

## EL SURGIMIENTO DE LA FILOSOFIA DE LA LIBERACION

### A) ORIGENES

La filosofía de la liberación es un hecho reciente, y aún en proceso de explicación, de la presente cultura latinoamericana. Aún no se tiene suficiente perspectiva histórica para referirse a sus antecedentes y a las causas que inciden en su surgimiento. Por ello nos referimos a sus orígenes, lo que nos permitirá trazar un cuadro abarcador e inclusivo, el cual podrá hacerse más específico y menos provisional a medida que la misma filosofía de la liberación vaya desplegando sus *logos*.

Una primera y fundamental vertiente proviene del campo filosófico. Hacia 1969 Leopoldo Zea proponía una «filosofía sin más», una filosofía que se dedicara a «filosofar, pura y simplemente filosofar», y que haciendo de los problemas y circunstancias latinoamericanas la temática de su reflexión, pudiera ofrecer «no ya una filosofía original, que esa se dará oportunamente, sino nuestra aportación a una tarea que es ya común a todos los hombres»<sup>1</sup>. Si bien se encuadraba al filosofar dentro de los problemas y circunstancias de América latina, Zea todavía podía admitir como suficiente aquel filosofar que el peruano Salazar Bondy llamaba «filosofía peculiar», o sea, el pasaje de las filosofías nordatlánticas a través de la realidad latinoamericana. En 1973 Leopoldo Zea presenta en un Simposio sobre filosofía<sup>2</sup> el trabajo *La filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación*<sup>3</sup> en la que supera su postura previa, criticando a la filosofía peculiar como una nueva forma de dominación y proponiendo una filosofía que nos libere y transforme nuestro modo de ser hombres en el mundo.

El itinerario filosófico de Leopoldo Zea transcurre, también, en el de la Historia de las Ideas y, por ende, en el de la interpretación del sentido de la historia de América latina. No debe sorprendernos que haya sido uno de los primeros pensadores contemporáneos en referirse a la dominación:

1 Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, 2 ed. (Siglo XXI Editores, México 1974) p. 81.

2 Este Simposio era parte de las Jornadas —organizadas por la Universidad del Salvador, en San Miguel, Provincia de Buenos Aires, Argentina; entre el 15 y el 19 de agosto de 1973— que llevaban el título «Dependencia cultural y creación de cultura en América latina».

3 Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana* (Joaquín Mortiz, México 1974) pp. 32-47.

Hace algunos años, en uno de mis primeros trabajos de interpretación filosófica de la cultura latinoamericana, *América como conciencia*, escribía: «El sentido de *dependencia*... es un problema ceñidamente americano. Sólo a los americanos se nos presenta este problema de la dependencia y por ende, el de la independencia como un problema entrañable»<sup>4</sup>.

El programa de la Historia de las Ideas es de desajenación y descolonización y lleva implícito «la toma de conciencia del cómo nuestros pueblos ... han recibido y asimilado las expresiones de otras culturas».

Los hitos fundamentales para la presente toma de conciencia en la filosofía latinoamericana, según Zea, son:

1. La *influencia del historicismo*, cuyas puertas abriera, para América Latina, el español José Ortega y Gasset, y que nos enseña a ver cómo todo filosofar parte del hombre y de su circunstancia o situación. Si para el europeo el historicismo significa el conocimiento de sus propias limitaciones y de ser un hombre entre hombres, para el latinoamericano es la aseveración de su semejanza con el europeo.

2. La *influencia del existencialismo*, filosofía de la crisis del hombre europeo salido de dos guerras, descubre que la europea es sólo una filosofía entre filosofías y, correlativamente, que la filosofía latinoamericana es una expresión concreta de la situación, el aquí y el ahora del subcontinente.

3. La comprensión de la *universalidad del pensamiento latinoamericano* revalorada y enseñada por el emigrado español José Gaos quien apenas llegado a México llamará la atención sobre el valor universal de la filosofía de América.

