiliten dar cuenta de esa realidad, sabiendo que esa "realidad" no es Latinoamérica como concepción abstracta, sino que es la persona del otro, la persona sufriente y oprimida por el peso del logos extraño.

¿Es posible entonces una filosofía en un contexto socio-cultural de dominación? Es decir, ¿es posible una filosofía de la liberación de la dominación? Para Salazar Bondy la respuesta era negativa; para Zea, positiva. Nos parece que tal filosofía es, claramente, posible e incluso necesaria, pero a condición de que esa reflexión no esté desarticulada del proceso práxico de liberación, pues una FL debe ser fundamentalmente una ética y ésta, socialmente debe resolverse en una acción política y social. Es más, no sólo es una filosofía posible, sino que tiene un desarrollo, durante un cuarto de siglo al menos, que confirma su originalidad y frescura también en el actual panorama filosófico occidental entumecido. La filosofía latinoamericana es, pues, posible e incluso necesaria, pero ha de ser, en medio de la miseria de la mayoría de sus habitantes, una Filosofía de la Liberación.

3. El origen de la filosofía de la liberación

Pensamos que el año 1970 puede servir como fecha aproximada que marca el nacimiento de la FL. En ese año se celebró en Argentina el *II Congreso Nacional de Filosofía*. Tres años después la revista *Nuevo Mundo* (Buenos Aires) dedicará un número especial¹⁴, con las aportaciones de un grupo de filósofos, jóvenes en su mayoría entonces, cuando, rompiendo con la línea de la filosofía preponderante en el país, "oficial", de ese momento en Argentina, propongan una ruptura con la tradición filosófica occidental, europea, como condición necesaria para auspiciar

¹³ *Ibíd.*, p. 14.

¹⁴ Corresponde al tomo 3, n. 1; publicado también como libro: *Hacia una Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, Ed. Bonum, Buenos Aires, 1973. Es el primer libro-manifiesto sobre la FL.

el surgimiento y desarrollo de la FL. De esta forma la FL se concibe, desde los inicios, críticamente frente a la filosofía europea.

La FL es expresión de la realidad cotidiana, y lo cotidiano en la mayor parte de la *humanidad* es la *pobreza*. Por esto la FL no es una filosofía de despacho, realizada por un filósofo apartado de la realidad y que escribe sólo para que otros filósofos le lean y admiren sus profundos pensamientos. Por el contrario, la FL pretende hacerse cargo de los mayores interrogantes suscitados por la cotidianidad existencial en donde se desenvuelve, y quiere ser una reflexión estrictamente filosófica pero que dé respuestas a la situación de sometimiento en la que viven pueblos y personas en Latinoamérica, y en cualquier región del mundo en donde sea patente la explotación del hombre sobre el hombre o de la Totalidad sobre lo distinto.

En la constitución primera de la FL hubo factores de diversa índole, que posibilitaron su surgimiento. Factores *políticos*, como la incidencia que en todo el continente latinoamericano tuvo la revolución cubana, la proliferación de los populismos, etc., que tuvieron una gran incidencia en la reflexión de las ciencias sociales. Particular importancia tuvo también el descubrimiento del pueblo como sujeto de la historia. Desde la perspectiva de los *factores sociales y económicos* hay que destacar la crítica que muchos sectores de la economía y de la sociología realizaron hacia la *teoría del desarrollo*, que se inspiraba en el funcionalismo de origen norteamericano (de W.W. Rostow, A. Lewis, R. Barre, etc.) y que propugnaban un *etapismo* que sostiene que el subdesarrollo es un estado "natural" de los pueblos y que no es sino un primer "momento" en la estructura "lógica" del mercado mundial; es una suerte de *darwinismo económico* que nosotros denominamos "pelagiano"¹⁵, pues piensa que ese subdesarrollo no es sino un estadio pasajero, en el que puesta unas determinadas bases económicas "científicas", necesariamente, tarde o temprano el desarrollo se producirá, con el esfuerzo de los interesados, y de un modo mecánico. Aquí se inscribe, a nivel práctico, la *"Alianza para el Progreso"*, que más pronto que tarde mostró su inutilidad. Frente a este modelo interpretativo se alzaron muchas voces, que sostenían que ese subdesarrollo latinoamericano, lejos de ser "natural" y coyuntural, era la consecuencia "lógica" y real de un largo proceso de dominación colonial y un resultado inevitable del orden

