

V

LA FILOSOFÍA COMO DOMINACIÓN Y COMO LIBERACIÓN

HACIA UNA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

El peruano Augusto Salazar Bondy (1925-1974), al hablar de la filosofía que el latinoamericano ha de realizar, decía: Es claro «que la filosofía que hay que construir 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 y metas de esas potencias. Al lado de las filosofías vinculadas con los grandes bloques actuales o de futuro inmediato es preciso, pues, forjar un pensamiento que, a la vez que arraigue en la realidad histórico-social de nuestras comunidades y traduzca sus necesidades y metas, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición histórica».¹ Una filosofía o pensamiento nuevo como pedía el antillano Fanon. Un pensamiento que fuese expresión de nuestra realidad y no un nuevo intento de imitación. Ya que toda imitación conducía, simplemente, a nuevas subordinaciones, como lo estaba mostrando la historia de nuestra cultura, ideas, pensamiento y filosofía.

La problemática, sin embargo, no era nueva, en 1840, el argentino Juan Bautista Alberdi había hablado de una filosofía que saliese de nuestras necesidades, las propias

1. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México, 1968.

de la América que se iniciaba en los caminos de la libertad y el progreso. Una «filosofía americana —había dicho el prócer argentino— 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 procedimientos, republicana en su espíritu y destinos».² Se volvía ahora al planteamiento de una problemática que no había sido resuelta: el de la generación latinoamericana de Alberdi que intentó la «emancipación mental». El pensamiento, filosofía y cultura heredados de la dominación ibérica, deberían ser eliminados, porque ellos eran expresión de centros de poder de los cuales esta América se había emancipado políticamente. Pero ¿de qué centros de poder se trata ahora de liberarse? Nada más y nada menos que de aquellos centros de poder expresos en la filosofía en que se apoyaron nuestros próceres para cancelar la dominación ibérica. La filosofía que en el pasado latinoamericano se había presentado como una filosofía de liberación se había transformado en una filosofía de dominación, justificadora de los intereses de los centros de poder que la habían originado. La filosofía americana de que había hablado Alberdi no se alcanzó; en cambio se había adoptado una nueva filosofía de dominación que venía a tomar el lugar de la escolástica en la colonia.

¿Cómo había sucedido esto? «El problema de nuestra filosofía —sigue Salazar Bondy— es la inautenticidad. La inautenticidad se enraiza 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 puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental. Nuestra filosofía, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original —afirma—, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental. La constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del

2. Cf. Primera parte de este libro.

subdesarrollo y la dominación.»³ Así, tanto las posibilidades de una cultura latinoamericana, como las de la filosofía que la exprese, dependerá de un cambio social y económico previo. Esto es, serán como flor y fruto de una nueva sociedad; un argumento acaso válido respecto a la posibilidad de la cultura latinoamericana de que se ha hablado, pero ¿valdrá también por lo que se refiere a una supuesta filosofía latinoamericana? En la preocupación de Salazar Bondy, lo propiamente filosófico, esto es, lo problemático, ha sido puesto de lado en función con una preocupación económica y social.⁴ El filósofo ha quedado prendido de la temática que la sociología, antropología y economía latinoamericanas de nuestros días vienen planteando: la temática de la dependencia, el subdesarrollo y la liberación en que vienen trabajando, entre otros Celso Furtado, Theotonio Dos Santos, Tomás Amadeo Vasconi, Octaviano Ianni, Florestán Fernández, Helio Jaguaribe, Ruy Mauro Marini, F. H. Cardoso, Aníbal Pinto, André Gunder Frank, Carlos Quijano, Pablo González Casanova, Alonso Aguilar Monteverde y muchos más en Latinoamérica. El marxismo, tomado en una gran amplitud, y aplicado a lo económico y social sigue, de una y otra forma la mayoría de estos estudios, ofreciendo aportaciones originales que son ya expresión de la anhelada cultura y la filosofía que allí se expresa.

¿Qué había sucedido, nos preguntamos, con el proyecto cultural y filosófico latinoamericano del pasado siglo? Éste se había frustrado, al adoptarse, selectivamente como lo hacía el propio Alberdi, el instrumental filosófico que se consideró útil para esta tarea; se adoptaba una filosofía que, si bien había servido a sus creadores ahora atraía a sus adaptadores. Se había roto con la filosofía propia de la colonia que justificaba su hegemonía, pero se adoptaba la que justificaría ahora a la nueva colonización. Se pasaba de una filosofía de dominación a otra filosofía igualmente dominadora. Sería contra la repetición de esta sumisión que se alza la voz de Salazar Bondy, proponiendo una

3. Salazar Bondy, *op. cit.*

4. Cf. mi libro *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1969.

filosofía que no sea ya la expresión de centro de poder alguno. Una filosofía, como había querido Alberdi, que fuese expresión de esta realidad. Salvo que ahora la realidad en que ha de originarse es algo aún por realizar, utópica, expresión de la posibilidad de un cambio previo, el económico y social de la América Latina, el de la cancelación del subdesarrollo.

La filosofía, desde este punto de vista, resultará ser, pura y simplemente, la afloración de una situación social concreta, la del desarrollo. Sólo han tenido y podrán tener filosofía los países desarrollados, los centros de poder de ayer y de hoy. Es por eso que se puede hablar de una filosofía europea u occidental, pero no de una filosofía de pueblos como los de nuestra América. Pero al aceptar esto, ¿no se está, una vez más, aceptando un modelo extraño de filosofía, el propio del desarrollo? ¿No sigue siendo Europa y el mundo occidental el arquetipo de lo propiamente filosófico? Pareciera que volviésemos a cometer el error de nuestros mayores, confundiendo los frutos de la cultura que nos ha estimulado con el espíritu que los hizo posibles. ¿No ha sido esta confusión la que ha originado el que una misma filosofía, la occidental, sea, por un lado de liberación para sus creadores y por el otro de dominación de sus imitadores?

Filosofía no es ni tiene que ser un determinado sistema, no tiene necesariamente que expresarse con sistema; por el contrario, el sistema es pura y simplemente la expresión formal de una filosofía, como lo ha sido la poesía en un Parménides, las máximas en un Marco Aurelio, los pensamientos en un Epicteto o un Pascal, y otras muchas formas que no son las sistemáticas. Lo filosófico es la actitud. Actitud que origina determinados frutos. La admiración, decían los primeros filósofos de la humanidad, es el origen de la filosofía. Admiración que es, también, preocupación frente a una realidad problemática. Es el problema el que originaba la filosofía y no la solución del mismo, aunque esta solución sea su afloración. Son las «aporías», callejones sin salida del hombre, los que dan origen a la admiración, a la preocupación, y a la necesidad de resolverlos racionalmente para alcanzar su solución material. Pero los

latinoamericanos nos hemos quedado con las puras soluciones, soluciones extrañas, en vez de tomar el espíritu que las hizo posibles. Por ello, la auténtica filosofía de liberación latinoamericana no puede ser algo por alcanzar, sino algo que se debe ya estar haciendo. Su meta, su fruto, no es la filosofía como tal, actitud con la que el hombre se enfrenta a su realidad, sino las soluciones a los problemas que esta filosofía se plantea y trata de obtener. La cancelación del subdesarrollo no nos dará una filosofía americana, sino la posibilidad de una sociedad libre, de un hombre que no sea ya manipulado; pero no ya una filosofía de liberación, que ésta ha de ser previa frente a la «aporía» de la dominación para que pueda ser cancelada.

