

PANORAMA HISTÓRICO DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA LATINOAMERICANA

HISTORICAL REVIEW OF LATIN-AMERICAN POLITICAL PHILOSOPHY

María L. Lukac de Stier*

Universidad Católica Argentina CONICET-Argentina

Recibido 23 de abril 2008/Received april 23, 2008
Aceptado 20 de diciembre 2008/ Accepted december 20, 2008

RESUMEN

El objetivo del artículo es ofrecer una reseña histórica general de la filosofía política en América Latina partiendo de la historia colonial y verificando la influencia de las corrientes filosófico-políticas europeas. Se analiza, luego, si es posible considerar una filosofía política latinoamericana, tal como la entienden algunos filósofos latinoamericanos del siglo XX. Finalmente, se analiza, en particular, el pensamiento de Augusto Salazar Bondy del Perú, Leopoldo Zea de México y Enrique Dussel de la Argentina.

Palabras Clave: Filosofía Política, Filosofía de la Liberación, Salazar Bondy, Zea, Dussel.

ABSTRACT

The aim of this paper is to offer a general historic review of political philosophy in Latin-America beginning with the co-

* Facultad de Filosofía y Letras. Pontificia Universidad Católica Argentina. Santa María de los Buenos Aires. Av. Alicia M. de Justo 1500 (1107), Buenos Aires, Argentina. E-mail: mstier@fibertel.com.ar

lonial history and proving the influence from main European philosophical currents. It is analyzed also the possibility of a Latin-American political philosophy as it is presented by some Latin-American philosophers of the XX century. It is particularly considered the doctrine of the Peruvian Augusto Salazar Bondy, as well as the doctrine of the Mexican Leopoldo Zea and, finally, that of the Argentinean Enrique Dussel.

Key Words: *Political Philosophy, Philosophy of Liberation, Salazar Bondy, Zea, Dussel.*

El esbozo de un panorama de la filosofía política en América Latina choca con dos interrogantes. En primer lugar: ¿es posible hablar de una *filosofía política latinoamericana*? En segundo término: ¿se puede discernir una *verdadera filosofía política* en los movimientos latinoamericanistas?

El primer interrogante tiene por finalidad cuestionar la existencia de una filosofía política latinoamericana al modo como se habla de una filosofía política italiana, alemana, francesa o inglesa. En otros términos ¿se puede identificar el pensamiento político de América Latina como un pensamiento original con identidad propia? Para contestarlo debemos remontarnos a la historia colonial de América para verificar cómo fueron penetrando, a través de España y Portugal, las corrientes filosófico-políticas europeas. No podemos dejar de admitir que en sus inicios América formó parte del mundo hispánico porque de lo contrario no entenderemos los acontecimientos posteriores propios del siglo XX. En este sentido podemos decir que tanto la Península como su extensión en América participaron en todas las manifestaciones del espíritu europeo, tanto del Medioevo como del Renacimiento, de la Ilustración, del Romanticismo y del Positivismo. La particularidad es que todas estas corrientes llegaron a España cuando el resto de Europa ya había tomado una dirección filosófica distinta. Así, cuando el resto de Europa ya vivía el Renacimiento y el Humanismo, España aún permanecía fiel al espíritu medieval, arraigado en la Reconquista. Se observa una situación semejante con el Renacimiento y la Ilustración. El Renacimiento español

llega más tarde que en Francia e Italia y permanece allí más tiempo. La misma tendencia se repite con el Romanticismo y el Positivismo durante el s. XIX. Europa rechazó el Romanticismo a mediados de siglo, pero las corrientes románticas son mantenidas en el Mundo Hispánico hasta las primeras décadas del s. XX –téngase en cuenta la proyección del krausismo en el Río de la Plata–. Cuando el Positivismo es sustituido en Europa por las corrientes neotomistas, neokantianas, el vitalismo de Bergson u otras, aquél aún se mantiene con fuerza en América Latina, particularmente en el Brasil, donde su influencia se hizo sentir hasta la tercera década del s. XX.

Otra característica importante es la modificación que cada una de estas corrientes sufría al ser incorporada en el mundo hispánico, que siempre trató de darles un cariz humanista y cristiano. Carlos Stoetzer pone como ejemplo la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, con sus cuatro elementos de la Libertad, la Propiedad, la Seguridad y la Resistencia a la Opresión. En el Río de la Plata, en el Art.1 del *Estatuto provisional para Dirección y Administración del Estado*, dado por la Junta de Observación el 5 de mayo de 1815, aparece la *Declaración* donde se cita la Libertad, la Igualdad, la Propiedad, la Seguridad, la Vida y la Honra. Según Stoetzer “es la hispanización de Locke y de la mencionada *Declaración*” (p. 129-152).¹ Del mismo modo el Renacimiento español es el resultado de una síntesis entre Edad Media española y Renacimiento europeo, que desembocaría en la Alta Escolástica de Francisco Suárez, Juan de Mariana y Luis de Molina, cuyas filosofías políticas pasaron a las colonias teniendo un desarrollo más riguroso que en la misma Península. El espíritu medieval y su llave escolástica se mantuvieron firmes en América hasta fines de la época colonial. Poco a poco se introdujeron las nuevas corrientes del Siglo de las Luces, pero según la expresión de Stoetzer “la Ilustración

¹ Cfr. Stoetzer, C. (1982). *Latinoamérica y la evolución del pensamiento occidental durante el s. XIX. Sociológica*. Buenos Aires: FADES.