¹⁵ A ello nos hemos referido con detenimiento en nuestra tesis doctoral, titulada *Filosofía de la Liberación y Personalismo. "Meta-física" desde el reverso del ser. A propósito de la Filosofía Ética de la Liberación de Enrique Dussel*, 2 vol. Universidad de Murcia, Murcia, 1993.

económico mundial, es decir, de su desorden. Por eso se hablará, frente a la "teoría del desarrollo", de la "teoría de la dependencia", en la que se encuentran A. Gunder Frank¹⁶ y otros (particularmente algunos sociólogos brasileños como Th. Dos Santos, F. Cardoso, H. Faletto, etc.). Con la teoría de la dependencia se produce un cambio de paradigma epistemológico en la interpretación de la realidad latinoamericana, que sustituye el binomio "desarrollo-subdesarrollo" por el de "dependencia-liberación"¹⁷, mientras la "deuda externa" de América Latina crecía sin cesar. En cuanto a los factores religiosos, tan importante en América Latina, en 1968 se celebró la segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), en la ciudad colombiana de Medellín, en cuyos documentos se insiste en la necesaria liberación de la situación de dominación en la que viven las masas populares en el continente. En 1968 el teólogo peruano G. Gutiérrez imparte una conferencia en Chimbote (Perú), titulada "Hacia una teología de la liberación", cuyas intuiciones principales desarrollará en su libro de 1971 titulado *Teología de la Liberación. Perspectivas*¹⁸, convirtiéndose en la principal obra de referencia de este fecundo movimiento teológico interconfesional. Poco antes el sociólogo Fals Borda publicó en Colombia su libro *Sociología de la Liberación*, y entonces muchos se cuestionaron, no sólo si era posible una filosofía original y propia en América Latina, sino también si no sería posible realizar una *Filosofía de la Liberación*¹⁹.

Desde 1971 se reunían en la ciudad de San Miguel (Buenos Aires) un grupo de profesores de filosofía que intentaban crear una

¹⁶ Una crítica aguda a Rostow y su etapismo la realiza este autor en su libro *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología*, Anagrama, Barcelona, 1971.

¹⁷ El concepto "negativo" de dependencia tiene su antítesis y su correlato "positivo" en el de liberación. Ésta es un imperativo ético necesario para un pensar no camuflador, allí donde se dé aquella en cualquiera de sus formas.

¹⁸ Publicado en España por Ediciones Sígueme, Salamanca, 1972.

¹⁹ Raúl Fornet Betancourt cita seis hechos contemporáneos del surgimiento de la FL, que son: la revolución cubana de 1959, la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín, en 1968; la polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea (1969-1970); la Teología de la Liberación (1970-1971); el "renacimiento" del peronismo en Argentina; y la formulación de la Teoría de la Dependencia. Cf *Philosophie und Theologie der Befreiung*, Materialis Verlag, Frankfurt, 1987, p. 66.

filosofía latinoamericana²⁰. A casi todos ellos les unía una similar actitud e inquietudes filosóficas, aunque se distancian en algunos aspectos, puntuales o incluso de fondo. Aquí se consiguieron algunas coincidencias básicas. La más importante, que de alguna manera "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". Además comparten el convencimiento de que para conseguirlo es necesaria una "ruptura con el sistema de dependencia y con su filosofía". Y he aquí que "liberación" es la antítesis positiva de "dependencia"; por eso una FL debe situarse contra tal dependencia. Además, el filósofo debe ser intérprete de la filosofía "implícita del pueblo latinoamericano, interpretándola críticamente". Finalmente sostienen que "es en el pobre y oprimido (...) en donde se manifiesta lo nuevo de la historia, que el filósofo ha de pensar y decir", sabiendo que los pobres no tienen quien les escriba ni quien levante la voz, filosóficamente, por ellos.