La filosofía latinoamericana, por la que se pregunta Augusto Salazar Bondy y otros latinoamericanos, está presente en la misma interrogación. Es la filosofía originada en esta situación de subdesarrollo que se quiere ver cancelada. La filosofía que no sigue aceptando el subdesarrollo como un defecto propio de nuestro ser y de nuestra realidad y que, por el contrario, lo racionaliza para poder anularlo. Lo filosófico está en la actitud frente a la realidad, no en el fruto de esta actitud. El fruto será, al mismo tiempo, cancelación de la dominación, pero también de una filosofía de liberación que no tendrá ya sentido de seguir existiendo sino como una experiencia del hombre, de la humanidad. Pero ¿habrá una filosofía del hombre y la sociedad liberados? Posiblemente, en relación con la problemática que esta misma liberación y su sociedad plantearán al hombre dentro de la dialéctica que es propia del hombre y sus obras de que han hablado Hegel y Marx. Pero no es precisamente ésta la filosofía que nos debe preocupar, sino la que tenemos que hacer para alcanzar la libertad, para alcanzar la desalienación que necesitan nuestros pueblos. La filosofía crítica, como lo han expresado el mismo Hegel y Marx. No imitando al uno y al otro en los frutos de esa crítica, sino en la actitud que ha de tomarse para el logro de una liberación que no sea prestada ni donada, ya que con ello sería nuevamente enajenada.

Esto lo propone Augusto Salazar Bondy, pero como una tarea provisoria, circunstancial, al servicio de la filosofía

cuya afloración se espera. «[...] Propongo —dice— ya como prescripción posible, sin ninguna imposición, que hagamos lo siguiente: que para poder salir de la situación, orientemos el trabajo de nuestro filosofar, clara y decididamente en el sentido de tratar de cancelar la dominación de nuestros países, con lo que ella implica de dominación interior y exterior; o sea, en el sentido de lo que se puede llamar una filosofía de liberación, que es lo opuesto a la filosofía de la dominación.»⁵ En otro lugar ha dicho que si bien esta filosofía latinoamericana ha de ser el fruto de un cambio histórico trascendental, no por ello necesita esperar este nuestro actual reflexionar: «no tiene por qué ser sólo un pensamiento —dice— que sanciona y corona los hechos consumados. Puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces».⁶ «Por lo tanto creo que se puede hacer un cambio en la filosofía, aprovechando ciertas coyunturas, pero que están vinculadas estrechamente con los cambios en otros sectores, que son los sectores económico-sociales de base.»⁷

¿Cuál será entonces la función de esta filosofía circunstancial que estamos haciendo en Latinoamérica? Una función naturalmente circunstancial, nos dirá Salazar Bondy, crítica. ¿Pero es que la filosofía que ha de aflorar de esta crítica —nos preguntamos— va a ser acrítica, esto es, sin problemas? De ser así, ¿podríamos seguirla llamando filosofía? Pese a ello Salazar Bondy hablará de la construcción de una filosofía propiamente latinoamericana, que había de ser el fruto de esta filosofía circunstancial y crítica que estamos haciendo. Esta filosofía tendría que «convertirse en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición. Esto quiere decir que una buena parte de la tarea que tiene por

5. Augusto Salazar Bondy, «Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación», en *Strómata*, Universidad del Salvador, San Miguel, Argentina (octubre-diciembre 1973).

6. Salazar Bondy, *op. cit.*

7. Salazar Bondy, *art. cit.*

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 hispanoamericano que es también la expansión antropológica de toda la especie».⁸ ¿Una tal filosofía —nos preguntamos— de presentarse, podrá ser la expresión de un pensamiento alienado? Circunstancial sí, por supuesto, por el tiempo que dure la desalienación, pero auténtica filosofía también, por la actitud. Lo otro, lo que venga como resultado de su desalienación, posiblemente ya no sea filosofía, salvo que ésta sea la beata descripción de la felicidad del hombre en esta tierra. Porque si aceptamos el punto de vista que sobre su propio filosofar tiene Salazar Bondy, el marxismo como filosofía crítica de la realidad total que ha originado el capitalismo será, igualmente, una filosofía circunstancial, la que ha de originar el cambio, pero no coronarlo. Y lo que decimos del marxismo podríamos decirlo de toda la filosofía creada hasta ahora. ¿Filosofía de la alienación y el subdesarrollo? O bien, filosofía, pura y simplemente; empeñada, ayer como hoy, en resolver los problemas que se plantean al hombre, los que impiden su plena libertad.

Salazar Bondy, como algunos de sus seguidores, se empeñará en la construcción de una nueva filosofía. Construcción por la vía de destrucción crítica de la que hasta ahora ha existido. Acaso, como los filósofos de antaño, empeñado en la creación de un sistema original; pero de un sistema que no podrá aflorar hasta que se alcance el cambio estructural de la realidad que nuestros pueblos están viviendo. En este sentido toda la filosofía hasta ahora surgida sería un momento circunstancial de la que ha de surgir en el futuro. De allí la necesidad de su reconstrucción, de su replanteamiento crítico. «Es el famoso proyecto —dice— que siempre han tenido los filósofos, de recons-

8. Salazar Bondy, *op. cit.*

truir la filosofía.» Proyecto que «sigue siendo válido, solamente que tenemos que hacerlo a nuestro modo». El pasado filosófico que viene siendo en su totalidad filosofía inauténtica, no filosofía, servirá para la construcción de la auténtica filosofía. Una filosofía que, posiblemente, describa las soluciones dadas a los problemas del hombre; pero que ya no interrogará, ni resolverá nada una vez resueltos los problemas del hombre. Pero ¿es esto filosofía? Si aceptamos que esto es filosofía, será natural que lo que se ha hecho, que lo que podamos hacer los latinoamericanos no sea considerado aún como filosofía. Como tampoco la totalidad de la historia de la filosofía que llamamos filosofía en sentido estricto.

LA FILOSOFÍA COMO DESTRUCCIÓN DE LA DOMINACIÓN

Continuando por la vía tomada por Augusto Salazar Bondy se encuentra la preocupación que sobre el mismo problema, el de la existencia de una filosofía auténticamente latinoamericana, tiene el argentino Enrique D. Dussel (1934). ¿Es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado, dependiente y oprimido aún cultural y filosóficamente?, se pregunta Dussel. «Es posible —contesta—, sólo con una condición, que desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar en la propia frustración, la dialéctica de la dominación *piense* desde dicha opresión y *vaya pensando* desde dentro de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora. Es decir, una filosofía que emerge de la praxis histórica y que la piensa desde la existencia personalizada del filósofo, el que sabiéndose liberal y proféticamente vive anticipadamente un hombre nuevo.»⁹ En este caso la filosofía es toma de conciencia, que parte del sentimiento de dependencia, de opresión, que hace consciente para poder liberarse del mismo. La filosofía no es

9. Enrique D. Dussel, «La Filosofía Latinoamericana como pensar la praxis liberadora», De la Cultura Latinoamericana, *Voz Viva de América Latina*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1971.

ya un proyecto sino una actitud, a partir de la cual se irá construyendo la filosofía liberadora, desenajenante. Una filosofía que, en primer lugar, ha de emanciparse de la filosofía europea mediante su crítica. Mediante su destrucción, en sentido hegeliano, esto es, asimilación, es como entiende Dussel esta crítica.

