

## ¿FILOSOFIA DE LA LIBERACION O LIBERACION DE LA FILOSOFIA? \*

La intención del presente trabajo es provocar una discusión sobre la filosofía de la liberación latinoamericana. Pero tal discusión no se trae con ánimo hostil o agresivo contra esta filosofía. Se trae con el profundo respeto a toda una línea filosófica que hoy es la única en Latino América que ha inventado hablar desde nuestra propia situación y que ha tenido además, la fortaleza y la fundamentación teórica para interpelar nada menos que a toda la filosofía occidental.

Pero precisamente, por la importancia de esta filosofía hace falta reflexionar sobre ella, evaluarla. Para el observador desapasionado, hay motivos más que de sobra para intentar tal examen. Por una parte, la cada vez más creciente ambigüedad —dentro de la filosofía de liberación— de los planos histórico, filosófico, económico, político, hasta el punto de plantearse graves problemas teórico-prácticos que tienen que ser solucionados. Por otra, la debilidad cada vez más notoria de esta filosofía, centrada en un concepto sociológico como el de la «dependencia» (el cual a partir de 1972-73 ha comenzado a ser criticado con bastante fundamento por los mismos sociólogos) del cual esta filosofía se ha convertido en comentarista con rango metafísico. Finalmente, porque según se desprende de los últimos artículos de los principales teóricos de la filosofía de la liberación, esta filosofía en cuanto tal está sin salida. En efecto, obligada por su mismo dinamismo a encarnaciones cada vez más crecientes, esta filosofía como tal tiene que autoanularse devorada no sólo por las ciencias humanas, sino sobre todo por las prácticas políticas que, hoy por hoy, se están llevando a cabo en el continente.

Dada esta situación, no podríamos menos de intentar una explicación sistemática y coherente de esta filosofía, a partir de sus planteamientos y de la coyuntura histórica en la que nació (1), de las influen-

(\*) Hay, a lo largo del presente estudio, una notable limitación bibliográfica. Las razones son varias y de distinta índole: necesidad, en lo posible, de circunscribirse a una obra que el autor de este trabajo considera bastante paradigmática de la filosofía de la liberación; limitación bibliográfica en el medio en que tuvo que desarrollarse este estudio, etc. Esta carencia bibliográfica tiene pues dos aspectos: positivo en la medida en que ha obligado a centrarse en el tema; negativo porque limita la extensión y las implicaciones que el tema plantea. Para dar un juicio más comprensivo de la filosofía de la liberación habría que recurrir a una mayor cantidad de fuentes, de noticias, y a un análisis frente a la coyuntura actual latinoamericana. Quede, por el momento, sin embargo, constancia de la limitación de este trabajo.

cias teóricas europeas más significativas (II), del punto de partida centrado en el concepto de «dependencia» (III) hasta la situación de crisis actual. En todo caso —que esperamos resulte claro a lo largo de la exposición del trabajo— el callejón sin salida de la filosofía de la liberación ni es fortuito, ni se debe a ningún azar o casualidad. Dadas las premisas de las que partió, no podía menos de llegar adonde ha llegado.

Se advertirá que a lo largo del trabajo se utiliza indistintamente filosofía de la liberación y filosofía latinoamericana. Nadie, en realidad, como la filosofía de la liberación tiene más derecho para auto-nombrarse así. Ahora bien, pensamos con base a los trabajos del Dr. Leopoldo Zea, 'La filosofía latinoamericana como filosofía sin más', y del Dr. Arturo Roig, 'Algunas pautas para el pensamiento filosófico latinoamericano', que no se puede hablar de filosofía de América Latina o de filosofía «nuestra». A lo más de filosofía en América Latina o lo que es lo mismo, de filosofía sin más. Si entonces, se habla de filosofía latinoamericana o de filosofía de liberación es precisamente porque esta filosofía basada en el concepto de dependencia mantiene la necesidad de una cultura autónoma dentro de la cual habría una filosofía latinoamericana.

Finalmente, esta monografía se enraíza directamente con una investigación más amplia sobre la obra filosófica de Augusto Salazar Bondy. En realidad, Salazar nunca se inscribió en una filosofía de la liberación. Sin embargo, su derrotero teórico es similar al de los filósofos de la liberación en la actualidad. Y el pensar de Salazar en 1972 en Lima, arrojaba la misma situación de sin salida que la que hoy ofrecen los teóricos de la filosofía de la liberación.

Una falla queda desde aquí registrada a la presente investigación. ¿Qué circunstancias histórico-políticas hicieron posible semejante filosofía? A una labor parecida dedicó Marx *La Ideología Alemana*. Esta carencia en nuestro trabajo se hará notar porque pensamos que en último término, las crisis y la sin salida de la filosofía de la liberación, se enraíza directamente con la situación de América Latina. Dadas las condiciones actuales, sin embargo, sería demasiado audaz intentar por el momento semejante empresa. Basta aquí anotar, que la filosofía no nace de sí misma, ni menos cambia de rumbo por una discusión intrínseca a ella misma. La filosofía nace de la historia y de los problemas de la historia, de la «experiencia» como dice Xavier Zubiri.

Ojalá el presente trabajo contribuya a la creación y discusión de un pensar en Latinoamérica.

#### I.—EL PROBLEMA

Nadie ha visto y planteado el problema de la filosofía latinoamericana en el siglo XX como Augusto Salazar Bondy. En este punto, su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, publicado por Siglo XXI en 1968, es definitivamente clásico en el problema. De allí que plantear el problema de la filosofía latinoamericana en el siglo XX equivalga a explicar lo que Salazar Bondy expusiera en su obra.

El pensamiento filosófico latinoamericano tiene, considerado a partir de la Conquista y de los comienzos de la Colonia, cuatro siglos de existencia. Después de un análisis detallado de la historia de todo este proceso latinoamericano Salazar Bondy descubre que salvo raras y problemáticas excepciones, ha sido un pensamiento «imitativo» de Europa primero y de los Estados Unidos de América, después. Filosofar ha sido filosofar sobre los temas y problemas de Europa. Los latinoamericanos no hemos hecho filosofía «propia»: sobre nuestra situación. Hemos comentado a los filósofos de Europa o, en el mejor de los casos hemos superpuesto sus sistemas y planteamientos a nuestras tierras, otorgando de hecho que las soluciones latinoamericanas penden de las soluciones europeas.

Tal actitud se ha pagado con la esterilidad. En los casos más notables hemos sido excelentes repetidores de los europeos. Pero siempre —dificultades del medio, limitaciones técnicas, falta de comunicaciones, «atraso» socio-económico— nos hemos quedado a la zaga. Hemos producido dentro de la órbita europea. Fuera de ella, el aporte a la problemática de América Latina ha sido francamente nulo.

«Una filosofía puede ser esta imagen ilusoria, la representación mixtificada de una comunidad por la cual ésta (se hace ideas) —meras ideas— sobre una realidad y se pierde como conciencia veraz. Tal cosa sucede de diversas maneras que estudia la teoría de las ideologías. Entre otras ocurre cuando la filosofía se construye como un pensamiento imitado, como una transferencia superficial y episódica de ideas y principios, de contenidos teóricos motivados por los proyectos existenciales de otros hombres, por actitudes ante el mundo que no pueden repetirse o compartirse en razón de diferencias históricas muy marcadas y que a veces son contrarias a los valores de las comunidades que los imitan»<sup>1</sup>.

De allí que el problema de la filosofía latinoamericana vaya por otra dirección. No se trata de imitar a Europa. Se trata de descubrir a América Latina. Las limitaciones en medios económicos, técnicos y culturales no se vuelven así impedimentos extrínsecos al filosofar. Son elementos intrínsecos al problema de la filosofía latinoamericana.