4. Crítica a la subjetividad de la modernidad

La FL toma posición frente a las principales tesis idealistas y en buena medida puede decirse que considera al idealismo como la culminación "lógica" del "ego cogito" cartesiano, sin que le falte razón. En efecto, Kant convirtió el "yo pienso" en el principio básico del conocimiento; todo lo conocido está en relación con ese pensar del sujeto, y a pesar de que desemboca en un solipsismo, Kant todavía mantuvo la realidad del noúmeno, de la cosa, aunque permaneciera desconocida para el cognoscente. Pero los idealistas posteriores sostendrían que en Kant se da una mezcla entre el a posteriori empirista y el a priori idealista; para ellos no existe la cosa en sí, que es vista como la principal aporía del kantismo. La cosa en sí se convierte, de este modo, en un obstáculo del que se puede prescindir. Es necesario, se piensa, ir más lejos de hasta donde Kant se atrevió a llegar y eliminar definitivamente la cosa en sí, afirmando que el sujeto en sí es un absoluto (Fichte), un "yo puro". Lo que en Kant era idealismo "trascendental", pues todavía sostenía la existencia de lo trascendente al sujeto,

²⁰ Además de E. Dussel y J.C. Scannone, cabe citar a O. Ardiles, H. Assmann, M. Casalla, C. Cullen, R. Kusch, J. De Zan, A. Fornari, A.A. Roig, etc. Aunque no todos ellos han entendido posteriormente la FL en idéntica forma.

ahora se ha convertido en un idealismo que puede permitirse prescindir de lo trascendente. Con Hegel y su impresionante sistema el idealismo absoluto estará servido, pudiendo filosofar sobre las ideas de las ideas, sin tocar jamás la realidad empírica, real, cotidiana; tal será la mayor crítica que el último Schelling lance, con su "filosofía positiva", contra Hegel. No es de extrañar, entonces, que Hegel haya sido objeto de las iras de la FL, particularmente durante la década de los años setenta.

Por el contrario, la FL no se sitúa desde el *ego* y su primacía fundacional, que descuella desde la modernidad a partir de Descartes (*ego cogito*) y que tuvo su antecedente histórico en el *ego conquiro* del expansionismo imperial de Europa en los países por entonces colonizados, fundamentalmente a partir de 1492; de esta forma el comienzo de la modernidad, incluso antes de sus formulaciones teóricas, tuvo su adelanto a nivel geo-político en la colonización que Europa realizó sobre su periferia. Pero la FL se presenta desde sus inicios y hasta el presente, como un pensar que parte de la existencia real del pobre, el oprimido, tanto individual como colectivamente (desde los países y pueblos dependientes). En efecto, se dice en el *Manifiesto* citado, "la filosofía de la modernidad europea constituyó como un objeto o un ente al indio, al africano, al asiático". Así pues, la FL se sitúa desde la exterioridad y alteridad del Otro, la persona empobrecida que existe, pero fuera (en el exterior) del sistema políticamente imperante y opresor, más allá de donde se dictan las leyes del mercado económico que les empobrece y donde esas leyes se ejecutan sin compasión dejando a su paso miles de muertos y, sin metáfora, un rastro de sangre.

Una filosofía que se juegue desde la perspectiva de las necesidades de los oprimidos, y que tome en cuenta los condicionamientos - históricos, económicos, políticos, culturales y de todo tipo-, desde la dependencia, no puede dejar de plantearse la liberación de la opresión y será, por ello, filosofía de la liberación. Un pensar despierto y crítico, no encubridor, no puede, de ninguna manera, si no quiere ser cómplice de esa realidad, pasar por alto las opciones políticas, económicas, eróticas, pedagógicas, teológicas, y de cualquier otro tipo, que condicionan a priori cualquier reflexión; por ello pone especial atención a la realidad, a lo pre-temático y lejos de prestar los oídos y la pluma a un pensar puramente abstracto y desencarnado, se sitúa en la posición originaria en la que el hombre vive cotidianamente: posición de la persona ante la otra persona, relación que puede ser de respeto o de violencia en cualquiera de sus formas, sutil o burda.