«En primer lugar —dice Dussel—, como filósofos latinoamericanos del pasado debemos partir de la filosofía aprendida, de la europea, la única que en verdad se ejercía en nuestro mundo contemporáneo.» Es esta filosofía la que hay que asimilar, destruir, para que pierda su carácter dominador sobre otros hombres que no sean sus creadores. En este sentido el filósofo argentino viene realizando una tarea exhaustiva de reconstrucción del pensamiento filosófico europeo. De esta reconstrucción habrá de depender la posibilidad de la filosofía de liberación latinoamericana, como una prolongación superadora de la filosofía de dominación. Ésta insertará ahora en la historia de esa filosofía, en otro plano que no será ya el de la imitación que ha originado y mantenido la situación de dependencia en el pasado. Por lo que se refiere al propio pasado latinoamericano, al pensamiento de este pasado, éste ha de quedar negado no ya por la vía de la asimilación con que se negará el pasado filosófico europeo, sino por la simple cancelación de su existencia. Inexistencia originada en la inautenticidad de este pensamiento. En este aspecto Dussel sigue a Salazar Bondy que niega el pasado filosófico latinoamericano por su inautenticidad. La tarea de «la filosofía latinoamericana no es comentar lo que la filosofía anterior hizo, dice, aunque no debe desconocérsela, ya que estaba viciada en lo esencial de la alienación propia de toda cultura colonial: era un pensar que estudiaba el pensar europeo y que de esa manera desembocaba en la realidad europea que aquel pensar pensaba. El pensar latinoamericano era así inauténtico por dos razones: porque pretendía pensar, y como pensar es pensar la realidad, el pensar latinoamericano era a lo más estudio y casi siempre mera repetición superficial; pero, y es lo más grave, al pensar, el pensar europeo ignoraba la realidad latinoamericana y se hacía pasar aquí por realidad la

realidad metropolitana, imperial, moderna, dominadora». Un pensamiento que, por falso, por inauténtico, por hacer pasar como propio lo que era ajeno y extraño, debe ser anulado, cancelado, al revés de la filosofía europea que, por su carácter dominador sobre otras mentes que no son las de sus creadores, debe ser asimilada.

La falla del pensamiento latinoamericano, la raíz de su inautenticidad, está en no haber hecho plenamente suya a una filosofía que se conformó con imitar, asumiendo con esta imitación nuevas formas de dominación; las que ahora se trata de romper. «El filósofo inauténtico —dice Dussel— se transformaba necesariamente en sofista, en pedagogo domesticador de sus alumnos y del pueblo (en verdad poco llegó al pueblo) para que aceptasen la cultura del nordatlántico como la cultura universal, la única, la verdadera. Éticamente se tornaba culpable, aunque no tuviera conciencia refleja de dicha culpabilidad, porque era responsable de la alienación cultural del latinoamericano.» Pero la nueva filosofía latinoamericana, que se inicia ya con este modo de pensar no caerá en ese error. Dussel, al contrario de Salazar Bondy, no discute la posibilidad de esta filosofía, señala sus características, pero la da como un hecho, el hecho que ese sentido implica en el propio filosofar de Dussel. No es algo por alcanzar en un determinado futuro, ya que se ha iniciado y se está haciendo. El futuro es sólo el desarrollo y plenitud de esta filosofía. «La presente obra —dice Dussel— no pretende pensar sólo las condiciones de una filosofía latinoamericana. Ella es, desde su comienzo, filosofía latinoamericana.»¹⁰ Una filosofía latinoamericana distinta de la anterior por su autenticidad, por su diversa actitud frente al pasado filosófico europeo.

El pasado filosófico latinoamericano, el que hay que cancelar —de la misma forma como los emancipadores mentales trataron de cancelar el pasado cultural y filosófico heredado de la colonia— está formado por el pensamiento de estos emancipadores mentales. Estos se equivo-

10. E. D. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, I, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

caron en su actitud frente al pasado filosófico europeo, pensando que bastaba repetir los filosofemas de esta filosofía para que, por una especie de magia, el maravilloso mundo del progreso del que esa filosofía era expresión surgiese entre sus invocadores. La invocación pura y simple, la expresión de fórmulas tomadas de esta filosofía, no originó la sociedad en que había surgido esa filosofía. Por el contrario, estas mismas fórmulas, tomadas al pie de la letra, justificaron la dominación de los centros de poder en que se habían originado.

Símbolo de este pensar inauténtico, sofista, remachador de cadenas, lo es el pensamiento del civilizador Domingo Sarmiento. El maestro argentino, en nombre de la civilización, había anulado las posibilidades propias de esta América uniendo su destino al de los imperios del mundo occidental. Desde su nacimiento. El hijo de esta América, «hijo de madre Amerindia y el padre España, viene clamando justicia —dice Dussel— pero su voz nunca ha sido oída». Ni el conquistador, ni el encomendador, ni el burócrata de la colonia escucharon su voz. Tampoco la oligarquía criolla que ocupó el vacío de poder de la colonia de España. En el siglo xx, ya realizada la independencia, este mismo hombre fue criticado, marginado y perseguido por los supuestos civilizadores por ser un ente supuestamente mágico, fetichista e indio. De este hombre y su realidad hablaba Sarmiento, al que cita Dussel, diciendo: «La vida primitiva de los pueblos, la vida eminentemente bárbara y estacionaria, la vida de Abraham que es la del beduino de hoy, asoma en los campos». *Facundo* es la obra en que el civilizador Sarmiento condena a muerte a la realidad americana en que él mismo se había formado. La América a la que se empeña en imponer otra visión, la importada, de Europa. Sigue citando a Sarmiento cuando éste dice: «El hombre de la ciudad viste traje europeo, vive de la vida civilizada tal como la conocemos en todas partes; allí están las leyes, las ideas de progreso, los medios de instrucción, alguna organización municipal, el gobierno regular, etc. Saliendo del recinto de la ciudad todo cambia de aspecto: el hombre de campo lleva otro traje, que llamaré *americano*, por ser común a todos los pueblos [...]

y el que osara mostrarse con levita, por ejemplo, y montado en silla inglesa, atraería sobre sí las burlas y las agresiones brutales de los campesinos». Allí está la barbarie. La barbarie que debe ser cancelada. En la América Latina, sigue citando Dussel para mostrar el desarraigo e inautenticidad del pensamiento latinoamericano del pasado, «se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una paciente, sin conocimiento de que sobre su cabeza está remedando los esfuerzos ingenuos y populares de la Edad Media; otra, que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies intenta realizar los últimos resultados de la civilización europea».