El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental»<sup>2</sup>.

Ahora bien, si el problema de la filosofía latinoamericana ha sido el de ser imitadora, ese problema para Salazar se debe a que toda América Latina «imita» a Europa y a Estados Unidos. Y precisando, imitar quiere decir aquí, estar en dependencia. Económica y culturalmente América Latina ha girado durante cuatro siglos al alrededor de las metrópolis extrañas. Su ser ha sido un ser «mixto», un híbrido que

1 Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una Filosofía de nuestra América* (Siglo XXI, México 1968) p. 114.

2 *Ibid.*, p. 125.

no ha llegado a definirse, mestizo con mala consciencia de no ser ni europeo ni «indígena». La filosofía se inscribe plenamente dentro del proceso de dominación socio-económico. Ni Salazar, ni los filósofos han mostrado exactamente cómo ocurre esta determinación de las estructuras socio-económicas con respecto a la filosofía y al campo de la teoría en general. Desde Marx, esta mutua «implicancia» es más o menos aceptada, más o menos obvia.

La filosofía ingresa así en el campo de lo político definitivamente. Lo político no es aquí una de las ramas del conocimiento y de la misma filosofía quizá, al que habría que fundar a partir de una Metafísica General. Resulta nada menos que lo político incluye a lo filosófico. Que de alguna manera, hacer filosofía, por más pura y especulativamente que se pretenda, supone necesariamente hacer política. Y que la filosofía, en fin, durante cuatro siglos imitando y comentando los textos allende los mares ha contribuido a la consolidación del sistema de dominación. Vuelve aquí el clásico tema de la conciencia falseada. Sólo que la filosofía a quien se suponía el ejercicio por antonomasia de la lucidez ha resultado cogida en plena mixtificación y engaño.

Planteado así sucintamente el problema de la filosofía latinoamericana, ¿cuáles serían sus posibilidades? Salazar Bondy plantea ya en su obra el camino de la filosofía:

«La filosofía tiene, pues, en Hispanoamérica, una posibilidad de ser auténtica en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta: convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición. Ha de ser entonces una reflexión sobre nuestro status antropológico o, en todo caso, consciente de él, con vistas a su cancelación»<sup>3</sup>.

La filosofía debe entregarse pues a pensar nuestro «status antropológico», nuestra situación histórica. Tiene que marchar a partir del campo desplegado por el análisis socio-económico. Salazar, por cierto temía ya en 1968, que la filosofía lanzada a este compromiso histórico se convirtiera en una «filosofía sociológica».

«Creemos indispensable advertir a esta altura de nuestro alegato que no estamos postulando la necesidad de una filosofía práctica, aplicada o sociológica, como más de una vez se ha propuesto al pensamiento latinoamericano»<sup>4</sup>.

Para Salazar, la filosofía so pena de volver a hacer el juego al pensamiento dominador y a la situación de dependencia debe ser más y más estrictamente especulativa. Pero esta especulación filosófica de altos quilates debe necesariamente encaminarse del lado de la situación latinoamericana. Salazar Bondy, plantea, pues, así, un ambicioso programa: la unidad de filosofía y de historia, de especulación y política. Y en vez de lanzarse sobre la realidad en cuanto tal, lo hace sobre los productos ya elaborados de la misma, gracias a la sociología, la economía y la historia.

<sup>3</sup> *Ibid.*, pp. 125-26.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 128.

La primera nota de la nueva filosofía latinoamericana es pues su vuelco, su viraje hacia la situación política, y el necesario diálogo con la sociología. Su segunda nota será su actitud crítica, su «destrucción» para utilizar un concepto de Heidegger, tanto hacia los valores culturales aceptados del medio ambiente como ante el filosofar anterior tanto latinoamericano como europeo.

«Esto quiere decir que una buena parte de la tarea que tiene por delante nuestra filosofía es destructiva —a la larga destructiva también de su entidad actual como pensamiento alienado. Porque debe ser una conciencia canceladora de prejuicios, mitos, ídolos, una conciencia apta para develar nuestra sujeción como pueblos y nuestra depresión como seres humanos; en consecuencia, una conciencia liberadora de las trabas que impiden la expansión antropológica del hispanamericano que es también la expansión antropológica de toda la especie»<sup>5</sup>.

A su vez, esta filosofía sin perder contacto con el filosofar europeo deberá ser «original».

«Puesto que nuestros pueblos sólo saldrán de su condición rompiendo los lazos que los tienen sujetos a los centros de poder y manteniéndose libres con respecto a toda otra sujeción que paralizaría su progreso, se hace claro que la filosofía que habría que construir no puede ser variante de ninguna de las concepciones del mundo que corresponden a los centros de poder de hoy, ligadas como están a los intereses y metas de esas potencias»<sup>6</sup>.

La Filosofía latinoamericana se vuelve así denuncia en la medida en que deviene conciencia crítica. Hacer el pensamiento filosófico latinoamericano requiere pues una actitud de crítica y de orientación a la problemática concreta política.

Hasta aquí el planteamiento y la vía posible de salida avizoradas por Salazar Bondy en 1968 en el libro mencionado. Antes de pasar adelante conviene hacer notar algunas referencias que ubiquen el contexto en el que se han hecho los planteamientos anteriores.

En primer lugar, por los condicionamientos históricos de América Latina ocurridos a partir de la revolución cubana y que se prolongarían a lo largo de la década del sesenta. La revolución cubana despierta después de su triunfo, una euforia y una toma de conciencia a nivel latinoamericano como hasta entonces no se había dado y como, probablemente, no se volverá a repetir. El ataque norteamericano al régimen cubano y la propagación de la guerrilla a lo largo del continente despertaron una concientización nacionalista más o menos difusa en todos los intelectuales. A partir de los estudios del grupo de Arica que surge en la década del sesenta (Jaguaribe, Dos Santos, Kaplan) toma más cuerpo la teoría de la dependencia como única posibilidad de explicar al así llamado «subdesarrollo» latinoamericano.

En el campo filosófico ya habían surgido anteriormente a la década del sesenta, planteamientos acerca del problema de la filosofía latino-

5 *Ibid.*, p. 126.

6 *Ibid.*, p. 127.

americana. José Carlos Mariátegui en 1925 se interrogaba acerca de si existía un pensamiento latinoamericano; José Vasconcelos desde México en 1930 mostraba la necesidad de una filosofía auténtica latinoamericana. Sin embargo es a partir de 1940 en México con Gaos, Samuel Ramos, Zea, cuando adquiere la toma de conciencia planteamientos más amplios.

Esta generación filosófica mencionada arriba va a intentar hacer un inventario del filosofar latinoamericano. Prueba de ello, los numerosos volúmenes dedicados a estudiar y a exponer las historias de las ideas de los respectivos países con vistas a un balance del pensamiento latinoamericano. Habría que citar, por justicia, *Historia de las ideas en el Perú Contemporáneo*, de Augusto Salazar Bondy; *Las ideas sociales contemporáneas en Mévico*, de A. Alba; *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, de A. Ardao; *Esbozo de una Historia de las ideas en Brasil*, de Cruz Costa; *Historia de las ideas contemporáneas en Centro América*, de R. H. Valle; *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica. Del romanticismo al positivismo*, de L. Zea. A todo esto habría que añadir las obras de A. Caturelli, J. Ingenieros y del mismo Salazar Bondy. Sobre todo este material acumulado va a producirse a partir de 1960, los grandes planteamientos del problema de la filosofía latinoamericana. De hecho, va a producirse también, una cierta conciencia de tradición de lo que podría llamarse el pensamiento latinoamericano.