no hizo la Independencia, sino que la Independencia produjo la Ilustración. Esto se observa claramente en el ideario escolástico de la Revolución de América española, que muchos todavía hoy no quieren reconocer como tal” (p. 145).²

El Romanticismo encuentra a Latinoamérica después de la Independencia tratando de organizarse. Surge entonces, como eco de Europa occidental, el Liberalismo romántico en la primera mitad del siglo XIX, y con él llegaron los gobiernos civiles, el anticlericalismo y la masonería. La Independencia deja a América Latina, después de quince años de lucha, en un estado de balcanización. Adoptan el Romanticismo por ser la última moda de Europa, pero en ese afán romántico creen que sólo negando la tradición española que arrastraban podían abrir las puertas al progreso y a la libertad. En este ambiente romántico, surge en América Latina un liberalismo radical mezcla de varias fuentes: el liberalismo español de los doceañistas, el utilitarismo de Bentham, la ideología de Destutt de Tracy, el empirismo de Locke y el sensualismo de Condillac. El influjo de Bentham fue impresionante; en cada región importante del Imperio español sublevado hubo algún benthamiano importante en el poder: Rivadavia, Santander, Bolívar, Miranda, José María Luis Mora, etc. Paralelamente a Bentham influyen también los ideólogos como Destutt de Tracy y Daunou en Bernardino Rivadavia, Lafinur, Fernández de Agüero, Diego Alcorta (en el Río de la Plata).³ El fenómeno se repite en Uruguay con Lucas José Obés; en el Brasil con la Confederação do Equador, en la guerra de los Farroupilhas y la proclamación de la República de Piratinim (1835) por Bento Gonçalves en el sur del país. La Ideología se manifiesta en Chile encabezada por el español José Joaquín de Mora, autor de la Constitución de 1828 y alma del movimiento liberal chileno. En Perú la representa Francisco Javier de Luna Pizarro, autor de la Constitución

² *Ibidem.*

³ Cfr. Furlong, G. (1952). *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Kraft.

peruana de 1828. En Colombia la Ideología es representada por Santander y en Ecuador por Rocafuerte. Por último, en México la Ideología es representada por José María Luis Mora que impone por breve tiempo la Reforma de 1833, con la finalidad de eliminar toda huella colonial hispana. Su pensamiento puso las bases para la Segunda Reforma en la década de 1850.

Siempre dentro del romanticismo, otros dos movimientos: el Liberalismo doctrinario y el Liberalismo de Benjamin Constant tuvieron mucho peso en todo el continente latinoamericano durante el siglo XIX. Influyeron tanto en las esferas liberales como en las conservadoras. En las primeras fusionándose con los ideólogos, primero, y con los socialistas utópicos, después. En las esferas conservadoras se fusionaron con el tradicionalismo y el neoescolasticismo. Por supuesto, no guardaron su forma pura y cambiaron su contenido. Un buen ejemplo de la adaptación del “poder neutro” de Constant y del Liberalismo doctrinario fue el Imperio del Brasil con su Constitución imperial de 1824 y su “poder moderador”. El influjo dejó sus huellas, prácticamente, en todas las Constituciones americanas de la época (la bolivariana de 1826, la de Chile de 1833, la mexicana de 1836, la argentina de 1853 y el proyecto peruano de 1860).

Tal vez, Andrés Bello, nacido en Venezuela y muerto en Chile, es el mejor símbolo del intento de armonizar posiciones extremas. Hombre muy culto y realista, aceptaba todas las ideas foráneas que no contradecían la tradición hispánica y la fe católica. Por eso, este rival de José Joaquín de Mora supo sintetizar la filosofía de Bentham, el Liberalismo doctrinario de Roger Collard, el Liberalismo de Constant, el *common sense* de la Escuela Escocesa y el Imperativo moral de Kant.

Desde Europa se proyectó también la influencia del socialismo utópico, del nacionalismo romántico y del democratismo romántico. Saint Simon y Leroux divulgaron la idea de la humanidad y la asociación; Lammenais, la idea democrática en general y el sufragio universal; Mazzini, la idea nacional y Proudhon el individualismo radical. Esta mezcla de ideas polí-

ticas alcanza su síntesis en la Segunda Reforma mexicana de la década de 1850 y en sus principales representantes: Benito Juárez, Santos Degollado, Melchor Ocampo, Ignacio Ramírez, Ignacio Altamirano, entre otros.

En la Argentina la religión de la Humanidad caló hondo en Esteban Echeverría, autor del *Dogma Socialista*, en Juan B. Alberdi y Domingo F. Sarmiento, a los que habremos de referirnos luego por ser considerados como precursores de una Filosofía de la Liberación. Instituciones como la Asociación de Mayo fueron influidas por esta versión romántica del socialismo. En el Perú el socialismo también tuvo su figura en José Gálvez; en Chile a través de las asociaciones liberales de la época como el Club de la Reforma y la Sociedad de la Igualdad.

Pero el Romanticismo de la primera mitad del siglo también comprendía al tradicionalismo. De este modo la filosofía española de un tradicionalista como Donoso Cortés, o de un neoescolástico como Jaime Balmes también tuvo un gran eco en América Latina. Podemos citar a Lucas Alamán, político conservador de México; a Bartolomé Herrera, obispo de Arequipa y jefe político en el Perú; a Gabriel García Moreno en Ecuador; en Colombia a Ricardo de la Parra y Miguel Antonio Caro.