5. Filosofía de la liberación versus ontología occidental

El objetivo de la "destrucción" de la ontología occidental no significa simplemente un "romper", ni desarticular negativamente; ni tampoco pretende "sacudirse la tradición ontológica" sin más; en palabras de Heidegger la destrucción no busca "sepultar el pasado en la nada; tiene una mira positiva: su función negativa resulta indirecta y tácita"²¹. La destrucción de la ontología occidental tiene, sin embargo, un sentido distinto en la FL que en Heidegger, pues también la tematización del ser que el filósofo alemán realizó deberá ser superada por la FL para dar paso a un *nuevo sentido del ser*. En palabras de Dussel: "*Es necesario saber apartarse críticamente de dicha 'interpretación tradicional', es decir, desatar la hermenéutica transmitida (que es negación de sentido originario) para recuperar reiterativamente lo olvidado*"²², de forma tal que la de-strucción deberá acceder a lo oscurecido y eclipsado por el tiempo y por la tematización concreta del ser, que para la FL no es otra cosa sino el rostro del pobre sufriente, que anhela su liberación, y que ha sido reducido a la consideración de *ente* u objeto ante los ojos del sujeto que se erige en el conferidor del sentido del ser. En efecto, mientras que para Heidegger "el ser es el auténtico tema de la filosofía"²³, para la FL el verdadero tema de la filosofía es la liberación del pobre, al cual se le ha arrebatado su "ser", al enajenarlo de su mismidad y su dignidad.

¿Qué sentido tiene la destrucción de la ontología para la FL? Se parte de la constatación de la necesidad de "desenmascarar" la filosofía importada a América Latina desde su conquista, mostrando que ha actuado como un vehículo privilegiado de dominación colonial. Frente al logos dominador será necesario emprender una tarea "subversiva" por parte de la filosofía latinoamericana *de la liberación* para liberarse de la prepotencia de la misma filosofía europea, en tanto que ésta ha actuado ideológica y encubridoramente sobre el ser propio de lo americano, verdaderamente "distinto" de lo europeo, aunque Europa ha intentado hacer de América lo "mismo" que Europa es. La filosofía europea importada a América hizo tabla rasa de la cultura y el pensamiento autóctono, implantando una metodología y una temática propia de lo

²¹ HEIDEGGER, M. *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1991⁸, p. 33.

²² DUSSEL, E. *Para una de-strucción de la historia de la ética*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1972, p. 6.

²³ HEIDEGGER, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, en: *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1972 ss, vol. 24, p. 15.

Europeo, en lugar de encarar lo peculiar y propio. Los mismos filósofos nacidos en Latinoamérica, por esto, pensarán desde unas coordenadas culturales ajenas a lo específico, enajenándose de su propia realidad. De esta forma la historia de la filosofía latinoamericana se confundió con la de la propia dependencia americana. Por esto se hace necesario desvelar lo que la dominación ideológica eclipsó desde el dominio característico del que se apropia el logos en exclusividad. Con certeras palabras lo ha señalado Leopoldo Zea cuando indica que toda filosofía, realizada por un hombre concreto (comenzando por el griego), pretende considerar su *propia visión* de las cosas como la única posible y legítima; Zea indica, tomando como ejemplo la visión de un árbol y un bosque que *"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 ésta 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"*²⁴.

6. La violencia de la ontología

Cuando un pensamiento se realiza en una determinada cosmovisión cultural (como es, por otro lado, inevitable) ésta termina, casi siempre, por ser vista como la única realidad, o, al menos, como la mejor realidad. Fuera de los límites de su cosmovisión se aloja la oscuridad, la barbarie, el no-ser; por extensión los habitantes de la exterioridad de esas fronteras supuestamente civilizadas son los "nadies". Con bellas palabras lo ha dejado escrito Eduardo Galeano:

*"Los nadies: los hijos de nadie, los dueños de nada.
Los nadies: los ningunos, los ninguneados,
corriendo la liebre, muriendo la vida, jodidos, rejodidos.
Que no son, aunque sean.
Que no hablan idiomas, sino dialectos.*

²⁴ ZEA, L. *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Anthropos, Barcelona, 1988, p. 20.