A partir, pues, de Salazar Bondy, van a comenzar a gestarse los diversos ensayos de filosofar latinoamericano. Uno de esos ensayos, es justamente la filosofía de la liberación. Para los límites del presente trabajo y para evitar generalizaciones y extraplaciones injustificadas, tenemos que advertir que por filosofía de la liberación entendemos básicamente el pensar forjado por un grupo de filósofos argentinos, y que aparece en el libro *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, publicado por Bonum en 1973, en Buenos Aires. Pero aún así, siempre es conveniente tomar en cuenta que la crítica que aquí se plantea más que estar dirigida contra el pensamiento de un filósofo, está hecha con vistas a la filosofía de la liberación, a la cual ese autor puede o no estar adscrito absoluta o parcialmente.

Quede también para otro artículo el señalar la situación política concreta desde donde la filosofía de la liberación aparece. La filosofía de la liberación está situada dentro de las coordenadas históricas de América Latina. En este sentido es urgente realizar un análisis político de esta filosofía dentro de la lucha de clases latinoamericanas. No basta en política hablar del pueblo o de la nación. Hay que preguntarse más directamente sobre el carácter concreto del sector de la sociedad a quien se pretendo representar, y luego, examinar si objetivamente se están expresando los intereses de ese sector o por un equivocado reformismo o ultraizquierdismo se está de hecho haciendo juego a las fuerzas más retardatarias.

II.—LA INFLUENCIA DE LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION:  
HEGEL Y HEIDEGGER

La influencia de Hegel y de Heidegger en la filosofía de la liberación es evidente. Basta citar aquí los temas, los problemas y a veces hasta el mismo aparato conceptual del libro *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, editado por Bonum en 1973 en Argentina y que recoge los trabajos de Enrique D. Dussel, Hugo Assmann, Arturo Roig, Juan Carlos Scannone, Mario Casalla, entre otros, como prueba punto menos que evidente. Oigamos a Assmann:

«La observación introductoria de carácter personal se refiere a mi itinerario de progresivo alejamiento o de lo que fue una pasión de los años juveniles: el silencio extático; poblado de tautologías circulares, de la filosofía de Heidegger» 7.

Por su parte, Julio de Zan, refiriéndose a Hegel:

«La dialéctica del amo y del esclavo que desencadena en el centro un proceso de liberación, es una dialéctica inmanente de la cultura dominante. Nuestra crítica, descubre desde el polo de la dependencia, una radical inversión del sentido de esa dialéctica, que nada tiene que ver con la debatida inversión de Marx, y que exige un replanteo crítico del método mismo en función de las diferencias del objeto y de las condiciones generales de marginalidad y de dependencia de nuestra totalidad iberoamericana» 8.

Enrique Dussel reconoce claramente la deuda teórica con respecto a Hegel y a Heidegger:

«La crítica a la dialéctica hegeliana fue efectuada por los posthegelianos (entre ellos Feuerbach, Marx y Kierkegaard). La crítica a la ontología heideggeriana ha sido efectuada por Levinas. Los primeros son todavía modernos; el segundo es todavía europeo. Seguiremos indicativamente el camino de ellos para superarlos desde América Latina. Ellos son la prehistoria de la filosofía latinoamericana y el antecedente inmediato de nuestro pensar latinoamericano» 9.

La influencia y valoración de Hegel es evidente:

«La dialéctica moderna, no obstante sus antecedentes en Platón, Aristóteles, los escolásticos y Kant, ha alcanzado su radicalidad y hondura en el ámbito del idealismo alemán, con Hegel, a quien debe reconocérsele en definitiva el descubrimiento de su valor y la universalidad de su uso como valor metodológico» 10.

7 Enrique Dussel, Hugo Assmann, y otros, *Hacia una Filosofía de la liberación Latinoamericana* (Bonum, Buenos Aires 1973), de Hugo Assmann, 'Presupuestos políticos de una filosofía latinoamericana', p. 27.

8 *Ibid.*, de Julio de Zan, 'La dialéctica en el centro y en la periferia', p. 107.

9 *Ibid.*, Enrique Dussel, 'El método analéctico y la filosofía latinoamericana', p. 119.

10 *Ibid.*, p. 105.

Aníbal Fornari, mostrando la actitud filosófica que debe mover a la pedagogía indica en la misma obra:

«Para desarrollar en sus rasgos generales lo que entendemos por dicha actitud comenzaremos por señalar desde sus propias palabras lo dicho por el filósofo que más genialmente ha sintetizado la conciencia que Europa tenía de sí misma como lugar del 'espíritu absoluto', como conciencia imperial. Nos referimos a Hegel»<sup>11</sup>.

Y el mismo Enrique Dussel en otra de sus obras:

«...creo que para asumir de manera personal la filosofía del siglo XIX y XX, como horizonte desde el cual se podrá efectuar una conceptualización adecuada, es necesario que pensemos sin premura dos libros fundamentales: la llamada Fenomenología del Espíritu y la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas todo lo que vendrá después en la modernidad»<sup>12</sup>.

Con respecto de Marx, la relación de la filosofía de la liberación es más compleja. Algunos no hacen especial referencia a Marx. Para otros, como en el caso de Dussel, la importancia de Marx es menguada: en primer lugar, porque al pensar Marx desde Europa, su pensamiento quedaba inscrito dentro de la corriente de la dominación y olvidaba necesariamente la problemática latinoamericana. Poco podría entonces decirnos Marx a los latinoamericanos embarcados en una lucha que no era precisamente la del proletariado contra la burguesía sino la de las colonias contra las metrópolis dominadoras. Pese a esta posición que acabamos de reseñar, es muy frecuente en los filósofos de la liberación practicar análisis marxistas tanto a nivel estratégico como a nivel táctico, tomando prestados términos e instrumental conceptual del materialismo histórico y del materialismo dialéctico. Tal es por ejemplo, el caso paradigmático de Hugo Assmann en el libro *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. En segundo lugar, todos los filósofos de la liberación ven a Marx a través de Hegel, gracias en parte a la herencia del mismo pensamiento marxista con figuras de primera calidad como un Lukács por ejemplo, y en tercera línea como un Garaudy. Naturalmente, no se trata de una simple coincidencia. El humanismo de la filosofía de liberación y el humanismo de Marx de los manuscritos económico-filosóficos es muy similar: en ambos hay una protesta contra la alienación, la opresión, la dominación. De allí también que un Dussel, por ejemplo, se oponga contra la interpretación de Althusser, que aleja a Marx de la perspectiva «humanista».

En realidad, creemos que la deuda de la filosofía de la liberación es tanto con Heidegger, como con Hegel y con Marx. Si el último no es citado con el reconocimiento debido, esto más que imputarlo a mala fe, hay que achacárselo a la idea de que Marx no hubiera sido tal sin Hegel por una parte, y por otra a razones políticas de tipo táctico. Muchos temen citar a Marx debido a que sus interlocutores se bloqueen

11 *Ibid.*, de Aníbal Fornari, 'Política liberadora, Educación y filosofía', p. 152.

12 Enrique Dussel, *La Dialéctica Hegeliana* (Editorial Ser y Tiempo, Mendoza 1972) pp. 8-9.

ideológicamente. Otros, porque al ser la filosofía marxista, por lo menos aparentemente, patrimonio de los partidos comunistas y sobre todo de la línea oficial de los académicos de la URSS cualquier tipo de referencia continua a Marx les englobaría dentro de una situación política ambigua.

Ahora bien, ¿cuáles son exactamente los puntos centrales de la deuda de los filósofos de la liberación con respecto a Heidegger, Hegel y Marx?