Fue su propia realidad la que el pensamiento latinoamericano del pasado negó, poniéndola así al servicio de poderes extraños. «Estos intelectuales —dice Dussel—, filósofos en potencia o sofistas en ejercicio, sólo supieron repetir (no pensar) el pensar preponderante europeo y definieron a América Latina como ámbito periférico del nordatlántico. Es decir, aceptaron la dominación cultural y la hicieron esencia de nuestro pueblo latinoamericano. Civilización y barbarie: la *civilización* es la totalidad organizada y dominada por Europa (cuyas prolongaciones son Estados Unidos y Rusia [...]) donde las colonias hispanas o neocolonias inglesas de América Latina quedan definidas dentro del humanismo que se les enseña; la *barbarie* es la exterioridad, el no-ser, lo que se sitúa más allá del *logos*, el campo y la historia del indio, del mestizo, de la América Latina originaria y real.» Es esta América la que ahora se hace escuchar, y ha de ser escuchada a través de una ética y una filosofía de liberación que lejos de ser un remedo de la filosofía europea la prolongue, la trascienda expresando una humanidad más amplia, abierta, plena.

Desde el punto de vista de Dussel, la filosofía latinoamericana existe, no es proyecto para un determinado momento del futuro, sino algo que se está haciendo. Lo expresa ya el propio Dussel cuya obra es el inicio de esta filosofía. Una filosofía auténticamente latinoamericana al contrario de la que sólo fue simulación de una realidad extraña. Fi-

lososofía de liberación, frente a la que fuera instrumento de una filosofía y cultura de dominación. Esta filosofía, decíamos ya, se apoya, se levanta, sobre el pasado filosófico europeo del cual ha de ser último epígono. La culminación de un pensar que ahora hace suyo el latinoamericano al mismo tiempo que lo potencia. Destruyendo dialécticamente el pasado filosófico europeo, lo hace auténticamente suyo. La filosofía europea inmigrante se hace así de la tierra americana proyectándola. Lo que hasta ahora ha surgido de filosofía, o pensamiento, en esta América es lanzado por la borda de lo que nunca debió haber sido. Un pasado que no será asimilado como habrá que asimilarse el pasado filosófico europeo. Es lo extraño, lo ajeno, aunque esta extrañeza se haya expresado en una generación de hombres de esta América. Enterrar a esta generación parece ser la consigna cayéndose en nueva amputación de un pasado que debía ser, como el europeo, asimilado, destruido, criticado, dialécticamente.

De la nueva filosofía latinoamericana que se ha iniciado y que ha de trascender a la europea expresando la propia realidad de esta América habla Dussel: «La filosofía latinoamericana es, entonces, un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática postmoderna, que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial: la filosofía de los pueblos pobres, la filosofía de la liberación humano-mundial». Una filosofía que trascenderá a la filosofía de dominación de Europa y la de los nuevos centros de poder, Estados Unidos y Rusia. «Pero, por ello —agrega—, por encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, postmoderna y de liberación. Es la cuarta edad de la filosofía y la primera edad de la *antropología moderna*, pero las asumimos en una realidad que las explica a todas ellas.»¹²

Aquí Dussel coincide con Salazar Bondy, aunque en un

12. Enrique D. Dussel, «Filosofía latinoamericana y método analéctico», en *Latinoamérica* 6, Imprenta Universitaria, México, 1973.

plano de mayores pretensiones, como lo es el de crear una filosofía epígona del pasado filosófico europeo u occidental. También Salazar Bondy ha propuesto un pensamiento crítico que reconstruya el pensar europeo a la manera latinoamericana. Todo eso, dice, lo tenemos que hacer de cualquier manera. «Pero [y aquí está su diferencia con Dussel] que podamos hacerlo depende de las coyunturas histórico-sociales: y en qué modo podamos hacerlo depende en cierto sentido de lo que paso a paso se vaya logrando.» No todo está en ir a la Sorbona, o a Oxford, o a Moscú. «Ello sería demasiado fácil.» Hay que ir haciendo «un trabajo crítico en la medida en que la realidad histórica lo permita, un trabajo de replanteo en la medida en que vamos emergiendo hacia una óptica nueva, y una reconstrucción de la filosofía, en la medida en que esa óptica nos da una manera de producir pensamiento ya orientado en sentido de la filosofía de la liberación».¹³ Salazar Bondy sigue aquí siendo consecuente respecto a que la posibilidad de esa filosofía, que se puede empezar, sin ser por ello la anhelada filosofía latinoamericana, depende de cambios estructurales, económicos y sociales previos. El filósofo actual, si así puede ser llamado, algo puede hacer, pero no más de lo que le permita su realidad. Es el hombre de la caverna platónica, encerrado en ella, sólo viendo sombras de una realidad más real que ésta en que vive, pero de la cual no podrá salir si no trasciende a la caverna. Una trascendencia que depende de que esa caverna se agriete y se destruya por fuerzas que parecen no depender de la razón.

LA FILOSOFÍA COMO DESALIENACIÓN

¿Existe una filosofía de nuestra América? De no existir, ¿es posible? De las dos respuestas que hemos presentado, una nos traslada su posibilidad a un determinado futuro; la otra acepta su existencia a partir de la obra de quien hace la elaboración. Una es utópica, la otra pretenciosa, pero ambas están de acuerdo en poner de lado el pensa-

13. Salazar Bondy, art. cit.

miento filosófico latinoamericano anterior; ambas están de acuerdo también en asimilar la filosofía europea y trascenderla; una en la medida en que la realidad lo vaya permitiendo, la otra a partir de la elaboración que está iniciándose. En ambos casos se está negando a Latinoamérica el verbo, la palabra, la razón o logos, que no se ha tenido, pero se puede alcanzar, en un futuro próximo o a partir de esta elucubración. Pero negar el verbo, la palabra, a nuestros pueblos es aceptar el sentido de la primera forma de discriminación racial que conocemos, la del griego que llamaba precisamente bárbaro al que hablaba mal, al que carecía del logos de que hacía gala el griego. El balbuceante, el que no podía expresarse en griego, era el bárbaro, el que estaba más allá de las fronteras de la polis y la cultura. Tras esta misma frontera parecen seguir estando nuestros pueblos al carecer de la expresión propia de la nueva civilización, la de nuestros días, la del sistema en que ella se expresa. ¿Es que la única forma de expresarse es el griego?, podrían haberse preguntado los bárbaros, y de hecho se lo preguntaron cuando invadieron y destruyeron la civilización grecorromana y corrompieron su lenguaje creando nuevas formas de expresión humana. ¿Es que no existe otra forma de expresión racional que aquella de la que sigue siendo modelo Europa y el mundo occidental?, podríamos preguntarnos en nuestros días. ¿Solamente se puede hacer filosofía, en sentido estricto como dicen nuestros nuevos lógicos, de acuerdo con las fórmulas de este pensamiento?