4. La comprensión del ser del latinoamericano como *el hombre de expectativa*, propuesto por el filósofo venezolano Ernesto Mayz Vallenilla. Para éste la *expectativa* sólo puede culminar creativamente en la acción; acción que «podrá sacar al latinoamericano del empantanamiento de una esperanza que nunca se hace presente». Mayz Vallenilla hace claro que no se puede caer en el error de seguir soñando con el futuro de América, porque este subcontinente, rico en recursos y potencial humano, puede convertirse en un rico botín para cualquier imperialismo.

En 1969 el mexicano Zea había llegado al umbral de la filosofía de la liberación y nos hacía considerar varios de los elementos que poco después van a conjugarse, de manera inédita, en un nuevo pensar latinoamericano.

Una *segunda vertiente* es la de los pensadores cristianos de la liberación, quienes habían hecho su opción liberadora a partir de un encuentro previo de su fe, explicitada en teología, con la realidad latinoamericana, mediatizada por una comprensión científica y filosófica de la situación. Este es el caso de pensadores como Enrique D. Dussel, Juan C. Scannone, Hugo Assmann y otros enrolados en la teología de la libe-

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 19, de su obra *América como conciencia* (Cuadernos Americanos, México 1953, tiene una 2 ed. en 1973).

ración. La confluencia de los pensadores cristianos adquiere una importancia singular porque la opción de los mismos por el proyecto de la liberación de América latina, configura la imposibilidad de la ideología dominante de seguir instrumentalizando al cristianismo como sostén del proyecto imperial nordatlántico. El papel sacralizador e ideológico de la fe cristiana en torno a la conquista y colonización de América latina ha sido nuevamente destacado en nuestro tiempo<sup>5</sup>. Papel que nuevos proyectos y grupos dominantes quieren usufructuar también en nuestros días. Una vez dicho esto y, sin entrar en materia teológica, es necesario hacer un repaso del itinerario histórico vivido en la opción cristiana por la liberación.

1. La realización del Concilio Vaticano II (1962-1965), que promueve la renovación y transformación de la Iglesia en un mundo polarizado por proyectos económico-políticos enfrentados y en posesión de un poderosísimo instrumental científico y técnico que amenaza la vida en el planeta, lleva a los cristianos latinoamericanos a indagar «los signos de los tiempos» en su propia América.

2. Los cristianos latinoamericanos participan activamente en la arena política a medida que el proyecto imperial norteamericano ejerce fuertes presiones —exógenas y endógenas— para reprimir al pueblo latinoamericano. Así el obispo Helder Cámara critica el régimen militar brasileño (1964), el sacerdote Camilo Torres ingresa en las guerrillas y es muerto en acción convirtiéndose en un signo paradigmático de la juventud (1966), el mismo año se difunde desde París el «Manifiesto de los Obispos del Tercer Mundo» que firman varios obispos latinoamericanos; se organizan los movimientos de «Sacerdotes para el Tercer Mundo» en Argentina y ONIS en el Perú (1967-1968), surge el grupo de Golconda en Colombia (1968).

3. En Medellín (1968) se reúne la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, verdadero *aggiornamento* de la Iglesia de América latina, en la que los pensadores de la liberación (i. e. Gustavo Gutiérrez y Enrique D. Dussel entre otros) desempeñan activo papel en la asesoría teológica y en la redacción de documentos.

4. En Colombia (1970) se organizan dos Simposios sobre Teología de la liberación, otro más se lleva a cabo en Buenos Aires en el mismo año. En 1971 Gustavo Gutiérrez publica *Teología de la liberación*, y Hugo Assman *Opresión-Liberación: desafío a los cristianos*, definiéndose a la