En el caso de Heidegger, dos son los puntos centrales básicos. El primero, la revolucionaria intuición con la que se abrió *Sein und Zeit* en 1927: la conciencia del hombre no es punto focal básico de la filosofía; es el ser. Veámoslo con palabras del propio Enrique D. Dussel:

«No es entonces exageración indicar el 1913 como una fecha capital en la historia de la filosofía occidental, porque el en ese entonces simple estudiante de filosofía en Freiburg había superado en su naciente y propio pensar la tradición dialéctica in-volutiva del cogito, Ich denke, Absolut als Subjek o Arbeit, la Voluntad de Poder y aún la subjetividad pura fenomenológica. Desde 1913 a 1927 Heidegger se ocupará, al comienzo de manera todavía confusa pero desde 1919 cada vez más decididamente, a conceptualizar la superación (supresión: *Aufhebung*) del pensar de la modernidad»<sup>13</sup>.

Precisamente, lo que Heidegger comienza a vislumbrar en 1913, y que luego tematizará sistemáticamente en 1927 en *Sein und Zeit*, es precisamente el alejamiento de la conciencia como lugar privilegiado donde la realidad se conoce (de allí que el mismo pensador alemán haya llamado posteriormente a esta filosofía antropológica) en aras de pensar la praxis desde la misma praxis sin salirse de ella. De allí la imposibilidad de terminar en una fenomenología de la conciencia como en el caso de Hegel, y la urgencia e importancia de volver a considerar la praxis a partir de sí misma. El influjo a largo plazo que esta intuición del joven Heidegger ha tenido en la filosofía de la liberación es francamente considerable. Primeramente, ha hecho volver los ojos a la praxis, a la cotidianidad, tema bastante olvidado y despreciado por filosofías anteriores, sobre todo por la Escolástica y el positivismo a lo Comtiano que fueron casualmente las escuelas en las que muchos de nuestros filósofos estudiados hicieron sus propias armas. La filosofía tenía que volver los ojos a la praxis, a las situaciones concretas para encontrar allí los existenciales. ¿No era acaso una pre-ontología? La praxis perdía así su carácter de frivolidad y de equivocidad (en el sentido de que la filosofía tenía que librarse en la conciencia) y ganaba otra vez el papel de sitio privilegiado de la ontología. Mucho de América Latina fue recuperado gracias a este giro copernicano. Se prestó por fin atención a nuestra realidad buscando en ella lo ontológico. Evidentemente se ganó y se perdió. Pero esto último era en realidad poco significativo. Lo importante era la nueva senda por la que se había iniciado el camino.

La segunda herencia de Heidegger que merece anotarse es su «de-strucción de la historia de la filosofía occidental», cuyo primer ensayo se dio en el párrafo 6 de *Sein und Zeit*. Se introduce así una actitud crítica frente a toda la filosofía anterior considerándola como encubri-

13 *Ibid.*, p. 129.

dora del problema del ser. Toda la tradición filosófica anterior tiene que ser revisada, analizada en sus supuestos. Hay que desandar el camino recorrido hasta aquí para encontrar el punto original de los filósofos, el punto de partida. Gracias a esta actitud metodológica heideggeriana, se introduce en la filosofía la revisión sistemática de toda la tradición de la misma, a fin de encontrar en ella los supuestos encubridores de los verdaderos problemas. La Historia de la filosofía pierde además así su carácter accidental y se convierte en un elemento importante dentro del sistema. La historia se integra en el ser. Quien quiera oír al ser tiene que prestar atención a la historia que es donde el ser se comunica. La filosofía latinoamericana de la liberación obtiene así un punto de indudable interés y de capital importancia: la consideración de su filosofar anterior e incluso de su historia político-económica pasada. Se despierta además una creciente valoración por la historia, por los orígenes de la situación actual. Quien hoy relea los escritos de la gran mayoría de los filósofos de la liberación encontrará esta referencia a la histórico como uno de los puntos capitales de su pensamiento.

Con respecto a Hegel, la deuda es más difícil de valorar. Mientras unos destacan la cuestión de la alienación y la lucha del amo y del esclavo, otros pensando en Lenin además de Marx, hacen énfasis en la «Lógica» como requisito indispensable para entender y pensar la política. En verdad son puntos de la mayor importancia. Pero, atendiendo al hecho de que nos estamos ocupando de la filosofía de la liberación en cuanto filosofía, hay otro punto que merece destacarse: la relación filosofía-época.

Toda la obra de Hegel guarda en realidad una relación estrecha entre sistema y época, entre filosofía e historia. Ahora bien, en el caso de Hegel, la filosofía llega siempre después de la historia, cuando «todo se ha consumado» por lo menos en el terreno de la acción. No debe seguirse de aquí naturalmente, que el advenimiento de la filosofía sea puramente accidental ni mucho menos. Es un momento necesario de la época. Sin embargo, como momento necesario llega a la cumbre, cuando todo lo demás está echado. No en balde, Salazar Bondy, en la obra citada anteriormente, hace énfasis en las palabras de Hegel que aparecen en la introducción de la Filosofía del Derecho:

«Pour dire encore un mot sur la prétention d'enseigner comment doit être le monde, nous remarquons qu'en tout cas, la philosophie vient toujours trop tard. En tant que pensée du monde, elle apparaît seulement lorsque la réalité a accompli et terminé son processus de formation. Ce que le concept enseigne, l'histoire le montre avec la même nécessité: c'est dans la maturité des êtres que l'idéal apparaît en face du réel et après avoir saisi le même monde dans sa substance, le reconstruit dans la forme d'un empire d'idées. Lorsque la philosophie peint sa grisaille dans la grisaille, une manifestation de la vie achève de vieillir. On ne peut pas la rajeunir avec du gris sur du gris, mais seulement la connaître. Ce n'est qu'au début du crépuscule que la chouette de Minerve prend son vol»<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Georg Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (Gallimard, Saint-Amand, 1968), prefacio de Jean Hyppolite, p. 45.

La filosofía de la liberación mantiene la relación filosofía-época en los términos formales que Hegel había planteado con anterioridad. Obtiene así un modelo filosófico de incalculable alcance. Pero al mismo tiempo se mete en un callejón sin salida. En efecto. Ya Salazar Bondy se dio cuenta que una filosofía «que llega demasiado tarde» cuando «vuele el buho de Minerva», resultaba un tanto inapropiada para una América Latina que estaba recién en lo político intentando liberarse, y en lo filosófico, gestar una filosofía nueva. Sin embargo, Salazar, anuncia en su obra que en el vaso de América Latina, la filosofía debe adelantarse a la historia y pasar de mensajera de un mundo acabado a pionera de un mundo que recién empieza. Lo grave es que Salazar no explica cómo semejante inversión del modelo hegeliano puede suceder.

Pensamos que este es un punto de mucha importancia. Quienes intentan hoy en día «pensar» América Latina necesitan tomar en consideración modelos que establezcan algún tipo de relación entre filosofía y época. De entre ellos, el modelo hegeliano es uno de los más importantes. Lo grave es que colocan a la filosofía latinoamericana en el callejón sin salida que acabamos de mencionar. Precisamente, en este punto resulta de extraordinario interés el aporte del profesor Arturo Andrés Roig, en el libro ya citado, no sólo para resolver este problema sino para mostrar además la deuda de la filosofía de la liberación con respecto a Hegel.

«El concepto fundamental que surge de esta parte es, como hemos dicho, el de la naturaleza estructural de una época histórica dada y que la filosofía es un elemento de esa estructura. Hay en efecto, para Hegel, un 'espíritu de la época', en otras palabras, un espíritu de esa estructura viviente y real y la filosofía es el pensar ese espíritu, manifestado en el modo cómo se dan las diversas relaciones de todos los elementos que constituyen dicha estructura. De ahí que la filosofía sea definida como el saber pensante de lo que existe en una época dada. Y aún cuando la filosofía se presente recién cuando esa época ha madurado, cuando el modo de aquellas relaciones ha alcanzado todo su desarrollo posible, no por eso escapa a la estructura total epocal dentro de la que es uno de sus elementos. De ahí que sea posible hablar de una conexión, por ejemplo, entre la forma histórica de una filosofía y la historia política»<sup>15</sup>.