Como reacción al Romanticismo, en la segunda mitad del s. XIX llega el positivismo. En Latinoamérica tuvo una influencia extraordinaria, aunque no tuvo un monopolio absoluto. Lo que imperó en América Latina fue una especie de Acción Positivista, en función de la realidad económica y social. El influjo del positivismo tuvo su impacto más fuerte en Brasil y México. En Brasil, políticamente el positivismo puso punto final al Imperio, y se estableció una dictadura positivista a través del programa elaborado por Teixeira Mendes. La bandera brasileña todavía recuerda el programa de Comte: Orden y Progreso. El positivismo en el Brasil se constituyó, incluso, como un culto religioso. En México, el porfiriato y el porfirismo junto a los célebres científicos dan muestra de la influencia extraordinaria del positivismo en ese ambiente cultural en el último cuarto del siglo XIX.

Al mismo tiempo que el positivismo, otra corriente europea penetró en América: el krausismo, filosofía de naturaleza espiritualista que formaba parte del idealismo alemán. Se derivaba de la filosofía de Carl Christian Friedrich Krause, quien pretendía ser el único y auténtico heredero de Kant. A pesar de su oposición a Fichte, Schelling y Hegel, el racionalismo de Krause contenía, según Stoetzer, “la analítica de Kant, las aspiraciones reformadoras y humanitarias de Fichte, el panteísmo de Schelling y el sistema de últimas categorías universales de Hegel”.⁴ Mientras el Krausismo no tuvo ninguna importancia en Alemania, en España, a través de Julián Sanz del Río se convirtió en el movimiento más importante contra el tradicionalismo, el neoescolasticismo y toda tendencia conservadora. Se convirtió en una especie de religión laica, en una nueva visión del hombre como síntesis del universo. Como movimiento liberal luchaba por la autodeterminación, el parlamentarismo y la autonomía judicial. Si bien en Latinoamérica no tuvo la misma importancia que en España, dejó huellas en México con Hilario Gabilondo, en Cuba con Tristán de Jesús Medina, en Perú con Alejandro Deústua, en Brasil con Xavier de Matos y Galvao Bueno, y en la Argentina a través de Hipólito Yrigoyen, fundador del Partido Radical.

Después de este ineludible recuento histórico volvemos al interrogante inicial: ¿es posible hablar de una filosofía política latinoamericana? Frente a esta pregunta los latinoamericanos del s. XX, particularmente entre las décadas del 40 y del 90, tienen una opinión dividida. Por un lado están los “universalistas” para quienes la filosofía auténtica consiste en filosofar sobre los grandes temas de la filosofía, considerados desde su perspectiva actual, tratando de hacer aportes personales, aunque sean modestos, de acuerdo a los cánones imperantes en la comunidad filosófica occidental. Un ejemplo es el de Ángel Cappelletti, para quien

⁴ Cfr. Stoetzer, C. (1979). Positivism and Idealism in the Hispanic World: the Positivist case of Brazil and the Krausean influence in Spanish America. *Revista Interamericana*, San Juan de Puerto Rico, IX (2). Ver también Alberini, C. (1930). *Die deutsche Philosophie in Argentinien*. Berlin: Verlag H. W. Hendriock.

“exigir una filosofía enteramente original, una verdadera filosofía de América Latina como han hecho con más entusiasmo que penetración algunos autores contemporáneos, es algo que carece de sentido. No tiene una filosofía propia el que quiere sino el que puede”.⁵ A nivel de movimientos filosóficos, quienes se ubican en esta posición universalista son los filósofos analíticos.⁶ En esta categoría se ubican Mario Bunge, Risieri Frondizi, Klimovski, Alchourrón, Bulygin, Castañeda, Rabossi, Orayen, Olivé, Li Carrillo, Canabrava, Sobrevilla, Cordero, Secada, Sosa, Gracia, Newton C.A. da Costa.

Por otro lado, los “latinoamericanistas” entienden que la filosofía que hay que construir en América Latina no puede ser una variante de ninguna de las concepciones del mundo que corresponden a centros de poder de hoy, ligadas como están a los intereses de esas potencias. Es preciso forjar un pensamiento que, a la vez, arraigue en la realidad histórico-social de las comunidades latinoamericanas y traduzca sus necesidades y metas, es decir, que sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican la condición histórica de Latinoamérica.⁷ Para los “latinoamericanistas” es posible hablar de una filosofía política latinoamericana porque la filosofía auténtica consiste en meditar sobre la propia realidad, señalando los grandes problemas que la afectan, denunciando las injusticias que sufren los pueblos latinoamericanos como consecuencia de la prepotencia de quienes los explotan nacional o internacionalmente, y presentar posibles maneras de superar esa situación.⁸ En este grupo podemos ubicar a Leopoldo Zea, Abelardo Villegas, María Helena Rodríguez, Horacio Cerutti, Jorge Portillo, Joaquín Sánchez

⁵ Cappelletti, A. (1979). Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina. En *La filosofía en América—IX Congreso Interamericano de Filosofía*, t. I. Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofía.

⁶ Cfr. Miró Quesada, F. (1998). Universalismo y latinoamericanismo. *Isegoría*, (19), 61-77.

⁷ Cfr. Salazar Bondy, A. (1969). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.

⁸ Cfr. Miró Quesada, 1998.