5 «...advertimos que esa empresa mercantil (la apropiación de América por los europeos) va a encontrar su soporte ideológico en el factor de poder más sólido —políticamente hablando— de aquel momento: la Iglesia Católica. Mario Carlos Casalla, *Razón y liberación*, 2 ed. (Siglo XXI Argentina Editores, Buenos Aires 1974) p. 28. Cf. También Richard, Gonetzke, *América Latina. II, La Epoca Colonial*, 2 ed. (Siglo XXI, Madrid 1972): «Los viajes de exploración de los siglos XIV y XV respondían a una difundida tesis jurídica de la época, según la cual era lícito apropiarse de los países recién descubiertos que pertenecieran a príncipes no cristianos. La conciencia jurídica del hombre medieval está inspirada por la religión. Como cristiano, creía tener un mejor derecho de posesión que los infieles»; p. 21.

teología naciente como «reflexión sobre la praxis histórica de liberación... como una forma latinoamericana de Teología Política»<sup>6</sup>.

Este proceso que vive el cristianismo latinoamericano tiene su fuente tanto en el Evangelio como en la matriz histórica de la que surge la vida del pueblo, como dice Dussel:

El descubrimiento cultural y teológico de América latina como oprimida y dependiente, permite repensar a la luz de la fe el salir del aparente callejón sin salida de un eterno subdesarrollo. Coloca a la conciencia cristiana ante la posibilidad de tener que tomar el camino de la revolución, de la liberación, para constituir como hombre libre al oprimido, lo que igualmente libera al opresor que se aliena en el oprimido como *cosa*<sup>7</sup>.

Así, con una clara conciencia política de la dominación, habiendo desmontado la utilización ideologizante de la fe cristiana, los pensadores cristianos suman esfuerzos en el surgimiento de la filosofía latinoamericana de la liberación.

Una tercera vertiente es la que proviene de las ciencias sociales. Estas lograrán fundamentales cambios conceptuales tanto en las teorías de la economía política como en las de la sociología. Su aporte será decisivo en la toma de conciencia latinoamericana y estas teorías entrarán a formar parte de la reflexión filosófica.

1. Uno de los primeros efectos de la nueva ciencia social es el desvelamiento de una política de dominación en la llamada teoría del desarrollo<sup>8</sup>. Esta teoría supone que los países llamados «subdesarrollados» se encuentren en una etapa atrasada con respecto a los países industrializados denominados «desarrollados». El despegue (*take off*) de un «vuelo» hacia el desarrollo se debe realizar mediante la industrialización y la consiguiente modernización de la tecnología. Este camino hacia el desarrollo necesita de la inversión capitalista que los países «desarrollados» pueden efectuar en favor del despegue de los países atrasados. Los científicos sociales latinoamericanos han demostrado<sup>9</sup> que a mayor inversión del capital de los países centrales en los de la periferia se produce un doble efecto: a) los países centrales enjagan mayor acumulación de capital y b) los países periféricos se vuelven más dependientes a la vez que ven cada vez más amplia la brecha entre ellos y los países «desarrollados».

2. Otro de los aportes fundamentales se da en la sociología mediante la crítica y superación de las hipótesis funcionalistas de Talcott Par-

<sup>6</sup> Hugo Assmann, *Opresión-Liberación: desafío a los cristianos* (Tierra Nueva, Montevideo 1971) p. 24.

<sup>7</sup> Enrique Dussel, 'Prólogo a la edición francesa', de su *Historia de la Iglesia en América Latina*, 2 ed. (Nova Terra, Barcelona 1972) p. 15.

<sup>8</sup> Sobre la «teoría del desarrollo» cf. W. W. Rostow, *The Stages of Economic Growth* (University Press, Cambridge 1962). Hay traducción castellana editada por F. C. E. de México.