Y añade poco después el profesor Dr. Roig:

La filosofía aparece, según nos explica Hegel, cuando en la estructura se produce una ruptura interna como consecuencia de la madurez de aquélla, en otras palabras, cuando las internas contradicciones han llegado a su máxima expresión y exigen por eso mismo pensar la estructura. Es decir, que la filosofía nace como la reformulación de la estructura y tal vez esté de más decir que la formulación que es re-formulada está dada por la estructura misma en cuanto facticidad»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Dussel, Assmann, y otros, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, de Roig, 'Bases metodológicas para el tratamiento de las ideologías', p. 219.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 219.

Si se examina atentamente lo anotado por Roig, nos daremos cuenta que en definitiva la filosofía surge como justificación de lo dado históricamente. Mal podría ser entonces una filosofía de la liberación. Si Hegel ha llegado a este punto, se debe, según Roig, a su formulación de la libertad de pensamiento y de la libertad política, nombres con los que se alude de hecho, respectivamente, a la filosofía y a la historia. Para Hegel, la libertad de pensamiento se da cuando lo absoluto no es ya pensado en términos de representación sino en términos de concepto. A su vez, se da la libertad política cuando aparece el Estado, es decir, cuando el individuo se piensa como tal en lo universal. En ambos casos, la libertad supone la negación de lo particular y de lo sensible y la conexión entre filosofía y política es posible, porque ambos términos al ser en definitiva pensamiento, pueden ser universales. Esta negación de la conciencia sensible sólo se da de forma preeminente en la filosofía. De allí la necesidad de remitirse a Hegel una y otra vez para poder entender —y desde luego negar a posteriori si fuera necesario— el modelo de las relaciones filosofía-época. El intento de Roig es por tanto claro: superar el esquema hegeliano desde dentro. Veamos cómo esto sucede:

Como la filosofía se da cuando se llega al concepto, el análisis tiene que centrarse alrededor del mismo. Roig llama a esto «una denuncia del concepto». Y esta denuncia del concepto la plantea a través de la consideración de las dos funciones intrínsecas del mismo: integración y ruptura.

Atendamos en primer lugar al concepto considerado a partir de sí mismo. A este nivel, la función de integración se cumple en la medida en que lo sensible y lo singular quedan englobados dentro de la circularidad perfecta de modo transparente. La función de ruptura no se da propiamente a este nivel. Hegel considera, según Roig, que esta función de ruptura se da solamente en la representación. Mientras en el concepto, contenido y forma son integrados en uno, en el «filosofema» (modo de representación de lo verdadero) hay una separación interior entre forma y contenido.

En el proceso de constitución del concepto hay un primer momento de ruptura que avanza en segundo lugar a un segundo momento de integración. En otras palabras, el concepto integra dentro de sí mismo lo que aparecía como enfrentado, y al hacerlo, lo asume. Ahora bien, esta ruptura es siempre externa y ello permite a Hegel plantear la diferencia entre saber vulgar y saber filosófico. La verdad, se presenta, dentro del saber vulgar, con una interna ruptura, que sólo será asimilada en el saber conceptual o absoluto.

Ahora sí podemos entender el texto citado más arriba de la Filosofía del Derecho: si la filosofía no puede rejuvenecer sino sólo reconocer, quiere decir, ejercer la función integradora del concepto. Debido a que Hegel ha privilegiado la función integradora del concepto frente a la función de ruptura, la filosofía, no queda sino condenada a volar al crepúsculo. De allí, el énfasis, la importancia que da Roig a pensar la función de ruptura del concepto a fin de abrir a la filosofía una nueva vía que no sea simplemente la justificación de lo establecido.

Se desprende así la necesidad de introducir dentro de la filosofía la función de ruptura del concepto. Más aún, las «filosofías de denuncia» como Roig llama a la de un Marx o de un Nietzsche, no sólo privilegian la ruptura, privilegian también al «flosófema» en contraposición del concepto.

«Habría pues dos modos de cumplirse la función de ruptura. Uno en el nivel de la representación —tal como lo entendía Hegel— por interposición entre la conciencia y su objeto de un factor extraño a la conciencia, caso en el que no hay culpabilidad; otro, también en el nivel de la representación —tal como ésta es atendida ahora— pero que es interior a la conciencia misma. Ya no se trata de una inter-posición entre ella y su objeto, sino de una posición de la conciencia por la cual el objeto resulta oscurecido por un acto mismo del ser consciente. Surge así una conciencia falsa o culposa»<sup>17</sup>.

Así es posible «recuperar» a Hegel dentro de una posición significativa para el esfuerzo latinoamericano:

«Hay además un hecho que no se puede ignorar y es el de la inserción natural de lo filosófico en lo político. Y es en esa conexión de hecho donde se juega la función y destino de la filosofía. En efecto, 'todo discurso político' está provocado por una 'demanda social' formulada en la sociedad misma, de la que el discurso político es su re-formulación. Pues bien, esa re-formulación de los términos de base 'sociedad-estado' o 'facticidad social-razón', es justificada filosóficamente, por donde los términos de base se transforman en otros, tales como 'materia-espíritu', 'naturaleza-razón', 'barbarie-Civilización', etc., y mediante los cuales la totalidad dialéctica del concepto juega su papel de integración y de ruptura. Todo discurso político lleva siempre inserto necesariamente un discurso filosófico y es en la función que allí cumple la filosofía donde puede leerse su contenido ideológico»<sup>18</sup>.

Tenemos aquí sin lugar a equivocarnos los elementos fundamentales hegelianos que la filosofía de la liberación va a utilizar. La relación filosofía-época y la necesidad de romper con los planteamientos «totalitarios» del filósofo alemán, en aras de una filosofía que lejos de dar el último toque al «orden establecido» arroje nuevas posibilidades históricas.

Con respecto a Marx, anotábamos en páginas anteriores que el aporte de este pensador había sido leído a través de Hegel. Hay que anotar sin embargo que se trata del Marx humanista: prácticamente del Marx que llega hasta la «Ideología Alemana». Y hay que anotar además, que este Marx más que ser un compañero de ruta para los filósofos de la liberación, resulta ser un interlocutor obligado en el momento en que la filosofía, gracias al aporte hegeliano, decide ocuparse de política.

De Marx pues, se va a utilizar básicamente el tema de la alienación y el de la ideología. La ligazón estrecha entre pensamiento y sistema económico en la que tanto insiste un Dussel, un Assmann, viene a través de Marx. Pero Marx es siempre un recurso, un apoyo más. No hay que olvidar por otra parte el antimarxismo de la formación cató-

17 *Ibid.*, p. 227.

18 *Ibid.*, p. 231.

lica tradicional, formación en la cual estuvieron inmersos los filósofos de la liberación. Marx, no es una alternativa teórica real para los filósofos de la liberación. Es asimilado, junto con Nietzsche (y éste, gracias a Heidegger) como un crítico de la cultura capitalista. Nada más. De allí también el colocar al pensamiento marxista dentro del bloque del segundo mundo, mundo que no tiene nada que decir a América Latina. En realidad, esta falla de captación de Marx (falla que va a repercutir luego) no es solamente culpa de los filósofos de la liberación. Ciertos pensadores marxistas de folletón, ciertos repetidores forjados en la época staliniana no han hecho sino desfigurar y acallar las posibilidades del marxismo. ¿Cómo llamar filosofía a semejantes agrupaciones de despropósitos que recordaba más a la escolástica de la que estaban por cierto tratando de liberarse, que a una filosofía viva y en movimiento?