McGregor en México; Arturo Roig, Gregorio Weimberg, Enrique Dussel, Mario Casalla, Juan Carlos Scannone en Argentina; Arturo Aldao en Uruguay; Joaô Cruz Costa, Darcy Ribeiro en Brasil; Ricaurte Soler en Panamá; Carlos Paladines en Ecuador; Guillermo Hoyos en Colombia; Ernesto Maíz Vallenilla en Venezuela; David Sobrevilla y María Luisa Rivara de Tuesta en Perú. En general, todos entienden que el problema característico de los pueblos latinoamericanos es la dependencia y el dominio. Dependencia dentro de un sistema hecho, cerrado a un cambio que altere las verticales relaciones de dominación. La conciencia de esta situación ha originado, para ellos, lo que llaman *filosofía de la liberación*.⁹ En algunos casos como el de Miró Quesada, Salazar Bondy y Luis Villoro pueden ser ubicados tanto entre los “universalistas” como entre los “latinoamericanistas”, pues compartían las ideales de unos y otros buscando evitar las antítesis. Las respuestas de “universalistas” y “latinoamericanistas” a la pregunta formulada son obvias.

Antes de entrar de lleno en el análisis de la filosofía de la liberación, como única filosofía política latinoamericana posible, podemos detenernos en el segundo interrogante planteado en el inicio de nuestra exposición. ¿Se puede discernir una verdadera filosofía política en los movimientos latinoamericanistas? Sin perjuicio de volver sobre esta cuestión una vez expuestos los diversos modelos de filosofía de la liberación, podemos sostener que, en todo caso, en todos ellos hay una pretensión de ser una verdadera filosofía política. La evaluación sobre los logros de esa pretensión habrá de quedar para el final. Lo cierto es que todos los modelos centran su antecedente histórico en el argentino Juan Bautista Alberdi a quien reconocen como el primero en delinear el programa de una “filosofía americana” en los siguientes términos:

⁹ Cfr. Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pues según estas necesidades ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y a resolver en estos momentos? Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político... De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; positiva y realista en sus proceder; republicana en su espíritu y destinos (Alberdi, 1842, <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/alberdi>).¹⁰

El pensador argentino pertenece a la generación que, en aquellos años, se propuso liberar a los latinoamericanos de las cadenas invisibles, pero no menos poderosas, que habían impuesto a sus hombres tres siglos de dominio colonial ibérico en América. A esta generación pertenecen, además de Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento, Victorino Lastarria, Francisco Bilbao, Juan Montalvo, José María Luis Mora, José de la Luz y Caballero, Andrés Bello y muchos otros. Esta generación consideraba insuficiente la emancipación política alcanzada, porque la misma no iba seguida de lo que llamaron “emancipación mental”, cultural.

No pensar, ni actuar, en función de la programación impuesta por los dominantes centros de poder de ayer y de hoy es lo común a la filosofía política propuesta por la generación de Alberdi en el siglo pasado y la generación de los filósofos de la liberación contemporáneos.

Ahora bien, ¿por qué se sigue planteando la problemática de la liberación? ¿Qué sucedió con los ideales de Alberdi y su generación? La propuesta de la generación latinoamericana de 1840 sólo sirvió para un simple cambio de dominación. La preocupación por liberarse del dominio ibérico no fue tan radical porque se aceptaron modelos extraños como la filosofía utilitarista

¹⁰ Alberdi, J. B. (1842). *Ideas para presidir a la confección de un curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades*. Ensayo leído en el Colegio de Humanidades de Montevideo en 1842. Recuperado en enero 25, 2008, disponible en <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/alberdi>

y pragmática, lo que hizo posible la aparición de nuevos imperios y dio origen a nuevas subordinaciones y encadenamientos que los latinoamericanistas contemporáneos quieren romper. Cuando Sarmiento escribe *Civilización o barbarie*, entiende por “civilización” el orden social nuevo conseguido por los Estados Unidos y por “barbarie” el campo y la historia del indio, del mestizo, de la América Latina originaria y real. Baste este sólo ejemplo para ver cómo esa generación de 1840 no supo partir de su propia realidad para liberarse. Rechazaron un modelo de dominación: el hispánico, pero para liberarse de él aceptaron otro. De este otro dominio tratan de liberarse de un modo definitivo los latinoamericanistas contemporáneos.

Tal vez, el más tajante en su crítica sea el argentino Enrique Dussel, quien acuñara la expresión *Filosofía de la Liberación*, dando de manera textual este nombre a su pensamiento.¹¹ Refiriéndose a la tarea de esta filosofía propuesta por él sostiene: “No es comentar lo que la filosofía latinoamericana anterior hizo, aunque no debe desconocérsela, ya que está viciada en lo esencial de la alienación propia de toda cultura colonial...”. Y lo más grave, al pensar el pensar europeo se ignoraba la realidad latinoamericana y se hacía pasar aquí por realidad la metropolitana, imperial, moderna, dominadora” (p. 25). Así el filósofo latinoamericano inauténtico, “éticamente se tornaba culpable, aunque no tuviese conciencia refleja de dicha culpabilidad, porque era responsable de la alienación cultural del latinoamericano” (p. 11).¹²

¿Qué queda por hacer entonces? Empezar todo de nuevo. Pero los caminos propuestos por cada uno de los filósofos latinoamericanistas contemporáneos son diversos. Tenemos la “toma de conciencia” o “asimilación histórica” que nos propone Leopoldo Zea a través de su Filosofía de la Historia,¹³ o la “praxis

¹¹ Cfr. Dussel, E. (1977a). *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.

¹² Cfr. Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. t. I, Buenos Aires: Siglo XXI.