*Que no profesan religiones, sino supersticiones.
Que no hacen arte, sino artesanía.
Que no practican cultura, sino folklore.
Que no son seres humanos, sino recursos humanos.
Que no tienen cara, sino brazos.
Que no tienen nombre, sino número.
Que no figuran en la historia universal,
sino en la crónica roja de la prensa local.
Los nadies, que cuestan menos que la bala que los mata"*²⁵.

La conocida frase de Parménides que dice *"el ser es, el no ser no es"* ha venido a significar, de facto, algo así como "nosotros somos, los demás, no". El ser es: "Es lo que se ve y se controla"²⁶, y como desde el centro (hacedor del pensamiento) ser es lo que es visto por el centro, y la periferia, la exterioridad, no es "vista" (ni menos todavía "oída", que implica mayor cercanía) por el centro, se concluye negando o arrojando al "no-ser" a la periferia, convirtiéndola en "nada" vista; los nadies no son estrictamente nadies sino los "ninguneados", esto es, los negados en su propio ser y convertidos en "nadies", en "nadas" vagantes por el mundo de la barbarie.

La vinculación entre la filosofía y la dominación aparece con claridad cuando nos percatamos de que la ontología, la concepción del ser que uno posee, ejerce un claro influjo en la praxis cotidiana y, desde aquí, se expulsa en las concreciones políticas, económicas y culturales, así como en la moral y el derecho. Es decir, que la ontología no es neutral, pues históricamente podemos constatar que ha servido para justificar las concepciones jurídicas de las clases dominantes sobre las dominadas. Hugo Assmann afirma en este sentido que *"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"*²⁷.

Lejos, fuera del pensar de la ontología occidental de origen griego, más allá del horizonte (de orizo, lo "delimitado") de lo propio, en la "exterioridad", está el nadie, el bárbaro (el que no habla o

²⁵ GALEANO, E. *El libro de los abrazos*, Siglo XXI, Madrid, 1991, p. 59.

²⁶ DUSSEL, E. *Filosofía de la liberación*, Edicol, México, 1977, 1.1.5.2.

²⁷ ASSMANN, H. "Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana. Notas sueltas", en VV.AA. *Hacia una filosofía de la Liberación Latinoamericana*, Bonum, Buenos Aires, 1973, pp. 32-33.

"balbuca" la lengua griega), el subhombre para el canon del hombre griego. Comenzar a pensar filosóficamente desde una perspectiva de liberación significa hacernos conscientes de los condicionamientos que se ejercen desde el interior del discurso filosófico hasta convertirlo en una justificación ideológica del orden vigente, del desorden establecido. Cuando el joven discípulo de Aristóteles, Alejandro Magno, emprende sus conquistas, le acompaña el convencimiento de aquello que su maestro escribió al mismo al comenzar su libro sobre *La Política*, a saber que "la naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón (entiéndase, el griego libre; en su caso, el hacedor de sabiduría) y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte - concluye Aristóteles- el interés del señor y del esclavo se confunden", es decir, coinciden²⁸. De esta forma, y no queremos hacer fáciles demagogias anacrónicas, Aristóteles está justificando, con el uso de su razón filosófica, la sociedad de su época, al sostener que "por naturaleza" unos son señores y otros esclavos. Esa "naturaleza" no es en realidad más que la "costumbre" que en su "polis" existía pero que Aristóteles explaya a la totalidad de lo real ("por naturaleza"). Tras preguntarse si tal estado de cosas fáctico es natural o no, termina concluyendo: "Sea de esto lo que quiera, es evidente que los unos son naturalmente libres y los otros naturalmente esclavos; y que para estos últimos es la esclavitud tan útil como justa"²⁹. Desde la doctrina política aristotélica la esencial igualdad y dignidad de los seres humanos es, siguiendo su lógica, ¡contra la naturaleza! Cuando Alejandro emprenda sus conquistas por Asia estará llevando a la realidad la teoría política de su maestro, vinculando así la filosofía con lo real. Los bárbaros, los que no hablan la lengua de la razón por excelencia, la griega, sólo tienen dos posibilidades: ser sometidos (esclavizados) o ser asimilados, esto es, despojados de lo propio y "humanizados" al incorporarlos, al menos cultural, económica y políticamente, al seno de la "polis" mediante la explayación de las fronteras de la misma hacia los territorios bárbaros, habitados por los nadie, introduciendo esas tierras en los límites de la razón. El Otro sólo "es" si está vinculado al "ser" griego; el griego "otorga" el ser al "bárbaro", y al dárselo le exige, además, ser lo que es el griego,

²⁸ ARISTOTELES, *La Política*, Espasa-Calpe, Madrid, 1974, cap. I, p. 22; trad. de Patricio de Azcárate.