<sup>9</sup> Cf. un reciente trabajo de Theotonio dos Santos, 'El nuevo carácter de la dependencia', en *América Latina: Dependencia y subdesarrollo*, 2 ed. (Educa, Centroamérica, 1975) pp. 261-80. También véase la obra de Celso Furtado, André Gunder Frank, Ruy Mauro Marini y Aníbal Pinto.

sons<sup>10</sup>, que se inscribe como la «mayor elaboración científica' de la corriente positivista y empirista americana»<sup>11</sup>. Según Parsons se debe distinguir varios tipos de sociedades: a) las sociedades industriales dinámicas y con estratos sociales abiertos (EE.UU.), b) las sociedades de estructura autoritaria, con un rígido ideal político (Alemania nazi y la Rusia soviética), c) las sociedades tradicionalistas con predominio de los valores familiares-moralistas pero con posibilidades de ascenso en el estrato social (la China clásica), ch) las sociedades tradicionalistas, con valores individualistas e indiferentes ante los asuntos sociales lo que permite el establecimiento de dictaduras (los países latinoamericanos).

La tipología parsoniana sólo describe algunas formas de organización social y bajo una coyuntura dada (i. e. la Alemania nazi o la China clásica) y deja de lado la dinámica que establecen los diversos modos de producción en la configuración de un sistema social. Como dice Pedro Negre, «la famosa construcción teórica del 'sistema social'... cuya última trabazón y equilibrio viene dado por las normas aceptadas por la mayoría no es sólo un modelo ideal sino una utopía» cerrada al cambio y a la misma sociedad que es, en esencia, cambio social permanente<sup>12</sup>. El pasaje de una sociedad tradicional a la sociedad moderna estaría dado por la introyección social de las pautas de la sociedad industrial.

3. Lo que los científicos sociales latinoamericanos han logrado poner al descubierto es de enorme valor para la conciencia política de los pueblos dominados: la ciencia social más prestigiada en los países del «centro» y ampliamente difundida y aceptada en la «periferia» tiene su fundamento en el proyecto instaurado en la Modernidad por la burguesía ascendente y que ha configurado el capitalismo de Europa y de los Estados Unidos, o como aquí lo denominamos, al centro imperial nordatlántico.

A partir de esta doble negación a la economía política y a la sociología, negación de nuestra negación, se va a formular la *teoría de la dependencia*: América latina ni es subdesarrollada ni pertenece a una sociedad tradicional sino que *es dependiente*. El verdadero ser de América latina se explicita por el continuo dominio que se ejerce sobre la vida de los pueblos del subcontinente, y ello desde el mismo ingreso de América a la cultura occidental. Todavía latinoamérica no ha podido ser lo que profunda, verdadera y únicamente es, una comunidad humana como cualquiera otra; los latinoamericanos somos tan hombres como el europeo a quien se nos había forzado admitir como el prototipo de lo humano. Pero para poder ser hay que doblegar la dependencia y la dominación. Es necesario vivir el *proyecto propio*, de ahí la liberación que se procura hacer efectiva en América latina.

10 Talcott, Parsons, *The social system*. Publicada en castellano como *El sistema social* (F. C. E., México 1965). Cf. también *Structure of Social Action* (McGraw Hill, New York 1937); *The system of Modern Societies* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1966); y en colaboración con Neil J. Smelser, *Economy and Society* (The Free Press, Flencoe, Illinois 1956).

11 Pedro Negre Rigol, 'Los cambios metodológicos de las ciencias sociales y la interpretación teológica', en *Pueblo Oprimido. Señor de la Historia* (Tierra Nueva, Montevideo 1972) p. 186.

12 *Ibid.*, p. 186.

Estas tres vertientes confluyen en la actual filosofía latinoamericana pero no a manera de materia prima con la que aquélla elabora un producto acabado o para explicarla como el efecto es explicado por sus causas, sino como interlocutores del diálogo interdisciplinario que hoy se lleva a cabo.