¹³ Cfr. Zea, L. (1969). *Filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.

teórica” alcanzable por medio del *método analéctico* establecido por Enrique Dussel,¹⁴ o bien la “praxis política” a la que alude Miró Quesada,¹⁵ o también la “antropología centrada en una filosofía y en una historia del trabajo”, según sostiene Arturo Andrés Roig,¹⁶ o incluso el “cambio social y económico previo” para el surgimiento de una filosofía latinoamericana auténtica tal como plantea Augusto Salazar Bondy.¹⁷ No obstante, es posible agrupar de alguna manera todos estos pensamientos bajo un mismo enfoque, ya que todos ellos parten de la dependencia de los pueblos americanos, todos analizan sus realidades concretas y todos tienden al logro de la liberación latinoamericana.

Como el espacio al que debemos ceñirnos no nos permite desarrollar el pensamiento de cada uno de los filósofos de la liberación mencionados, nos restringiremos a tres representantes paradigmáticos: Augusto Salazar Bondy del Perú, Leopoldo Zea de México y Enrique Dussel de la Argentina.

Augusto Salazar Bondy fue profesor de la Universidad de San Marcos de Lima, Perú. Como ya hemos dicho perteneció al grupo de filósofos universalistas de alto rigor académico pero, a su vez, adoptó posiciones que coinciden en puntos esenciales con la filosofía de la liberación. Su muerte prematura impidió que siguiera siendo un puente legítimo entre la filosofía analítica y la filosofía de la liberación. Salazar Bondy cuestiona básicamente la inautenticidad de la filosofía en Latinoamérica:

La inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si se puede hablar de una

¹⁴ Cfr. Dussel, E. (1977b). *Filosofía-Ética latinoamericana*. México: Edicol.

¹⁵ Cfr. Miró Quesada, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: F.C.E.

¹⁶ Cfr. Roig, A.A. y otros. (1976). *La filosofía actual en América Latina*. México: Grijalbo.

¹⁷ Cfr. Salazar Bondy, A. (1969). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.

filosofía auténtica, ella ha de ser fruto de un cambio histórico trascendental (Salazar Bondy, 1969, p. 151).

Le atribuía a la filosofía de la liberación tres funciones: la crítica, la de replanteamiento de problemas y la de reconstrucción del pensamiento filosófico.

1. La dimensión crítica trata de “lograr la máxima conciencia sobre lo que está produciendo el conjunto de nuestra situación de dominación que requiere liberación” (pp. 6-7).¹⁸ Esta crítica concientizadora se ha de hacer mediante análisis hechos con los instrumentos de la epistemología, del análisis lingüístico y de la crítica histórico-social que revelen el diagnóstico de la situación en que vivimos.
2. La dimensión de replanteamiento de problemas consiste en volver a plantear los problemas seculares de la filosofía desde una nueva óptica de liberación. En la medida en que el filósofo vaya emergiendo hacia esta nueva óptica, se planteará, inevitablemente, los antiguos problemas de la filosofía e intentará nuevas soluciones desde las nuevas perspectivas.¹⁹
3. La dimensión de reconstrucción de la filosofía es un resultado de las funciones críticas y de replanteamiento de problemas. Paralelamente a las filosofías vinculadas con los grandes bloques actuales o del futuro inmediato, de las que no se puede ser una variación más, es preciso forjar un pensamiento que arraigue en la realidad histórico-social de las comunidades latinoamericanas y traduzca sus necesidades y metas y, a la vez, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican la condición histórica de Latinoamérica.²⁰

¹⁸ Salazar Bondy, A. (1974). Filosofía de la dominación y Filosofía de la liberación. En *América Latina: Filosofía y Liberación*. Buenos Aires: Bonum.

¹⁹ *Ibidem*, p. 9.

²⁰ *Ídem*.

Leopoldo Zea, profesor de la Universidad Autónoma de México, a través de una prolífica obra filosófica, especialmente de filosofía política, fue ampliando su horizonte. De la filosofía de lo mexicano pasa a la filosofía de lo americano, y de ésta asciende a la filosofía de la liberación. La idea central de Zea es exigir a los occidentales colonialistas, y luego imperialistas, que procedan con nosotros como procedieron con ellos mismos. Zea piensa que el problema de la dependencia latinoamericana no sólo hace referencia a lo político, económico y social, sino también a lo cultural.²¹ En esta perspectiva examina el problema de la dependencia y la liberación haciendo un análisis del ser cultural latinoamericano tal como se fue desarrollando en su historia. Primero debió romper con el pasado colonial, liberarse de él. Pero adoptó una nueva cultura: la liberal, positivista, pragmática, imitando a Francia, Inglaterra o Estados Unidos. Por esto fracasó en ese proyecto de liberación, porque según sus propias palabras “junto con los frutos del liberalismo occidental con el que pretendíamos borrar nuestro ser colonial, adoptamos nuevas formas de subordinación, las propias de una filosofía que hacía de la libertad de otros hombres instrumentos de su propia libertad” (p. 15).²² Zea señala en esta historia el fracaso de una falsa liberación, porque se la hizo consistir en la *negación del propio ser*, y la auténtica liberación consiste en que “seamos nosotros mismos”, pues “es nuestro ser el que debe liberarse de la dependencia, no tratando de anular este nuestro ser en nombre de la independencia. Es el mismo hombre dependiente el que ha de ser libre. No libre de acuerdo con un nuevo modelo, sino libre de acuerdo con sí mismo” (p. 23).²³ El filósofo mexicano tematiza la libertad del hombre nuevo. Para esto se requiere asimilar las experiencias libertarias de otros hombres y de otros países, no ya para imitar modelos extraños, sino para crear un

²¹ Zea, L. (1974). *La Filosofía Latinoamericana como Filosofía de la Liberación. América Latina: Filosofía y Liberación*. Buenos Aires: Bonum.