Antonio Gramsci, el filósofo marxista italiano, decía: «Hay que destruir el prejuicio, muy difundido, de que la filosofía es algo muy difícil por el hecho de ser una actividad intelectual propia de una determinada categoría de científicos especialistas o de filósofos profesionales y sistemáticos». Por consiguiente, hay que empezar demostrando que todos los hombres son «filósofos», definiendo los límites y las características de esta «filosofía» espontánea, propia de «todo el mundo». Filosofía que se expresa de muy diversas formas, con un logos diverso, múltiple, a partir de una cierta concepción del mundo. ¿Cuál es entonces la diferencia de ese filosofar de todo hombre, con el que

pueden hacer, en forma especial, algunos hombres? Toda actividad intelectual contiene ya una concepción del mundo, impuesta mecánicamente por el ambiente exterior, formado, entre otras cosas, por grupos sociales, en los que el hombre, cualquiera, se encuentra naturalmente inmerso. El hombre piensa en función con este ambiente sin preocupación alguna por el origen de su forma de pensar. Pero existen ciertos hombres que no piensan así, los que llamamos, o debemos llamar, filósofos; éstos prefieren pensar lo mismo, pero a partir de una conciencia crítica. Elaboran su propia concepción del mundo, consciente y críticamente. Esto es, no aceptan que su personalidad sea formada desde fuera, sino participan críticamente en la elaboración de sus ideas. Criticar la propia concepción del mundo significa, por consiguiente, hacerla unitaria y coherente, elevarla hasta el punto que ha llegado el pensamiento mundial más avanzado. Significa también criticar toda la filosofía que ha existido hasta ahora, en la medida en que ha dejado estratificaciones consolidadas en la filosofía popular. La filosofía, en este sentido, es la crítica y la superación de las expresiones de la concepción del mundo en que se encuentra todo hombre. El filósofo es el que, además de conocer, toma conciencia crítica de lo que conoce, ha conocido y quiere conocer. En este sentido la filosofía está al alcance del hombre que se tenga en esta actitud crítica, con independencia de la situación espacial y temporal del individuo que la realiza. Existe por eso una filosofía latinoamericana, como existe una filosofía europea, sin que esta existencia dependa de la forma como se expresa. Filosofar no es algo que sólo se puede realizar en una determinada situación social, porque en cualquier situación es posible la conciencia crítica y, por ende, la filosofía. Puede haber filosofía sobre el desarrollo, como puede haberla sobre el subdesarrollo. Serán distintas por su objeto, como podrán ser relativamente distintas por sus expresiones, pero no por la actitud que ha de ser tomada.

Desde este punto de vista, la filosofía latinoamericana del pasado histórico de esta América ha sido el resultado de una actitud crítica frente a su realidad (como se ha visto ya la tuvo la generación de los emancipadores men-

tales), por ello es auténticamente filosofía, como lo es ahora la de los críticos que se enfrentan a ella con conciencia crítica. Filosofía latinoamericana es por ello, también, la que vienen haciendo los pensadores que hemos expuesto y la de sus críticos cada uno frente a situaciones distintas cuyas expresiones no se aceptan acríticamente. Filosofía es así una actitud frente a lo dado, actitud de inconformidad frente a lo recibido para decidir si se le sigue aceptando o se le rechaza. También en este sentido toda auténtica filosofía, la que no se conforma con repetir filosofemas, con imitarlos, es también filosofía de liberación.

Gramsci, criticando a una filosofía que se jacta como tal por separar lo histórico de lo filosófico, dice: «No se puede separar la filosofía de la historia de la filosofía ni la cultura de la historia de la cultura. En el sentido más inmediato no se puede tener una concepción de mundo críticamente coherente sin la conciencia de su historicidad, de la fase de desarrollo que representa y del hecho de que está en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones».¹⁴ A lo largo de la historia del pensamiento latinoamericano, nos hemos encontrado con la ausencia del sentido crítico que hace de la reflexión filosófica, filosofía en sentido estricto. Ha sido, a partir de la reflexión crítica de este nuestro siglo xx latinoamericano, que se ha ido tomando conciencia de este hecho. Un hecho captado como yuxtaposición cultural, como falta de asimilación entre culturas que han sido impuestas y sobrepuestas, de una manera u otra. De esta yuxtaposición ha sido consciente la casi totalidad del pensamiento latinoamericano del siglo xx. De esta yuxtaposición toman ya conciencia Martí, Rodó, Vasconcelos, Caso, hasta lo que ahora podremos llamar pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo. Pero también tomó conciencia de esta yuxtaposición —aunque no dio al problema una solución adecuada al realizar una nueva yuxtaposición— la generación de nuestros emancipadores mentales. Esta generación tomó conciencia crítica de la yuxtaposición colonial sobre la

14. Antonio Gramsci, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Ediciones Península, Barcelona, 1972.

realidad americana, pero al erigirse en civilizadores impusieron nueva yuxtaposición. Es de esto que han tomado conciencia crítica los creadores del pensamiento filosófico latinoamericano contemporáneo. Ahora ha sido sometido a crítica, no sólo el pasado colonial impuesto por el mundo ibérico, sino también el que representó y representa el neocolonialismo de nuestros días al aceptarse su concepción del mundo sin discriminación crítica alguna.

Las filosofías de Hegel y Marx, hemos dicho, han venido a ser las filosofías en que mejor apoyo ha encontrado la filosofía latinoamericana contemporánea en sus esfuerzos por tomar conciencia de su realidad, y trascender las yuxtaposiciones que ésta le presenta. Filosofías que no son ya tomadas como modelo por lo que se refiere a los frutos que ellos han originado entre sus creadores, sino sólo en lo referente a la actitud que éstas han tomado frente a la realidad. Actitud crítica, conciencia crítica de la realidad. Ya no es el Marx economista el que interesa a nuestro pensamiento, sino el Marx crítico de la realidad enajenante que ha originado el capitalismo. No es el Marx de la utopía socialista, sino el Marx que hace consciente al hombre de la realidad a la que hay que enfrentar para hacer posible la utopía. Habrá, sí, que cancelar el subdesarrollo de nuestros pueblos, pero como filósofos habrá que tomar conciencia crítica de los obstáculos que dificultan esta cancelación. Conciencia del obstáculo que ha representado y representa el coloniaje de ayer, sumado al neocoloniaje de nuestros días, expresado en nuestra cultura y filosofía como yuxtaposiciones enajenantes. Vencer esta enajenación ha de ser la principal tarea de nuestra filosofía, como lo es ya la de los pueblos que forman el llamado Tercer Mundo y sufren, como el nuestro, la alienación de la conquista y permanente dominación. Tomar conciencia de nuestra realidad es tomar conciencia de nuestra alienación, una alienación impuesta y sobrepuesta por diversas formas de dominio. El desarrollo, la cancelación del desarrollo, ha de ser, precisamente, el resultado final de esta toma de conciencia, toma de conciencia como desalienación. La toma de conciencia del hombre que no se resigna en una realidad en cuya hechura no ha participado ni participa, y de

la cual parece simple instrumento. Toma de conciencia crítica que ha de permitir la creación de una realidad que no ha de ser ya expresión de la yuxtaposición de soluciones extrañas en favor de los intereses de las que ellas son fruto.