#### B) TOMA DE CONCIENCIA DE LA REALIDAD LATINOAMERICANA

El descubrirnos y comprendernos como dependientes y dominados ha impulsado las ansias de liberación, a la vez que ha determinado la formulación de un proyecto liberador. Para la filosofía —de cuya reciente formación da cuenta este trabajo— significa un doble momento. Primero el de advertir con lucidez crítica, que la temática dominante de nuestro filosofar ha sido importada y de tal suerte impuesta, que el «pensar como» y el «ser como» se convirtió en nuestro proyecto «natural»<sup>13</sup>. Este hecho ha de provocar una filosofía de la negación del logos dominador, como lo destaca Casalla:

Un filosofar latinoamericano —en este caso «una ciencia» al igual que cualquier otro modo de la praxis teórica en este lugar del planeta— tiene como punto de partida aquel enajenamiento originario y, su intención más profunda es la denuncia de la falsa racionalidad y su consecuente necesidad de superación<sup>14</sup>.

Ni siquiera será filosofía latinoamericana aquella que volviendo la atención a nuestra realidad la mediatiza a través de los instrumentos de la filosofía europea. Esa no dejaría de ser mera filosofía peculiar.

Un segundo momento será el de la afirmación de nuestro ser porque la opresión, una vez asumida y hecha consciente es el suelo firme de la liberación, y allí donde aquella crece ésta se muestra con mayor precisión y posibilidades<sup>15</sup>. El razonar nuestra dependencia lleva a optar, formular y vivir la praxis de la liberación. Esta es la instancia positiva del nuevo filosofar latinoamericano. Esta segunda instancia se constituye como un razonar nuestra liberación.

Esta filosofía no debe confundirse con la formulación de una ideología propia como lo propone Pierre Furter: «por su plasticidad y su propia indefinición (la ideología), permite, manipulada con cuidado, una adhesión provisoria de los espíritus, sirviendo, luego, como base de un

13 Cf. Osvaldo Ardiles, 'Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en la América indo-ibérica', en *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Bonum, Buenos Aires 1973) p. 23: «los tres períodos en que hemos dividido la historia de la filosofía en la América indo-hispánica, esto es, el de la hegemonía española, el de la anglo-francesa y el de la norteamericana, nos ha mostrado una continuidad socio-cultural dada por la voluntad de dominio que orienta al ciclo de la Modernidad. En cada uno de dichos períodos, la filosofía en sus grandes líneas, se ha comportado como conciencia enajenada y enajenante; 'logos' encubridor al servicio de los intereses y motivaciones de la dominación».

14 Mario Carlos Casalla, *op. cit.*, pp. 133-34.

15 *Ibid.*, p. 40.

diálogo de profundización»<sup>16</sup>. Esta reflexión queda en la antesala de la filosofía que, ante el ser dominado, profiere el discurso del *ser* libre. Esta filosofía no es indefinida y provoca, en su labor desarmadora del proyecto imperial, no la adhesión provisional sino la opción por la liberación.

Esta filosofía, superado el momento de la negación, propone como tema propia la realidad latinoamericana y, por tanto, hace inteligible las posibilidades de la existencia y del quehacer humanos ante las condiciones que nos sitúan en la precisa temporalidad que nos corresponde protagonizar. Los filósofos de la liberación no conciben una filosofía neutral e indiferente hacia la vida y el devenir de nuestro pueblo, sino una praxis comprometida con su suerte en la realización de una historia, definida a partir del mundo «periférico» en subversión. Como lo requería José Gaos, la filosofía de nuestra América será posible en la medida que se nutra de la reflexión sobre lo latinoamericano, como «una filosofía de nuestra realidad, salvadora de las circunstancias de nuestra vida histórica»<sup>17</sup>.

Esta conciencia crítica de la dialéctica dependencia-liberación conduce a descubrir, ya en su momento positivo, que el tema de la filosofía latinoamericana es su contorno humano y cultural. Se constituye como filosofía de nuestro proceso histórico, de la manera de ser hombres en estas tierras, de la constitución de la ciencia y la tecnología de nuestra sociedad, de la cultura indo-ibérica que sustenta nuestro ser, de la política que conduzca la liberación. Este partir de la realidad, del *factum*, no es un requisito inédito. Como lo demuestra Dussel aparece en los momentos en que se reorienta la praxis filosófica. Sin olvidarnos que el primero en reclamar una filosofía que parta de la realidad es Aristóteles ante la filosofía de Platón. Recordemos a Feuerbach:

Hay total diferencia entre una filosofía nueva que surge desde las filosofías que le anteceden, con una filosofía que surge de una edad nueva de la humanidad; hay total diferencia entre una filosofía nueva que debe su existencia sólo a las exigencias filosóficas, con una filosofía que emerge de las exigencias de la humanidad; hay una total diferencia entre una filosofía que pertenece sólo a la historia de la filosofía, con la filosofía que es, directamente, historia de la humanidad<sup>18</sup>.

La filosofía de la liberación no parte de la filosofía «sino de la cotidianidad sensible, y no para negarla (el *Factum* negado por Hegel) sino para internarse en él»<sup>19</sup>. Como auténtica filosofía no se satisface con la indagación, ordenación y reflexión de la realidad, sino sólo con la comprensión ontológica, la desvelación del ser, que conduzca a la transformación que denominamos liberación. Es la filosofía que quiere enten-

16 Pierre Furter, *Educación y Reflexión* (Tierra Nueva, Montevideo 1970) p. 77. Pierre Furter, pedagogo y filósofo suizo, sirvió varios años a la UNESCO en América latina.

17 Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (Siglo XXI Editores, México 1968) p. 83.

18 Ludwig Feuerbach, *Necesidad de una reforma de la filosofía* (1842), citado por Enrique D. Dussel, *op. cit.*, p. 132.

19 Enrique D. Dussel, *op. cit.*, p. 132.

der a la América latina como totalidad cultural única que es, desentendiéndose a la vez de la comprensión europeizante que no ve a nuestra América como un «Otro» diferente de «lo Mismo» europeo, de un proyecto que, esta conciencia crítica que se llama filosofía de la liberación declara no inocente.

La filosofía latinoamericana, *logos* de la liberación, emerge de la toma de conciencia que se ha operado frente a nuestro mundo y se propone la tarea de ir indicando, una y otra vez, la opresión y las condiciones de posibilidad del nuevo hombre, del ser libre. Es una filosofía auténtica y original, y como esperaba Salazar Bondy, «mensajera del alba, principio de una mutación histórica por una toma de conciencia radical de la existencia proyectada al futuro»<sup>20</sup> que propone la construcción de un mundo ontológicamente nuevo.

### C) NUESTRO MUNDO PERIFÉRICO COMO CENTRO DEL FILOSOFAR LATINOAMERICANO

La teoría de la dependencia descubre la dominación ejercida sobre América latina y pone de manifiesto la estructura político-económica, que hace de nuestros países la «periferia» del «centro» nordatlántico<sup>21</sup>.

En *Caminos de liberación latinoamericana*, Enrique D. Dussel extiende los alcances de la teoría de la dependencia, retrotrayendo la dominación-dependencia hacia la Europa que en 1492 y por intermedio de España y Portugal logra quebrar el encierro mediterráneo impuesto por el mundo árabe. Europa, lanzada al dominio del Atlántico, cambia totalmente la organización geopolítica vigente y conquista a los pueblos azteca, maya e inca, erradicando las culturas precolombinas. El Mediterráneo, que había sido el centro del mundo desde hacía casi 5.000 años, centro geopolítico de la historia «universal», es desplazado por la hegemonía del Atlántico. Entonces Europa puede conquistar todo el mundo conocido. India, China y Africa se suman a América y constituyen, desde entonces, la periferia. «Así nace el siglo XV, situación que permanece en el siglo XX, todo lo que se llama el mundo colonial». Estas culturas, que hasta el siglo XV vivían su propio devenir, un siglo después son colonias europeas.

Europa impone como centro la totalidad de sentido al mundo dominado, «el que comprende el sentido de todo lo que allí acontece es el que está en el *centro* del mundo». El de la *periferia* no entiende el sentido de las cosas<sup>22</sup>.