²² *Ibidem*, p. 15.

²³ *Ibidem*, p. 23.

nuevo orden en que todos los hombres, sin excepción, tengan el lugar que les corresponde como hombres entre hombres.²⁴ Zea, en su obra *Filosofía americana como filosofía sin más* muestra a Latinoamérica como un mundo que se niega a ser utilizado como instrumento, aspirando, en cambio, a utilizar la técnica como medio para realizar un mundo en el que la condición de hombre no sea negada a nadie. En otra de sus obras señala el mensaje que América Latina puede dar, en ese sentido, a toda la humanidad. Cito:

El afán de dominio material sobre otros pueblos es lo que ha producido la muerte de las civilizaciones. No hay por eso sino una sola posibilidad de salvación: dejar de lado el afán de supremacía y discriminación, y abrirse a todos los pueblos. Y en esta nueva historia que será la historia del futuro, América Latina tiene un papel especial que cumplir, un mensaje que proclamar: el papel del mestizaje como fuente de unión entre los hombres (Zea, 1955, p. 173).

Para Zea, tal como acertadamente interpreta Jesús Herrera Aceves, la filosofía de la liberación sintetiza el momento de la “concretidad situacional” con el momento de la “universalidad” (pp. 51-66)²⁵ cuando afirma: “La filosofía de la liberación debe ser nuestra, latinoamericana, originada en nuestra situación peculiar, arraigada en ella y proyectada hacia nuestra propia y peculiar liberación, sin abandonar del todo la universalidad propia de una auténtica filosofía” (p. 24).²⁶

Enrique Dussel, de los tres representantes escogidos como figuras paradigmáticas de la filosofía de la liberación, es el más joven y el que ha buscado una fundamentación más metafísica a su pensamiento. Según este pensador argentino, la Filosofía Moderna y Contemporánea, de Descartes a Heidegger, está carac-

²⁴ *Ibidem*, p. 24.

²⁵ Herrera Aceves, J. (1977). *Filosofía de la Liberación (status quaestionis)*. *Logos*. (14). 51-56.

²⁶ Zea, L. (1974). *La Filosofía Latinoamericana como Filosofía de la Liberación. América Latina: Filosofía y Liberación*. Buenos Aires: Bonum.

terizada por ser una *dialéctica de la totalidad*, una ontología de la unidad totalizante que es la base ontológica de la dominación. Para Dussel la filosofía de la liberación es la primera filosofía de la época posmoderna pensada desde América Latina, que supera la modernidad totalizante y dominadora del otro (pp. 182-183).²⁷ Consiste en una metafísica de la alteridad²⁸ que supera la mentalidad de dominio de la modernidad iniciada radicalmente con Descartes, que tiene en Kant su primera formulación acabada, y en Hegel su “sistema totalizante” (p. 115)²⁹ donde se da la plenitud de la totalización moderna que tiene en Heidegger su máximo representante contemporáneo.³⁰ La crítica a la dialéctica hegeliana hecha por Feuerbach, Marx y Kierkegaard, así como la crítica de Levinas a la ontología heideggeriana son insuficientes para Dussel porque no lograron romper el círculo de la totalidad unitaria, unívoca, de lo ontológico, ni del ámbito europeo.³¹ Para él la filosofía de la liberación supera, definitivamente, la dialéctica hegeliana repensando el discurso filosófico desde América Latina y desde la analogía. Aquí Dussel introduce su propuesta de un método para la metafísica de la alteridad, esto es el *método analéctico*³² que reconoce al otro como ser libre, en una analogía de la exterioridad donde la palabra provocante del otro, del oprimido latinoamericano, nos hace obrar, trabajar, servir y crear.³³ Por eso el tema de la liberación, para Dussel, es “la misma praxis de liberación” (p. 180).³⁴ La liberación posmoderna que propone

²⁷ Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme.

²⁸ *Ibidem*, pp. 268-271.

²⁹ *Ibidem*, p. 115.

³⁰ *Ibidem*, pp. 266-267.

³¹ *Ibidem*, pp. 176-181.

³² El jesuita Juan Carlos Scannone, teólogo de la liberación, usa este mismo término explicando que el primero en aplicarlo fue el tomista B. Lakebrink (*Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1968) para explicar la estructura de la analogía tomista. Véase Scannone, J. C. (1977). Mestizaje cultural y bautismo cultural. *Stromata*, Año XXXIII, 33 (1-2), 73-91.

³³ Dussel, 1974, p.182.

³⁴ Dussel, E. (1977a). *Filosofía de la Liberación*. México: Edicol.

Dussel debe darse en tres niveles: el *erótico* o relación dominadora hombre-mujer, el *pedagógico* o relación opresiva padre-hijo, y el *político* o relación alienante hermano-hermano.³⁵

Sin duda, la filosofía de la liberación propuesta por Dussel sirvió de inspiración a muchos activistas políticos que veían en esa filosofía un modo de reacción frente a la Filosofía de la Seguridad Nacional, sustentada en los países sudamericanos de régimen militarista e inspirado por el militarismo norteamericano. Según Comblin, la filosofía surgida de los grupos de poder bajo influjo de la Estados Unidos busca como valor supremo la “Seguridad de la Nación”, justifica la represión del pueblo en virtud de la seguridad nacional frente al peligro comunista y se limita a destruir la libertad individual en aras de la Seguridad de la Nación.³⁶ Para el mismo Comblin la filosofía de la liberación defiende la libertad de los pueblos como valor fundamental, justifica la subversión contra los centros de poder capitalista, incluso en alianza con el comunismo internacional, y llega a correr el riesgo de perder la seguridad personal por obtener a toda costa la libertad. La visión de Comblin es criticada por Methol Ferré quien sostiene y demuestra, de modo convincente, el ámbito restringido de la Ideología de la Seguridad Nacional dentro de los límites de Brasil e incluso como interpretación personal de un autor.³⁷