²⁹ *Ibid.*, cap. II, p. 28. La bastardilla es mía.

desposeyéndose de lo propio. De este modo, como decíamos en otro lugar, "la ontología griega, negadora del ser-hombre del bárbaro, del 'subhombre', de la nada para la aparente democracia griega, es bárbara realmente, cuando excluye del 'ser' y relega a 'nada' al bárbaro. Para Grecia, a partir de Parménides, el ser es el fundamento del mundo, esto es, el horizonte que comprende la realidad desde la que se vive. Para Aristóteles las fronteras de la ciudad (polis) eran el límite de la razón" y por extensión, del ser. Por esto, "fuera de la razón, fuera de Grecia, estaba lo bárbaro (es decir, en este caso, Europa)"³⁰. Recordemos que Juan Ginés de Sepúlveda, uno de los máximos exponentes de la cultura de la dominación en América Latina, calificaba a los indios de "bárbaros" y "homunculi", esto es, "hombrecillos", "subhombres" o "semihombres", pero no verdaderamente personas.

He aquí un ejemplo de la vinculación entre las ideas y la realidad: desde el prejuicio de que Grecia es el "ser", el logos, y los no griegos, los "nadies", los bárbaros, surge una ideología que oprime al que está situado fuera de los muros de la ciudad civilizada. De este modo hay violencia, opresión del Otro, negación del respeto a su alteridad metafísica, existente más allá de los límites de mi comprensión. ¡Qué lejos se encuentra esta experiencia impersonal y anónima del "se" griego de la tematización que de la persona realizan los pensadores dialógicos como Rosenzweig, Ebner, Buber o Levinas!, por sólo citar los más preclaros ejemplos.

En definitiva, la FL es una filosofía "bárbara", pues sostiene y muestra que el "subhombre" tiene derecho a vivir, a hablar, a conducir su propia historia. Y es bárbara en dos sentidos. En primer lugar, porque tiene en el pobre el *primum movens* de su reflexión, su primordial principio hermenéutico; y en segundo lugar, porque a buena parte de la "mejor" filosofía europea, básicamente escrita en alemán, la lengua del imperio filosófico, el que un pensamiento se escriba en español significa que está, después de un cuarto de siglo, en buena medida inédita en el pensamiento de las "mejores" universidades. Aunque, ciertamente, cada día, a través del diálogo sostenido con las mejores cabezas del momento (Apel, Habermas, Rorty, Ricoeur, Taylor, etc.), es más conocida, aunque esté escrita fundamentalmente en español, salvando unas pocas excepciones.

³⁰ MORENO VILLA, M. "La Filosofía de la Liberación Latinoamericana, 'más allá' de la filosofía europea", en VV.AA. *América: Variaciones de futuro*, Instituto Teológico de Murcia-Universidad de Murcia, Murcia, 1992, pp. 441-442.

7. La exterioridad del Otro personal

Sin duda alguna, el filósofo europeo que más influyó en la primera formulación de la FL fue el fenomenólogo metafísico y "personalista" francés E. Levinas. La FL echó mano de la metafísica de Levinas para posibilitar adecuadamente la "superación" con respecto a Heidegger y su ontología, mostrando que es necesario comprender el ser desde "lo otro que el ser". De esta forma, es necesario alzarse "contra la filosofía que no ve más allá del ser y reduce mediante el abuso del lenguaje el Decir a lo Dicho y todo sentido al interés" propio³¹. Con ello pretende Levinas superar la "onto-logía" para acceder adecuadamente a la "meta-física", esto es, a lo que está más allá de mi propia comprensión del mundo (que para los griegos era la *physis*), hasta desembocar en el rostro del Otro, que está, en este lenguaje, "más allá del ser"³². En este sentido la idea griega de la asimilación y la identidad es negadora del reconocimiento del Otro; no es ya lo semejante lo que conoce a lo semejante, sino que es lo desemejante lo que puede acceder, por reconocimiento de su propiedad alterativa, al Otro.