Así lo ve el mexicano Abelardo Villegas distinguiendo entre la idea de plena liberación del individuo y sus pueblos, y la liberación como una acción crítica encaminada a esta meta. Un concepto de libertad, dice, «sería aquel que se realizaría cuando ya satisfechas las condiciones económicas y sociales, se llegara a una etapa tal en que la libertad individual y la libertad social coincidieran. Ésta sería la que el marxismo llama desenajenación, esto es, la posibilidad de desarrollar todas las potencialidades humanas reprimidas por determinadas situaciones históricas enajenantes». Pero, agrega, es posible distinguir otro «tipo de libertad en el proceso que conduce a la desenajenación», el que conduce a la lucha, cualquiera que sea ésta su expresión, para liquidar o cancelar los obstáculos que impiden la liberación como plena desenajenación. «Creemos —sigue diciendo Villegas— que el concepto *desarrollo* debe presidir cualquier explicación acerca del hombre. El hombre posee una serie de posibilidades que pueden ser desarrolladas o frustradas por los acontecimientos. Al contrario, el desarrollo sin trabas, sin estorbos, es la desenajenación, una de esas libertades a que nos referimos antes, aquella en donde la libertad individual y la libertad social coinciden. Una sociedad cuya organización garantice el desarrollo de las potencialidades humanas es una sociedad libre.» Tal es la meta, aquella de que habla Salazar Bondy; pero ella ha de ser el fruto de una acción previa, de la que lo haga posible, crítica en el campo filosófico, revolucionaria en el campo social. «Así —agrega Abelardo Villegas—, la libertad individual generalizada no puede concebirse más que como corolario de un largo proceso histórico y no como el origen del mismo, aunque sí pueda funcionar como punto de partida de una crítica del pensamiento político. Sólo la posibilidad de proyectarse hasta esta conclusión hace posible la crítica. Así como sólo una proyección hacia el futuro hace eficaces a las ideas, les otorga un carácter prác-

tico.»¹⁵ Así, una filosofía que en la América Latina se plantee el problema de la enajenación y de la yuxtaposición ideológica que la origina, es ya una filosofía en sentido estricto latinoamericano, y no sólo aquella que corone toda la filosofía occidental o se produzca en una sociedad ya desenajenada.

«No hay alienación sin mistificación y sin mistificación *aceptada*», dice el sociólogo Joseph Gabel. Esto es, no es el estado de dominación o colonización el que origina la alienación, sino la aceptación y utilización, por los propios dominados, de la lógica en que se apoya esta dominación. Se mantiene la alienación, cuando el colonizado, por una u otra razón como el de así convenir a sus intereses (los que ha logrado dentro del estrecho ámbito de la colonización), se niega a tomar conciencia crítica de la realidad y acepta sin objeción la lógica del dominador. Si, por el contrario, el colonizado niega esta aceptación —tomando conciencia crítica de la falsa conciencia en que se apoyaba— y decide participar activamente en la producción de la historia del mundo, se da inicio a la etapa de desalienación con la que podría ponerse fin a la colonización, esto es, cancelar el subdesarrollo. La colonización, sigue diciendo Joseph Gabel, realizó en todos los lugares de la tierra en que se impuso, «una yuxtaposición mecánica y despersonalizada de elementos culturales de variados orígenes». Por ello, agrega, «incumbe en adelante a los pueblos que recobraron su independencia trascender esta yuxtaposición para concluir en una totalidad histórica concreta, en la que estos elementos no sean ni escotomizados ni convertidos en ídolos, sino superados e integrados dialécticamente, en el sentido del *Aufhebung* hegeliano».¹⁶ Pero éste no es sólo un problema latinoamericano, sino problema de todos los pueblos que han sufrido y sufren la dominación colonial; y la solución no está sólo en la desaparición física de la misma, sino en la destrucción crítica de la lógica con la que racio-

15. Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, Siglo XXI, México, 1972.

16. Joseph Gabel, *Sociología de la alienación*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1973.

nalmente se justifica el colonizador y la aceptación acrítica de tal justificación por el colonizado. Destruir esta lógica y absorber las contradicciones que la yuxtaposición colonial ha originado, tiene que ser obra del pensamiento latinoamericano en Latinoamérica, como lo está siendo el pensamiento que sobre realidades parecidas hacen otros hombres, en otras regiones de nuestro planeta sometidas a formas de dependencia semejantes, expresión ya de un solo y poderoso centro de poder. Concientismo, como lo llama el líder africano N'Krumah, conciencia crítica, toma de conciencia, como lo venimos llamando nosotros, ha de ser la expresión de la filosofía sobre la que venimos interrogando. No ya una posibilidad, sino una realidad expresa ya en la misma interrogación.

LA FILOSOFÍA COMO ASIMILACIÓN DE LA HISTORIA

La filosofía de la liberación, no ya como una meta, sino como un instrumento de desajenación del hombre de esta América y para cancelar la colonización y el desarrollo, ya ha alcanzado una especial importancia y es objeto de una gran preocupación en la Argentina de nuestros días. Preocupación de una generación de pensadores, entre los cuales se encuentra Enrique D. Dussel. Algunos de ellos, como el citado, en cerrada polémica con el pasado filosófico argentino de los civilizadores del siglo XIX. Otros, como Arturo Andrés Roig (1922), por el contrario, tratando de realizar el *Aufhebung* hegeliano para no caer en nuevas yuxtaposiciones. A esta generación filosófica crítica latinoamericana en la Argentina pertenecen, entre otros, además de los citados, Mario Cassalla, Hugo Assmann, Horacio Cerutti, Juan Carlos Scanone, Osvaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Daniel E. Guillot, Rodolfo Kusch, Julio de Zan, Amelia Podetti, Ricardo Pichtar, Hugo Biaggini, Andrés Mercado y Carlos Duek. Una generación que se explica dentro de la circunstancia histórica del peronismo y sobre la cual hacía anticipos la generación de los parricidas. En otra línea, como generación intermedia enlazada por preo-

cupaciones parecidas, están Gregorio Weimberg, Norberto Rodríguez Bustamante, Víctor Massuh y Conrado Eggers Lan.