20 A. Salazar Bondy, *op. cit.*, p. 125.

21 Las nociones de «centro» explotador y «periferia» dominada, tienen su principio en los trabajos de la CEPAL, a mediados de la década del 50, las que son retomadas por los científicos sociales que superan el esquema desarrollo-subdesarrollo. Cf. la recopilación reunida en *América Latina. El pensamiento de la CEPAL* (Santiago de Chile 1969).

22 Enrique D. Dussel, *Caminos de liberación latinoamericanos*, II (Latinamericana Libros, Buenos Aires 1974) pp. 12-13. Cf. también las coincidencias con el historiador inglés Herbert Butterfield, *Los orígenes de la ciencia moderna*, 2 ed. (Taurus, Madrid 1971) pp. 250-51.



En el siglo XVII la hegemonía central pasa de la península ibérica hacia Francia e Inglaterra y se establece la futura jerarquía entre las colonias americanas:

Hasta en el Nuevo Mundo fue la parte norte del continente la que más destacó, y muy pronto se decidió que esta zona norte tenía que ser inglesa; no francesa; protestante o católico-romana; por tanto un aliado de la nueva forma de civilización. Hasta el mismo centro de gravedad del globo parecía estar cambiando y, por algún tiempo, encontraron *su lugar en el sol* nuevas extensiones de su superficie<sup>23</sup>.

La monarquía, afanzada luego de la guerra por la hegemonía europea (Guerra de los Treinta Años) va a dar paso y a aliarse con la burguesía emergente, la que queda a cargo del poder intelectual. Hacia fines del siglo XVII los cambios intelectuales estarán centrados en las dos potencias europeas, precisamente «donde el comercio había experimentado un notable auge y, al parecer, se había alcanzado una prosperidad muy grande»<sup>24</sup>.

Cuando la cultura nordatlántica implanta su modelo en el lejano Japón, aún allí va a actuar como anteriormente en América, «disolviendo las antiguas tradiciones». No importa la cultura recipiente, ni la manera propia de ser humano; el modelo, el prototipo tiene que imponerse siempre. Y a veces, el modelo de referencia no es la realidad que vive la misma Europa sino su utopía. Los cronistas del Nuevo Mundo darán noticia de una América que va a ajustarse más a los sueños europeos que a la vigilia de sus ojos. Estar en la «periferia» será estar fuera de la realidad. La verdadera cultura será la única posible, la del centro Imperial, o más específicamente la del que ejerce la hegemonía en el centro. Primero España y Portugal, después Francia e Inglaterra, ahora Estados Unidos y Rusia, derivaciones occidental y oriental del mismo proyecto europeo<sup>25</sup>.

La filosofía de la liberación asume nuestra dependencia, la condición de periféricos en la estructura de dominio mundial, y regresando hacia dentro de nuestro ámbito cultural nos vuelve su «centro» de reflexión como lo explica Casalla:

No se trata aquí de concebir particularismo alguno o de *oponer* una filosofía «latinoamericana» a otra «europea», por el contrario, lo que sí se busca es la *constitución de la propia Filosofía en estas tierras y en esta historia nuestras*; la concreción de nuestro peculiar discurso 'universal', el logro de la Palabra propia<sup>26</sup>.

Lo que realmente concierne al filósofo de la liberación es descubrir, desvelar, hacer emerger la ya existente «base cultural propia y autóno-

23 Herbert Butterfield, *op. cit.*, pp. 251-52.

24 *Ibid.*, p. 252.

25 En un esquema que explica la constitución del centro imperial vigente en nuestros días, Dussel agrupa en el área dominante a Europa y sus tres derivaciones: Iberia, Estados Unidos y Rusia. Cf. su *Caminos de liberación latinoamericana*, II, p. 11.