Para la ontología de la modernidad, desde Descartes a Husserl, el Otro sólo es reconocido mediante la referencia al yo, que se constituye en notario y fundamento de la exterioridad del Otro. Se trata de la violencia de la ontología, reducida a la posición privilegiada del yo. Pero el pensar de Levinas, aunque se abre a la exterioridad del Otro, manifestado en su rostro, en su "persona", todavía se desarrolla desde una visión eurocéntrica. Las experiencias de Totalidad contra las que se enfrenta el pensador judío son las representadas por Stalin y Hitler y sus respectivos deshumanismos. Pero la perspectiva de Levinas no ha tenido en cuenta que el "Otro" (*Autrui*) pudiera ser un africano, un indígena americano, un asiático, que son los "otros" para la Totalidad europea y norte-céntrica; Levinas ha sufrido a Stalin y Hitler, pero no a Europa como Totalidad. Además, nos parece que Levinas no saca las consecuencias políticas que, en orden a la praxis, posibilitaba su discurso sobre el Otro, de forma que queda como colgado y obsesionado sobre un rostro del Otro en abstracto, pero sin mostrar cómo se puede liberar fácticamente a la persona oprimida. Ciertamente, Levinas se refiere "al pobre",

³¹ LEVINAS, E. *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*, Nijhoff, La Haya, 1968, p. 20; trad. española en Ediciones Sígueme, Salamanca, 1977, p. 61.

³² Tema que Levinas incluye al final de su obra *Totalidad e Infinito*, pp. 305-306 y que desarrolla extensamente en su libro *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.

pero olvida que el pobre lo es porque está oprimido, por lo que no cuestiona en serio una dialéctica que desemboque en la praxis adecuada para superar la opresión. Además, en América Latina ese Otro de Levinas son "muchos", son muchos pueblos, millones de personas. En frase de J. C. Scannone, son "*los pobres y oprimidos en plural, y aún más, de los pueblos oprimidos en quienes se encarna el imperativo absoluto de la justicia*"³³. De este modo, el irenismo fenomenológico desarrollado por Levinas se muestra políticamente inoperante. Por el contrario, la FL sostiene la necesidad de una praxis ético-política, allí donde Levinas sólo percibe la ética. Por esto resulta tan importante para la FL el recurso a un pensamiento como el de Marx, no asumido acritica y dogmáticamente, sino percibiendo el enorme componente ético que subyace a su crítica al capital. Lo que ha muerto no es el pensamiento de Marx, sino un cáncer dogmático y supuestamente "científico" del mismo, que ha resultado, en sus consecuencias históricas, también opresor de la persona en el interior del colectivismo.

8. A modo de conclusión

Posiblemente el discurso arriba esbozado pueda parecer a muchos extraño. E incluso, en cierto sentido a veces la FL ha simplificado la argumentación referente a la concepción de la razón como la razón europea y moderna. Se ha querido ver en la razón de la modernidad, en toda ella, eurocentrismo y toda ella pareciera estar ideologizada. Desde esta perspectiva toda la razón *europea* sería una razón imperial, en tanto que el *ego cogito* no sería más que la explayación teórica del *ego conquiro* práctica; Descartes y Hernán Cortés son hijos de la misma madre: Europa. Esto es, ciertamente, una simplificación, que requiere un abordaje más detenido y riguroso, pues buena parte de la filosofía europea porta en su seno un enorme potencial liberador.