De lo que no hay duda es que en la filosofía de la liberación siempre hubo tendencias marxistas, que sostenían que el “análisis marxista” de la realidad latinoamericana es el único científico y capaz de explicar la situación de dependencia y subdesarrollo. La situación inhumana de los pueblos latinoamericanos se debe al antagonismo de clases de la estructura económica capitalista (los poseedores de los bienes de producción: la burguesía y los

³⁵ *Ibidem*, p. 181.

³⁶ Cfr. Comblin, J. (1978). *A ideologia da segurança nacional: o poder militar na América Latina*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.

³⁷ Cfr. Methol Ferré, A. (1977). Sobre la actual ideología de la Seguridad Nacional. *Medellín*, (10), 147-179.

desposeídos de tales bienes: el proletariado). De aquí se concluye la aceptación de la lucha de clases, de la revolución en todas sus formas, como proyecto político de liberación de los pueblos latinoamericanos. Incluso se promueve la agudización de los conflictos entre las clases, en orden a agilizar el proceso revolucionario de liberación y apresurar el salto cualitativo a una nueva situación de libertad. De aquí se sigue la opción por el socialismo marxista, pues si la causa profunda de la situación de subdesarrollo en su globalidad cultural es la estructura económica capitalista, entonces la solución a los problemas, el remedio a la situación inhumana son los cambios profundos de la estructura económica basada en la propiedad privada de los medios de producción, vale decir, la opción por el socialismo basado en la propiedad común de esos medios de producción.³⁸

No obstante, un filósofo y un teólogo de la liberación como Dussel y Scannone, respectivamente, han criticado el dogmatismo y la pretensión de única solución posible y científica, así como la univocidad cerrada y la totalidad monolítica del marxismo. Estos latinoamericanistas critican también la reducción marxista de lo ético a lo político y de lo político a lo económico, pues destruye las bases de la auténtica liberación: la metafísica de la creación y la concepción analéctica del ser fundante de las categorías de la libertad, la originalidad y la novedad.³⁹ Otro latinoamericanista, el peruano Miró Quesada, sostiene que si bien la meta de la filosofía de la liberación es “una sociedad sin clases”, esto no convierte a esta filosofía en un movimiento marxista, a pesar de ser éste uno de los principales ideales del pensamiento de Marx. Recuerda que la idea de la sociedad sin clases es anterior

³⁸ Cfr. Flores Olea, V. (1969). *Marxismo y Democracia Socialista*. (p. 179). México: UNAM; Ardiles, O. (1973). *Los cristianos y el socialismo. Primer encuentro latinoamericano*. México: Siglo XXI y Latone Cabal, H. (1974). *El pensamiento de Salvador Allende*. (pp. 210-229). México: Fondo de Cultura Económica.

³⁹ Cfr. Dussel, E. (1977a). *Filosofía de la Liberación*. (p. 147). México: Edicol; Scannone, J.C. (1976). *Aportes filosóficos para una Teología de la liberación. Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca: Sígueme.

al marxismo, y se da en algunas utopías como en la de Tomás Moro, en el pensamiento de algunos revolucionarios durante la Revolución Francesa, como Babeuf, y en algunos socialistas utópicos, especialmente en Fourier, para quien la sociedad sin clases es condición de la felicidad social.⁴⁰

Las declaraciones de los filósofos no dejan de permanecer en un marco meramente teórico. Los activistas políticos, en cambio, consideraron que la lucha de clases debía superar el nivel político e ideológico, y debía concretarse en violencia armada. Esa violencia azotó por décadas, y aún continúa en algunos países, tales como Colombia, de modo hasta el momento irrefrenable.

Ciertamente, el derrumbe de la Unión Soviética y del Muro de Berlín hizo reflexionar a los filósofos de la liberación respecto de la necesidad de un cambio de metodología. Habían pasado más de treinta años del inicio del movimiento latinoamericanista, y el cambio más grande al que se enfrentó fue el derrumbe del poder soviético. Ante este hecho la filosofía de la liberación debía hacer cambios definidos en sus categorías ideológicas. La meta última debía quedar intacta: la *sociedad sin clases*. Pero lo que sí debía cambiarse era la metodología. Había un hecho que no podía ignorarse: la experiencia histórica había enseñado que existe una relación difícil de precisar, pero innegable, entre la democracia formal y el capitalismo. De modo que parecía difícil llegar a una auténtica sociedad sin clases organizando la economía de acuerdo a las pautas del socialismo. Algo semejante estaba experimentando el socialismo europeo. La conclusión era inevitable:

Para que la filosofía de la liberación pudiera remozarse y seguir influyendo en el mundo de la filosofía política debía saber que era imposible eliminar al capitalismo de un plumazo. Y debía, además, tener conciencia de que la democracia formal era una condición necesaria de la democracia como estilo de vida (Miró Quesada, 1998, pp. 61-77).

⁴⁰ Cfr. Miró Quesada, F. (1998). Universalismo y latinoamericanismo. *Isegoría*, (19), 61-77.