26 Mario C. Casalla, *op. cit.*, p. 16.

ma —el *ser* latinoamericano— en la que se asienta su reflexión. Esto es, dar ocasión a que el «no-ser» del latinoamericano, el ser hasta ahora secularmente contenido y oprimido, tenga curso libre, amplia vía para constituirse y desplegarse con la potencialidad tan larga y frustradamente contenida. Dejar de esperar y comenzar el futuro —que nunca llegó desde el centro— en el presente. Asumir esta temporalidad como la oportunidad de ser.

Leopoldo Zea sostenía en 1969 que el filósofo latinoamericano debía afirmar «el derecho a plantearse una problemática que no ha sido la clásica de la filosofía europea y occidental»<sup>27</sup>. La nuestra, sin ser una reflexión anti-europea, o anti-centro, será una reflexión autónoma de los grandes centros de poder imperial, arraigada en nuestra historicidad y comprometida con la opción liberadora irreversible «en que el conjunto de la Nación Latinoamericana se halla empeñada»<sup>28</sup>. Al decir de Dussel, la nuestra se presenta como una filosofía «bárbara», la filosofía que se atreve a pensar el «no-ser».

Este movimiento hacia su fuente, en el presente filosofar de América latina, significa nada menos que cuestionar todo el sistema a partir de una nueva ontología. Los adelantos de esta revolución cultural ya lo hacen en cuanto al sentido de la historia, la economía y producción, nuestro *status* antropológico, la ciencia y la técnica, la raíz de nuestra cultura, la política y la misma manera de aprender y enseñar filosofía. Pero aún tendrá que continuar con los subsistemas del sistema social dominante, vacas sagradas de la religión capitalista, ídolos tocados pero nunca caídos gracias a los mil exorcismos de los sacerdotes oficiantes: los subsistemas de la educación<sup>29</sup>, el aparato legal (la «justicia» de la Ley y el Orden) y la comunicación. Se debe concebir la presente tarea de la liberación como la de aquellos jóvenes vietnamitas expertos en desarmar y hacer denotar las bombas y minas del invasor imperial, que luego sacaban fuerzas y tiempo para remover la tierra y cultivar el arroz para sustentar la vida. Una tarea destructiva que tiene su cometido en la labor constructiva que sólo puede ser impulsada por el amor.

Para efectuar el cultivo de la periferia tomada como nuestro verdadero centro, la filosofía y todas las ciencias de la liberación tendrán que ir perfeccionando su metodología de aproximación a los numerosos y complejos problemas que hay que enfrentar en la construcción de una cultura propia. Proponer hipótesis de trabajo, lanzarse a la investigación, desandar los caminos equivocados, volver a empezar, con toda la paciencia y urgencia que requiere un proyecto que ya comenzó pero

27 Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, p. 22.

28 Mario C. Casalla, *op. cit.*, p. 9.

29 Iván Illich efectuó una crítica demoledora al subsistema educativo (la religión del sistema) pero entonces no contaba con el marco de comprensión global que poco después surgiría con el pensamiento de la liberación. Paulo Freire, en cambio, ha ido creando una metodología educativa fundamentada en una comunión con el pueblo y se presenta no sólo como una genuina alternativa, sino como una *praxis* de liberación protagonizada por el pueblo: es educación liberadora.

que todavía tiene mucho camino que recorrer y enemigos que vencer, porque:

Independientemente de la autenticidad del arrepentimiento del colonizador o de su insistencia en mantenerse como tal, el que ha sufrido la acción de la subordinación sabe que ha de seguir actuando para que esta situación deje de existir con independencia de la voluntad del que la ha venido realizando; independientemente de que se colonice a sí mismo, se limpie de culpas, colabore o no con sus víctimas, la víctima ha de evitar que la situación vuelva a repetirse, realizar la acción encaminada a ésto, a que se forme un mundo en que eso no vuelva a suceder. La víctima no tiene necesidad de destruir al mundo de su victimario, le bastará impedir que este mundo mantenga la subordinación por él establecida <sup>30</sup>.

HUGO OSVALDO ORTEGA CAZENAVE

30 Leopoldo Zea, *Ibid.*, p. 145.