### III.—LA DEPENDENCIA COMO PUNTO DE PARTIDA DE LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION

La filosofía de la liberación surge de la constatación de un hecho múltiple y complejo que vamos a llamar globalmente: dependencia. Por dependencia no queremos aquí indicar solamente la dependencia económica. Se inscribe también la dependencia cultural, la dependencia religiosa, la dependencia filosófica. El latinoamericano no es un hombre libre. Ni siquiera sabe qué es ser latinoamericano. Busca su identidad y su libertad, y muy a menudo, ambas cosas quieren decir lo mismo.

La filosofía de la liberación realiza pues una lectura totalizante, de la historia de América Latina. Va más allá de la simple denuncia de una tiranía concreta o de una injusticia aislada. El mal que señala es estructural. Y en cuanto tal, es un mal presente a varios niveles: biológico, filosófico, religioso. Comprende así que el problema que no haya habido filosofía latinoamericana hasta ahora, no se ha debido ni a la falta de capacidad o de entusiasmo o de medios económicos. Esta falla es connatural al esquema total opresivo en la medida en que no hay una identidad lograda sino una repetición —ni bailar dentro del hombre universal lanzado por Europa— de modelos teóricos elaborados para otras latitudes, y que además desconocen nuestra propia realidad.

«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 latinoamericano desde la opresión y la dependencia no puede ser sino una filosofía de la liberación. En América Latina, y muy pronto en África 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 philosophia prima, la política como oposición primera del hombre ante el hombre, de la Totalidad ante la Alteridad, de Alguien ante Alguien otro»<sup>19</sup>.

La filosofía de la liberación parte pues del concepto de dependencia, que ya hemos expuesto arriba, con toda la riqueza de posibilidades de este concepto. Ahora bien, este concepto de dependencia ha sido obtenido gracias a los esfuerzos de la sociología y de la economía. Frente a un Hegel que parte de una situación coyuntural propia de la historia universal, frente a un Heidegger que se sitúa con la experiencia del problema del ser, la filosofía latinoamericana de la liberación se lanza sobre un concepto elaborado por una sociología y una economía al impulso de los descubrimientos revolucionarios de la década del sesenta. Este nacimiento hay que tenerlo muy en cuenta. Pues si bien, la filosofía de la liberación obtiene un primer dato positivo al partir de un concepto elaborado por las ciencias humanas, se ata por otra parte, al margen que las mismas ciencias han trazado dada su condición de tales y sus propias posibilidades. Más aún. La reflexión típica de la filosofía se hace reflexión sobre los datos que arroja una sociología determinada con una metodología también determinada.

La situación de dependencia para América Latina comienza prácticamente con el descubrimiento y con la conquista. Enrique Dussel ha señalado por ejemplo, en 'Historia de la Iglesia en América Latina', cómo la civilización ibérica rompió a las diversas civilizaciones americanas, subyugándolas y obligándolas a incorporarse a ellas o a perecer. En la colonia, el sistema de dominación no hizo sino acentuarse y establecerse más aún. Era el colonialismo.

Las pretendidas revoluciones independistas del siglo XIX no fueron liberaciones de América Latina en el sentido más estricto y exigente de la palabra. Nada viene tan al caso como aquel dicho de la sabiduría popular quiteña «último día del despotismo y primero de lo mismo». La independencia pues, no rompe de ninguna manera la situación de dependencia ni en lo económico ni en lo político. Menos en lo cultural. Se sigue pensando, investigando dentro de los límites impuestos por las escuelas europeas de moda. El profesor Dr. Zea, en su libro *La Filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, enumera un largo catálogo de influencias europeas con sus correspondientes escuelas filosóficas latinoamericanas.

«...Nuestra filosofía es inauténtica porque nos ha sido impuesta por 'países de una cultura de dominación'. Y así como nos ha sido impuesto un dominio económico, social y político, igualmente nos ha sido impuesto un dominio cultural. Y éste último, por supuesto, no terminará sino cuando hayamos puesto punto final a los otros, cuando hayamos dejado de ser países subdesarrollados»<sup>20</sup>.

Sobre este concepto de dependencia, la filosofía de la liberación va a comenzar a trabajar. Su método resulta claro a través de las exposi-

19 *Ibid.*, 2ª solapa «A manera de manifiesto».

20 Leopoldo Zea, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (Siglo XXI, México 1968) pp. 150-51.

ciones del capítulo anterior: en primer lugar, una crítica de la historia anterior de la filosofía latinoamericana (Heidegger) debido a que esta filosofía era producto de una situación de dependencia que volvía, al decir de Salazar Bondy, «inauténtico» al filosofar (Marx). La Filosofía pues unida a la totalidad del sistema social (Hegel) tiene que ir más allá de ser la más alta expresión de la época: tiene que anunciar el mundo por venir. Más aún. Esta filosofía, frente a la dependencia, tiene que liberar al hombre, hacer un hombre nuevo. Nótese cómo aquí hay una aprobación de los valores del humanismo tradicional cristiano, lanzados en una perspectiva latinoamericana nueva.

La idea de la filosofía latinoamericana nueva —que sería en definitiva la filosofía de la liberación— vendría a inscribirse pues en el campo acotado por la sociología, la economía y la historia: el concepto de dependencia.

Puede quedar una duda metodológica, de si es justo inscribir dentro del concepto de dependencia a toda la filosofía de la liberación. La Filosofía de la liberación hace énfasis básicamente en el concepto de libertad, en el concepto de persona, típicos conceptos del humanismo cristiano, como anotábamos ya más arriba. ¿Es justo por tanto inscribir como punto de partida determinante de la filosofía de la liberación a la dependencia?

Pensamos en definitiva que sí. ¿De qué liberación se habla en definitiva cuando se piensa en América Latina?

«El codiciado adjetivo 'latinoamericano' sólo adquiere substancia histórica cuando viene definido en relación a un proyecto histórico determinado: el de la liberación de nuestros pueblos. Ya que, además, el proceso de recuperación de los lenguajes provocativos de 'frontera' es una de las ambiciones políticas más evidentes del sistema capitalista, ya que hartos ejemplos demuestran que está en condiciones de lograr rápidamente dicha recuperación —como en el caso del lenguaje de la 'liberación'—, el proyecto histórico no está suficientemente explicitado en lenguaje 'filosófico' puramente alusivos o simplemente tangenciales con respecto al contenido histórico de la lucha revolucionaria»<sup>21</sup>.

Y el Dr. Arturo Roig dice:

«De acuerdo con lo que decimos, pues, deberemos aceptar que no haya filosofía americana, por lo mismo que no ha habido una cultura americana autónoma, sino un estado de sometimiento y dominación. También debemos aceptar que la filosofía que ha habido, ha sido un trasplante de la filosofía europea, la misma filosofía hecha para justificar nuestra situación de dominados. Y deberemos aceptar que cuando alcancemos a romper nuestra situación de colonia, habremos dado las condiciones para alcanzar lo propio en todos los órdenes»<sup>22</sup>.

El problema de la filosofía de la liberación, es pues, el problema de una cultura autónoma, auténtica (lo que naturalmente no implica ningún

21 Dussel, Assmann y otros, *Hacia una filosofía de la liberación...*, pp. 30-31.

22 Arturo Roig, 'Algunas pautas del pensamiento latinoamericano', artículo mimeografiado, p.18.

chauvinismo). No va a ser pues por azar, que la filosofía de la liberación por razón de su propio impulso se transforme en un problema político-cultural-ético. Sea que nos adherimos a la tesis que la filosofía latinoamericana, sea «una filosofía sin más» (Zea) o que desarrolle cuestiones más «autóctonas» (en un momento el pensar de Salazar Bondy) o que se dedique a pensar la situación política (Dussel, Assmann) el fondo es el mismo: el problema dependencia-dominación; nación-metrópoli; autenticidad-inautenticidad; siendo la base a la cual hay que acudir.