Arturo Andrés Roig se ha interrogado sobre el comienzo de la filosofía de nuestra América. Un comienzo que sitúa no en un futuro todavía utópico, ni en el presente, sino en la generación de los criticados «emancipadores mentales», especialmente en Juan Bautista Alberdi. Siguiendo a Hegel, relaciona este principio con el florecimiento de la libertad política. Cita a Hegel cuando dice: «En la historia la filosofía se presenta allí donde existen constituciones libres». De acuerdo con esta idea, «el problema del comienzo de la filosofía en los países latinoamericanos —dice Roig— se da relacionado de modo necesario con el hecho histórico de su libertad política». El hecho en sí, sin embargo, por lo que a nuestra América se refiere, no es suficiente, ya que las constituciones que surgen como expresión de esta independencia no son el producto de la reflexión que sobre la realidad liberada hagan sus liberadores, sino formas de convivencia libres tomadas de otros pueblos que son trasplantados a los nuestros. Trasplantada igualmente la ideología que sustenta la legalidad imitada. «A partir de ese momento —dice Roig— se abren las perspectivas históricas de su comienzo, pero no se produce el comienzo. Las constituciones no eran reales, sino únicamente posibilidades no desarrolladas. Aquella *fuerza* de que hablaba Hegel según la cual el hombre es capaz de *ponerse para sí y valer sencillamente para sí*, supone el *tener por valioso el conocerse por sí mismo*. El *para sí* no es únicamente fruto de la espada, es necesariamente fruto del pensamiento. La libertad que el hombre alcanza cuando accede al plano universal (al plano del “concepto” hegeliano) es ejercicio de pensamiento y esta libertad debe alcanzar su desarrollo propio si realmente se quiere que la libertad política adquiera su pleno sentido.» La libertad política como hecho, desde luego, hará posible su desarrollo. Es con Alberdi, con la generación emancipadora de la mente, que se inicia el pensamiento filosófico latinoamericano. El hecho mismo de la libertad política, es sometido a la conciencia crítica que de esta forma posibilita su

desarrollo, para dejar de ser el trasplante de un *para sí* extraño.

La reflexión de Alberdi y su generación en Latinoamérica, poniendo en entredicho los sustentos ideológicos del pasado colonial para fundar los de una libertad propia de esta América, es la reflexión con la que se inicia ese *para sí* de la conciencia sobre la que descansa la libertad del hombre. Pero éste es sólo el comienzo. Un comienzo, como todo comienzo, que no pudo superar todas las formas de enajenación dominante, con las que la generación de Alberdi tropezó y aceptó en parte, como se habían aceptado constituciones no originadas en nuestra realidad. Otros pasos tendrán que seguir dándose, hasta llegar a los que se expresan en el modo de pensar latinoamericano contemporáneo empeñado en la misma tarea liberadora. Nuestra época, dice Roig, «ha inaugurado un nuevo comienzo del filosofar americano y ahora más que antes sin duda, *el ponernos a nosotros mismos como valiosos* que exigía Hegel, se ha enriquecido en la medida en que hemos descubierto los modos de alienación bajo los cuales los primeros comienzos del pensar americano quedaron desvirtuados e inutilizados para el hombre americano mismo».

Fue la incapacidad de nuestros mayores para descubrir el carácter alienatorio del instrumental que había adoptado para establecer la libertad, la que originó las nuevas formas de alienación y subordinación de las que ya hemos hablado. Es esto lo que va a superar el pensamiento filosófico contemporáneo de esta América, al hacer conciencia crítica de las nuevas expresiones de la libertad política y de las experiencias que puede aportar el pasado filosófico latinoamericano. Filosofía como expresión plena del *Aufhebung* que ha de condicionar ya no la filosofía como instrumento de liberación, sino la liberación misma del hombre que lo utiliza. «La postulación de una filosofía americana en Alberdi —agrega Roig— significó sin duda un momento importantísimo del *comienzo* del filosofar, pero fue nada más un momento del comienzo, o simplemente un comienzo: *El ponerse para sí como valioso* incluía todo menos la alienación. De ahí —concluye— que un verdadero comienzo de la filosofía americana únicamente podrá lograrse

para nosotros según vemos ahora, no sólo poniéndonos a la exigencia de *pensar*, sino también viendo ese pensar en relación con su circunstancia histórica, y para esto habremos de romper con los márgenes de una lógica pura e introducirnos en el mundo de los filosofemas. En verdad, hasta el más sublimado concepto supone un mundo de filosofemas, de formas enmascaradas de pensamiento, de donde la necesidad de hacer historia de la filosofía, como *historia de las ideas*, o hacer una historia de la filosofía que sea plenamente consciente de la amplitud de su campo de trabajo. Sólo así alcanzaremos nuestro modo de *ponernos conscientemente como valiosos para nosotros mismos.*»¹⁷ Un nuevo esfuerzo que haga conscientes las trampas enajenantes, a través de su historia en el pasado y como crítica en el presente, para que este pensamiento filosófico nuestro sea, en la mayor plenitud, filosofía de liberación y no ya una nueva forma de dominación externa e interna.

Asimilación del pasado filosófico europeo, como propone Dussel en la tarea crítica en que se ha empeñado; pero también, y en forma simultánea, asimilación del pasado filosófico latinoamericano como propone Roig. Dos expresiones de nuestro ser, ese ser construido con yuxtaposiciones que deben ser canceladas. El pasado filosófico europeo, de cuya inautenticidad hablan ya los propios europeos por haber hablado del hombre y su libertad para imponer, en su nombre, formas violentas de dominación.¹⁸ Pero también el pasado filosófico latinoamericano que nos muestre cómo es que *aceptamos*, libremente y en nombre de la libertad y el hombre que la anhelaba, nuevas formas de dominación. El hacer conciencia crítica de este pasado nuestro en su doble expresión nos permitirá entrar, ya no sólo en la filosofía y la cultura de la que es expresión, sino en la tarea, que ha de ser común a todos los hombres, por crear una sociedad desenajenada, libre, en otro plano que

17. Arturo Andrés Roig, «Acerca del comienzo de la filosofía americana», en *Revista de la Universidad de México* (abril 1971).

18. Cf. «La filosofía occidental tropieza con el hombre», en mi libro *La filosofía americana como filosofía sin más*.

no sea ya el de nueva dependencia, sino en el de solidaridad.

El peruano Francisco Miró Quesada muestra por su parte cómo la tarea futura a realizar para la liberación del hombre, no es tarea de este o aquel hombre, de este o aquel grupo social, de este o aquel pueblo, sino de todos los hombres, grupos sociales y pueblos. Tarea de Europa y tarea de nuestra América, cada una a partir de su propia realidad, de su propia experiencia que, siendo de hombres, será en este mismo sentido experiencia que puede ser válida para otros hombres. «[...] Pero el descubrimiento de la inautenticidad de Europa —dice Miró Quesada— no significa de ninguna manera la ruptura con el Occidente.» Europa aportó el reconocimiento del hombre, aunque no lo haya sabido reconocer en otros hombres. Esta aportación ha de universalizarse. «Porque descubrir que el sentido último de las cosas reside en el hombre, comprender que todas las creaciones culturales son adjetivas, que lo único esencial es el hombre que las crea, tomar conciencia de que la importancia de las artes, de las letras, del pensamiento filosófico, reside en su contribución al proceso de liberación humana que es la meta de la historia, es sinónimo, *estrictamente sinónimo*, con ser occidental.»