Sin embargo, la crítica al eurocentrismo nos parece claramente legítima, en el sentido de que se tiende a identificar el *logos universal* con el *logos europeo*. Por esto es necesario afirmar que no existe un único *logos universal*, sino una pluralidad de *logos concretos*, que no tienen que ser necesariamente excluyentes sino que incluso pueden coincidir en los temas fundamentales. Además se ha solido identificar la razón europea con la *razón ideológica*, encubridora del Otro y, por

³³ SCANNONE, J. C. *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1976, p. 243.

consiguiente, opresora y violenta. Pero una cosa es que algún tipo de razón (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, en absoluto. Verdaderamente, buena parte de la tematización de la FL es *hija de la razón europea*, incluso cuando se la critica; y esto demuestra, a nuestro juicio, que en el *interior* de la misma filosofía europea se halla, incoado, el embrión que posibilita ir *más allá* de donde ella ha llegado, hasta la *exterioridad del Otro*, aunque la mayor parte de los filósofos europeos no hayan logrado acceder hasta ella, con el fin de afirmar el principio hermenéutico fundamental de la FL: *la razón del pobre, la razón del miserable hasta ahora siempre excluido*, sus derechos arrebatados, su dignidad eclipsada.

Para concluir consideramos interesante relatar una anécdota cargada de significado y que nos cuenta Leopoldo Zea: "*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 atrevi 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'*"³⁴. Ese "enfoque distinto" y nuevo de encararse con la cotidianidad que asume la causa de los pobres de la tierra es la nueva perspectiva y el "tema" fundamental de la Filosofía Ética de la Liberación.

³⁴ ZEA, L. "Filosofía, ideología y política en América Latina. Entrevista con Leopoldo Zea", en *Anthropos* (Barcelona), n. 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.

Fichero de Revistas Latinoamericanas

Esta sección registra lo que se publica de Filosofía y Teología en las Revistas latinoamericanas que recibe la Biblioteca de las Facultades.

Presentamos este material, convenientemente clasificado, en dos partes:

1. Fichero de Teología.
2. Fichero de Filosofía.

Organizan: G. A. Antico S.I., D. Miño S. I.,
Colabora: A. Montes.

SIGLAS DE LAS REVISTAS

- | | |
|---|---|
| Ac. = Acción. Asunción. Paraguay. | Ceh. = Cehila. São Paulo. Brasil. |
| Ais. = Aisthesis Sgo. de Chile. | Cel. = Celam. Bogotá. Colombia. |
| Allp. = Allpanchis. Cuzco. Perú. | CEt. = Cuadernos de Ética. Buenos Aires. Argentina. |
| Am. = Amanecer. Managua. Nicaragua. | CF. = Cuadernos de Filosofía. Buenos Aires. Argentina. |
| Anal. = Analogía. México. | CFL. = Cuadernos de Filosofía Latinoamericana. Bogotá. Colombia. |
| Anam. = Anámnesis. México. | CFr. = Cuadernos Franciscanos. Santiago de Chile. |
| AnthV. = Anthropos. Los Teques. Venezuela. | ChrM. = Christus. México. |
| AP. = Actualidad Pastoral. Buenos Aires. Argentina. | Ci. = Cias. Buenos Aires. Argentina. |
| At. = Atualização. Belo Horizonte. Brasil. | CIS. = Cuadernos de Iglesia y Sociedad. Buenos Aires. Argentina. |
| Ate. = Atenea. Concepción. Chile. | CM. = Cuadernos Monásticos. Buenos Aires. Argentina. |
| AUCh. = Anales de la Universidad de Chile. Santiago de Chile. | CN. = Ciudad Nueva. Buenos Aires. Argentina. |
| BEsp. = Boletín de Espiritualidad. Buenos Aires. Argentina. | Comm. = Revista Católica Internacional Communio de Lengua Hispana para América Latina. Santiago de Chile. |
| BIRA. = Boletín del Instituto Riva-Agüero. Lima. Perú. | Crit. = Criterio. Buenos Aires. Argentina. |
| BoF. = Boletín de Filosofía. Santiago de Chile. | CrM. = Crítica. México. |
| CC. = Cadernos do Ceas. Bahía. Brasil. | CTM. = Cuestiones Teológicas y Filosóficas. Medellín. Medellín. Colombia. |
| CdE. = Cadernos da ESTEC. Porto Alegre. Brasil. | |
| CeF. = Cultura e Fé. Porto Alegre. Brasil. | |