Así, la filosofía de la liberación va a ser una filosofía en primera instancia preocupada de una cultura autónoma, de una independencia total de América Latina. Y para ella, plantear el problema de la filosofía de la liberación equivaldría a plantear el problema de una filosofía propia.

#### IV.—LAS ENCRUCIJADAS DE LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION

La filosofía de la liberación indiscutiblemente acertó en un problema capital de América Latina: el de la necesidad de una filosofía en latinoamérica. Lamentablemente, hasta el momento, le ha faltado a dicha filosofía la radicalidad que era de esperarse supuesto el acuciante problema que había detectado y expresado con notable vigor y empuje.

Radicalmente, el problema de la filosofía en América Latina es el problema de la filosofía en cuanto tal. Es volver a preguntar: ¿qué es filosofía? Es el problema del comienzo del filosofar. ¿Qué hace a la filosofía, filosofía? ¿Qué es filosofía en definitiva? Ni el hecho de que haya habido «filosofar», de que haya habido escuelas, de que haya habido libros es suficientemente válido para designar a una filosofía nueva (repárese en el énfasis que estamos haciendo sobre la novedad y la oreidad de la filosofía más que en su carácter de latinoamericanidad). En síntesis, interesa más la filosofía como tal desligada del problema de su relación con la cultura.

¿Hasta qué punto ha sido radical a este nivel la filosofía latinoamericana de la liberación? ¿No han limitado acaso a operar, sobre el concepto de dependencia utilizando un instrumental filosófico extraído de Hegel, Marx y Heidegger? ¿Es signo en realidad de un nuevo filosofar ser más «críticos» que Hegel, Marx y Heidegger? ¿La filosofía de la liberación está caminando por una nueva ruta, o va por las mismas rutas trazadas por Hegel, Marx y Heidegger, sólo que intentando ser más «audaces»?

No se trata de negar la indudable importancia del problema de una filosofía en América Latina. Tampoco el de señalar acusadoramente nuestra situación de inautenticidad. Lo que nos preguntamos es si el nivel teórico que dan de sí estos problemas, es suficientemente hondo y radical como para gestar un pensar filosófico. La filosofía no se hace auténtica porque nos demos cuenta que hasta ahora no lo hemos sido. Hace falta un nivel distinto, estrictamente ontológico donde nazcan estos problemas. La filosofía no es filosofía latinoamericana por ser filosofía

no es  
de  
p. l. t.

de  
con  
ind

de

de

de  
kt  
de

de la liberación. Será tal, siempre y cuando sea filosofía. Y para serlo resulta insuficiente tanto el concepto de dependencia, como punto de partida, como la actitud crítica más allá de Hegel, Marx y Heidegger.

Examinemos primero el problema del punto de partida. Decíamos que dado que el problema de la dependencia era un punto de partida de la filosofía de la liberación, todo el porvenir filosófico de la misma quedaba hipotecada a las posibilidades de este concepto, extraído gracias a una sociología-economía e historia muy determinadas. Los problemas que semejante hipoteca conlleva son ciertamente graves.

En primer lugar, por la no evidencia absoluta del concepto de dependencia. ¿Es el problema de América Latina, el problema metrópoli-nación o si se quiere centro-periferia? ¿No será el problema capital-trabajo, pertenencia o no de modos de producción? Baste anotar a este nivel, que no todavía es el filosófico, el itinerario de un Theotonio Dos Santos, quien en la actualidad es uno de los críticos más severos de la teoría de la dependencia. ¿No es acaso el problema de América Latina el problema de un estadio del capitalismo? No es que se trate de preferir una explicación sobre la otra. De ninguna manera. Se plantea eso si dudar con base a sociólogos como Dos Santos, sobre la presunta capacidad de globalización y de totalización del concepto de dependencia, concepto escogido como clave por los filósofos de la liberación. Para una amplia información y discusión sobre este punto, 'Problemas y perspectivas de la Teoría de la dependencia', de Agustín Cueva.

Pero éste no es el punto más grave en la discusión sobre el punto de partida. El punto más grave es el de la «dependencia» de la filosofía del concepto de «dependencia». La filosofía queda condenada a extraer conclusiones cada vez más tipológicas sobre el problema de la dependencia. En otras palabras, lejos de abrirle horizontes a la filosofía, la constriñe en su vuelo al obligarle de hecho a pensar conclusiones y reflexiones más o menos interesantes —pero sumamente parciales— sobre la cuestión dependencia. En consecuencia, se analizará el problema de dependencia en la familia, en el trabajo, en la escuela, en la universidad, en la relación sexual. Conclusiones cada vez más generales en la medida que la sociología y las planteamientos políticos se harán cargo de hacer exactamente eso mismo, y con más derecho, pensamos. Así la filosofía se convierte en una reflexión ética sobre una situación determinada. No hay posibilidad ni de una ontología, ni de una hermenéutica en el sentido de Heidegger. La filosofía se vuelve un comentario variado de la dependencia.

Hay que decir que esta dificultad ha sido avizorada ya por algunos de los filósofos de la liberación. Hugo Assmann, por ejemplo, en la obra tantas veces citada, apunta haciéndose eco del problema:

«La filosofía se confronta, además, en este terreno, con limitaciones específicas: ella no posee, en sus instrumentales de reflexión tradicionales, aquellos que necesita para definir su propia misión en el contexto de una lucha liberadora. Tampoco conseguirá determinar, únicamente con sus propios resortes, las prioridades temáticas capaces de llenar de contenido significativo sus propósitos de volcarse hacia lo 'latinoamericano' ¿Cuál es pues, su inevitable penetración con las ciencias específicas, que se ocupan del análisis social, econó-

Genitales

Problema de la dependencia

Contra la sociología

Reflexión ética

mico y político? Lo que la teología latinoamericana se viene planteando en este sentido en los últimos años, a saber, su necesaria conexión con las ciencias sociales, surge como conjunto temático inevitable también para la filosofía» 23.

La preocupación de Assmann es clara. Sujeta la filosofía a la sociología no le queda sino glosar —con mayor o menor detalle, con mayor o menor riqueza de referencias de la historias de la filosofía— los hallazgos de la sociología. ¿Es esto responder a la pregunta que está al comienzo de la filosofía, es decir, qué es el filosofar? ¿No se estará haciendo competir a la filosofía con la historia de la cultura, con la sociología, con la política, con la psicología?

Más aún. Planteada así, la filosofía se encuentra en un callejón sin salida. En efecto: a través del proceso de la toma de conciencia de la dependencia pasa a ser ontología, a ser ética, y de ética a ser política y de ser política, a la barricada.

«Una filosofía, que se pretenda latinoamericana, no lo será por simple efectos de buenos propósitos. O lo será por una participación decidida y efectiva en el proceso revolucionario de liberación, o no lo será absolutamente en lo que a hechos prácticos se refiere, aunque ensaye las más variadas migraciones a través de los coqueteos puramente semánticos que el asunto puede fácilmente propiciar» 24.