Popper ha señalado, con acierto, que querer imponer un modelo determinado de sociedad derivado de una teoría filosófica era ir a un necesario fracaso. Porque la sociedad es una realidad que no se deja amoldar por un sistema conceptual. Querer imponer un modelo apriorístico de estructura social es caer indefectiblemente en el totalitarismo. Y esto significa que ninguna filosofía, y entre ellas la filosofía de la liberación, debe afanarse por la imposición de un modelo. La pauta que debe guiar es clara: en nombre de la libertad no se puede hacer reformas que la anulen o la limiten.

Finalmente, volvamos a una de nuestras preguntas iniciales. ¿Se puede discernir una verdadera filosofía política en los movimientos latinoamericanistas? Una respuesta estricta nos obliga a referirnos al estatuto epistemológico de la filosofía de la liberación. Para hacerlo deberíamos contestar otras tantas preguntas, que, por el momento, pueden quedar abiertas para que el lector de este breve panorama otorgue la respuesta. Si la filosofía de la liberación por su origen, su perspectiva, su temática y su objetivo es latinoamericana ¿cómo compaginar su “regionalismo” o “situacionismo” constitutivo con la pretensión de universalidad del saber filosófico?⁴¹ Si el método de la filosofía de la liberación es teórico ¿cómo puede asumir como principio regulador la “praxis liberadora”? ¿La filosofía de la liberación es un sistema filosófico completo que sustituye y sucede a otros sistemas filosóficos en los pueblos dependientes, o es una Filosofía especial, una reflexión política, ética y antropológica sobre un sector de lo real?

El propósito de dejar estas preguntas abiertas es incitar a la reflexión sobre la realidad continuamente mutable de un conglo-

⁴¹ Guariglia al criticar a la filosofía latinoamericana en su discurso liberacionista la caracteriza como “comunitarismo liberacionista”. Destaca, acertadamente, la contradicción de la que parten en su señalamiento de la moral moderna universalista, de herencia liberal, como legitimación ideológica de la dominación. La critican desde el punto de vista teórico, porque no es comunitarista, pero viven gracias a su tolerancia y pluralismo. Según Guariglia, los comunitaristas viven en la contradicción performativa. Cfr. Guariglia, O. (1996). *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*. Buenos Aires: F.C.E.

merado de pueblos que aún no han logrado plasmar su identidad, y, permanentemente luchan, como el Quijote contra los molinos de viento, por tomar distancia del academicismo europeo y del pragmatismo norteamericano.

REFERENCIAS

- Alberdi, J. B. (1842). *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades*. Ensayo leído en el Colegio de Humanidades de Montevideo en 1842. Recuperado en enero 25, 2008, disponible en <http://www.ensayistas.org/antologia/XIXA/alberdi>
- Alberini, C. (1930). *Die deutsche Philosophie in Argentinien*. Berlin: Verlag H. W. Hendriock.
- Ardiles, O. (1973). *Los cristianos y el socialismo. Primer encuentro latinoamericano*. México: Siglo XXI.
- Cappelletti, A. (1979). Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina. En *La filosofía en América –IX Congreso Interamericano de Filosofía–*, t. I. Caracas: Sociedad Venezolana de Filosofía.
- Comblin, J. (1978). *A ideologia da segurança nacional: o poder militar na América Latina*. Río de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*, t. I, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1974). *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca: Sígueme.
- Dussel, E. (1977a). *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.
- Dussel, E. (1977b). *Filosofía-Ética latinoamericana*. México: Edicol.
- Flores Olea, V. (1969). *Marxismo y Democracia Socialista*. México: UNAM.
- Furlong, G. (1952). *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Kraft.
- Guariglia, O. (1996). *Moralidad. Ética universalista y sujeto moral*. Buenos Aires: FCE.
- Herrera Aceves, J. (1977). Filosofía de la Liberación (status quaestionis), *Logos*, (14), 51-66.
- Latone Cabal, H. (1974). *El pensamiento de Salvador Allende*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Methol Ferré, A. (1977). Sobre la actual ideología de la Seguridad Nacional. *Medellín*, (10), 147-179.
- Miró Quesada, F. (1974). *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Miró Quesada, F. (1998). Universalismo y latinoamericanismo. *Isegoría*, (19), 61-77.
- Roig, A.A. y otros (1976). *La filosofía actual en América Latina*. México: Grijalbo.
- Salazar Bondy, A. (1969). *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI.
- Salazar Bondy, A. (1974). Filosofía de la dominación y Filosofía de la liberación. En *América Latina: Filosofía y Liberación* (pp. 6-7). Buenos Aires: Bonum.
- Scannone, J. C. (1976). Aportes filosóficos para una Teología de la liberación. *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca: Sígueme.
- Scannone, J. C. (1977). Mestizaje cultural y bautismo cultural. *Stromata*, Año XXXIII, 33 (1-2), 73-91.
- Scannone, J. C. (1982). La Teología de la liberación. *Stromata*, 38, 3-40.
- Stoetzer, C. (1979). Positivism and Idealism in the Hispanic World: the Positivist case of Brazil and the Krausean influence in Spanish America. *Review Interamericana*, IX (2), 161-178.
- Stoetzer, C. (1982). Latinoamérica y la evolución del pensamiento occidental durante el s. XIX. *Sociológica* 9, 129-152.
- Zea, L. (1955). *América en la conciencia de Europa*. México: Los Presentes.
- Zea, L. (1969). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.
- Zea, L. (1974). La Filosofía Latinoamericana como Filosofía de la Liberación. *América Latina: Filosofía y Liberación*. Buenos Aires: Bonum.