Para Assmann la filosofía «tiene que bajar a la calle». De lo contrario, quedándose en el plano de conceptos abstractos, en discusiones a base de conceptos universales, la filosofía de la liberación termina haciendo juego al sistema. La lucidez de Assmann en este punto es absoluta:

«Para la búsqueda de una filosofía latinoamericana eso significa la condición previa de su misma posibilidad: la filosofía latinoamericana no puede nacer como apologética de la filosofía, como defensa incondicional o elogio celebrativo del pensar filosófico, sino precisamente en buena medida, como su destrucción a través de su reducción a 'su' praxis inconfesada, porque solamente así resulta posible jugarla en una praxis distinta, e incluso opuesta» 25.

Y el mismo Enrique D. Dussel:

«...el filósofo que se compromete en la liberación concreta del Otro accede al mundo nuevo donde comprende el nuevo momento del ser y desde donde se libera como sofista y nace como filósofo nuevo, admirado de lo que antes sus ojos venturosamente se despliega histórica y cotidianamente. El mito de la caverna de Platón quiso decir esto, pero dijo justamente lo contrario. Lo esencial no es el ver la luz: lo real es el amor de justicia y el Otro como misterio y como maestro. Lo supremo no es la contemplación, sino el cara-a-cara de los que se aman desde el ama primero» 26.

23 Dussel, Assmann y otros, *Hacia una filosofía de la liberación...*, pp. 29-30.

24 *Ibid.*, p. 30.

25 *Ibid.*, p. 35.

26 *Ibid.*, p. 135.

Gloria  
B  
Comun

Indice  
V  
Solis

*Alc...*

Llegados a este punto, la filosofía de la liberación entra en un callejón sin salida: al pasar a ser una ética —y una ética política— que no puede menos de dirimirse sino en el «compromiso» de hacer surgir una cultura auténtica, la filosofía desaparece en cuanto tal. Paradójicamente, la victoria de la filosofía es su muerte. El problema de la cultura dependiente no permite concesiones: para ser fiel al proceso de identificación con el «Otro» en una América Latina dependiente no queda sino lanzarse a la acción, so pena de seguir haciendo juego al sistema enzarzándose en disputas conceptuales.

Tal es el gravísimo planteamiento que subyace como dominador común a los diversos discursos de los filósofos de la liberación: la anulación de la filosofía en cuanto tal en aras de un compromiso histórico, que se perfila como la única garantía para no caer en ideologizaciones desviacionistas y mixtificadoras.

*...*

Algunos opinarán que no cabe asombrarse ante estos resultados. Que la filosofía ha vivido siempre más de preguntas que de respuestas, y que ha ganado más en los peligros que en las seguridades. Más aún. Que la filosofía cumpliendo un viejo designio tiene que morir para nacer otra vez. ¿Y, por otra parte, no es acaso prueba de radicalidad (radicalidad que negábamos en un comienzo), el llegar a anularse como tal? ¿No es esa la cuota que debe pagarse en un continente oprimido, vejado e inauténtico? ¿No será demasiada ingenuidad pensar que es posible mantener un ritmo filosófico elevado cuando por efecto de la transición histórica que se está experimentando hay que hacer cortes y sacrificios en todas las áreas, tanto en lo que respecta al «espíritu» como en lo que respecta a la subsistencia biológica?

*...*

No creemos sea posible admitir tal estado de situación sin más. Que la filosofía de la liberación haya desembocado en la muerte de la filosofía es consecuencia de la lógica misma del proceso. Por tanto, lo que hay que preguntar es sobre la legitimidad de tal proceso a partir de su nacimiento. Los resultados anotados: fragmentación de la filosofía y disolución de la misma no son sino consecuencias del mismo proceso.

*...*

La filosofía de la liberación no podía menos de culminar en su propia supresión debido a la debilidad de su punto de partida y a su posición, con respecto a las filosofías de un Hegel, de un Marx y de un Heidegger. Señalábamos ya en el capítulo anterior lo dudoso del concepto «dependencia» y de su capacidad de formulación del problema latinoamericano. Añadíamos además, que esta debilidad del concepto «dependencia» había sido detectada por los mismos sociólogos tales como Dos Santos, Anibal Quijano, Agustín Cueva, etc. Por otra parte, señalábamos que al no haber podido diseñar un modelo teórico de interrelación entre ciencias humanas y filosofía, la filosofía de la liberación se movía en un plano bastante ambiguo y poco definido. A ratos filosofía de la cultura, a ratos análisis económico-político de situación, a ratos, proclama de acción, la filosofía venía a ocupar a veces el sitio de la sociología, a veces de la historia, a veces de la política. De allí la sensación de confusión que asalta al lector cuando tiene entre manos un teto de filosofía de liberación.

Las dificultades que semejante confusión de niveles acarrea es sumamente seria. No se trata de una crítica «academicista» que obviamente rechazarían de plano los filósofos de la liberación. Se trata de que al mal entender el plano teórico, se malentienden también todas las posibles líneas de acción que ese pretenda llevar a cabo. Sin una visión clara y precisa de la historia latinoamericana y de la situación actual es imposible efectuar acciones significativas.

El siguiente programa que tiene la filosofía de la liberación entre manos es el de su «dependencia» con respecto a las filosofías de un Hegel, de un Marx, de un Heidegger. No se trata naturalmente, de una dependencia entendida en el sentido normal de la palabra. Se trata que la filosofía de la liberación se ha limitado a ser —o ha pretendido ser— más crítica, más radical que la filosofía de los autores mencionados. En este sentido, han prestado un servicio invaluable a la futura filosofía de la liberación latinoamericana. Su crítica histórica a un Heidegger, su capacidad de hacer ver lo que esas filosofías quieren decir aquí en América Latina es de indiscutible importancia. Es una labor necesaria para el futuro desarrollo de la filosofía en nuestro continente. Pero esto no quiere decir de ninguna manera que sin más tengamos ya una filosofía en Latinoamérica. Todo lo contrario. La filosofía de la liberación marca la etapa final de la filosofía europea entre nosotros; pero no es todavía el comienzo. Para comenzar, la filosofía necesita otro punto de partida, una nueva génesis. Quien pueda señalar en qué consista exactamente, estará haciendo la nueva filosofía en América Latina.

Mientras tanto, la filosofía de la liberación está llegando a sus últimas posibilidades. Es difícil que logre más enfoques y perspectivas fecundas de las que ya ha dado y que fueron en años anteriores un verdadero renacimiento en el pensar latinoamericano. En la medida en que esta filosofía —dado su intrínseco dinamismo— intente encarnarse, más y más entrará en conflicto con la sociología, la historia e incluso las mismas organizaciones políticas. Lamentablemente, dadas sus premisas, no le queda más remedio que encarnarse o morir. La filosofía de la liberación culminará en la liberación de la filosofía. Y no habrá ciertamente más perspectivas posibles.

Probablemente, después de algunos años, y con cierta perspectiva, se diga que esta muerte fue necesaria como parte del sacrificio de todo un continente para ser en plenitud. Probablemente. En todo caso, hay que tener muy en cuenta que la filosofía de la liberación no es la filosofía latinoamericana. Otra, distinta, se está quizá ya gestando.

JOAQUIN HERNANDEZ ALVARADO

## BIBLIOGRAFIA

- Dussel, Enrique D., *La dialéctica hegeliana*. (Ed. Ser y Tiempo, Mendoza 1972) 207 pp.
- Dussel, Assmann y otros., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. (Bonum, Buenos Aires 1973) 277 pp.
- Hegel, G. Friedrich, *Principes de la philosophie du Droit*. (Gallimard, París 1968) 380 pp.
- Roig, Arturo., *Algunas pautas del pensamiento latinoamericano*. Mimeografiado 19 pp.
- Salazar Bondy, Augusto., *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (Siglo XXI, México 1968) 133 pp.
- Zea, Leopoldo, *la filosofía americana como filosofía sin más*. (Siglo XXI, México 1969) 166 pp.