Descubriendo la inautenticidad de Occidente, los latinoamericanos se descubrieron, a sí mismos, como hombres. Por ello los latinoamericanos y otros hombres a quienes se regateó la calidad humana pueden ahora realizar, con mayor altura, lo que la cultura occidental mantuvo en las fronteras de sus limitados intereses. «América Latina, después de haber estado sojuzgada culturalmente por Europa, pero separada de ella en sus realidades y en sus posibilidades, se encuentra en el mismo camino.» Esta América, «[...] al descubrir el sentido de su autenticidad en la afirmación del hombre, al liberarse de los modelos, de los sistemas y de las vigencias impuestas por los occidentales, logra penetrar en el corazón mismo de la cultura europea. El plantear la lucha por la liberación de los hombres como la fuente de su sentido y la meta de su historia, empalma con Occidente, entra junto con él en la

órbita de un destino común. Cada cual en su circunstancia: Occidente tendido hacia un proceso de descolonización, de reparación material y humana hacia los pueblos que, negando su propio destino, sojuzgó; América Latina luchando contra el subdesarrollo, contra las arcaicas estructuras sociales y económicas de origen colonial, reivindicando a las grandes mayorías que desde siglos sufren desprecio y abandono. Cada cual en caminos convergentes hacia la nueva historia, hacia la historia que habrá de comenzar cuando haya terminado el proceso de reconocimiento humano que constituye la reconciliación definitiva entre Occidente y América Latina».¹⁹

LA FILOSOFÍA COMO CONCIENCIA CRÍTICA

Desde las Antillas, otro pensador de esta nuestra América, Frantz Fanon, una vez que ha aceptado la circunstancia de la colonización para superarla, pide, ya no sólo a Latinoamérica, sino a los pueblos del Tercer Mundo, se empeñen en el logro de un pensamiento, una cultura y un tipo de hombre que el Occidente fue incapaz de realizar, pese a habérselo propuesto como un extraordinario programa. El mundo occidental que subordinó sus ideales a los limitados intereses de sus hacedores. Pero lo que no ha podido hacer el Occidente, bien puede lograrlo el Tercer Mundo que sabe del hombre en carne viva, de la carne de sus propios hombres. «Todos los elementos de una solución de los grandes problemas de la humanidad han existido, en distintos momentos, en el pensamiento de Europa. Pero los actos de los hombres europeos no han respondido a la misión que les correspondía [...] en llevar [...] el problema del hombre a un nivel incomparablemente superior. Dejemos a esa Europa que no deja de hablar del hombre —dice Fanon— al mismo tiempo que lo asesina donde quiera que lo encuentra. ¿Cómo no comprender que tene-

19. Francisco Miró Quesada, «Realidad y posibilidad de la cultura latinoamericana», en *Revista de la Universidad de México* (febrero-marzo 1972).

mos algo mejor que hacer que seguir a Europa? ¿No tenemos otra cosa que hacer que seguir a Europa? Occidente ha querido ser una aventura del espíritu. Y en nombre del espíritu, del espíritu europeo por supuesto, Europa ha justificado sus crímenes y ha legitimado la esclavitud en la que mantiene a las cuatro quintas partes de la humanidad.»

No niega Fanon la grandeza de la cultura occidental, la reconoce, pero sin rencor señala simplemente su insuficiencia. «Europa ha hecho lo que tenía que hacer y, en suma, lo ha hecho bien; dejémonos de acusarla, pero digámoslo firmemente que no debe seguir haciendo tanto ruido. Ya no tenemos que temerla, dejemos, pues, de envidiarla. El Tercer Mundo está ahora frente a Europa como una masa colosal cuyo proyecto debe ser tratar de resolver los problemas a los cuales esa Europa no ha sabido aportar soluciones.» No se trata, una vez más, de alcanzar a Europa, de ser como ella ni como su *alter ego* los Estados Unidos. No se trata de repetir el error de nuestros mayores en América, que también pueden presentarse en otros lugares de este Tercer Mundo. No se trata de ser como ningún otro modelo extraño asesinando lo que el hombre de este mundo tiene de propio. «[...] No hay que hablar de rendimientos, de intensificación, de ritmo —dice Fanon—. No, no se trata de volver a la Naturaleza. Se trata concretamente de no llevar a los hombres por direcciones que los mutilen, de no imponer al cerebro ritmos que rápidamente lo menoscaban y le perturban. Con el pretexto de alcanzar a Europa no hay que forzar al hombre, que arrancarlo de sí mismo, de su intimidad, no hay que quebrarlo, no hay que matarlo. No, no queremos alcanzar a nadie. Pero queremos marchar constantemente, de noche y de día, en compañía del hombre, de todos los hombres.»

No se trata de alcanzar así a nadie, pero tampoco de negar a nadie como antes lo hizo Occidente en nombre de sus más altos ideales. Fanon no quiere ya saber de agravios pasados. Ésos son ya historia que, para que no viva, ha de ser asimilada. Odiar a alguien es mantener una forma de dependencia. Fanon no quiere cargar con la esclavitud de sus abuelos, esta esclavitud deberá ser recordada pero sólo para que no vuelva a ser ejercida. Los pueblos

del Tercer Mundo deben trascender al Occidente rompiendo todas las formas de dependencia, de enajenación, incluyendo en ellas el odio con el que Europa supo llenar al mundo. «Se trata, para el Tercer Mundo —dice—, de reiniciar una historia del hombre que tome en cuenta al mismo tiempo las tesis, algunas veces prodigiosas, sostenidas por Europa, pero también los crímenes de Europa», la esclavitud, odios raciales, desintegración de la unidad del hombre, tensiones sangrientas, alimentadas por los intereses de clases, explotaciones y el «genocidio no sangriento que representa la exclusión de mil quinientos millones de hombres».²⁰ Por Europa, por el mundo entero, por todos los hombres, dice Fanon, este Tercer Mundo debe tratar de crear un hombre nuevo, una nueva forma de pensar, una filosofía que sea instrumento de solidaridad y libertad y no de dependencia y dominación.

Una expresión del pensamiento filosófico europeo, el marxismo, que ha venido tomando conciencia crítica de la grandeza y la miseria del sistema en que este pensamiento se ha originado, dice por voz de su creador, el filósofo Carlos Marx, algo que resumiría la historia del pensamiento latinoamericano: «Nuestra divisa será la reforma de la conciencia; no por dogmas, sino por el análisis de la conciencia mística, oscura para sí misma, tal como se manifiesta en la religión o en la política. Se verá entonces que, desde hace mucho tiempo, el mundo posee el sueño de una cosa de la cual le falta la conciencia para poseerla de verdad. Se verá que no se trata de establecer una gran separación entre el pasado y el porvenir, sino de cumplir las ideas del pasado. Se verá, por último, que la humanidad no comienza una nueva tarea, sino que realiza su antiguo trabajo con conocimiento de causa».²¹

20. Frantz Fanon, *op. cit.*

21. Carlos Marx, «Carta a Arnold Ruge, Kreuznach», septiembre de 1843, reunida en *Los Anales franco-alemanes*, París, 1844. Publicados en español por Martínez Roca, Barcelona, 1970.

ÍNDICE

Prólogo a la tercera edición	7
Prefacio	11

INTRODUCCIÓN

I. Dialéctica del pensamiento latinoamericano	17
II. La esencia del pensamiento latinoamericano	42
III. Hispanoamérica y su conciencia histórica	51
IV. El romanticismo en Hispanoamérica	65
V. El positivismo en Hispanoamérica	77

PRIMERA PARTE

I. Emancipación política y emancipación mental	91
II. Medioevo y modernidad en la cultura americana	100
III. La herencia española en Hispanoamérica	110
IV. Urgencia de la emancipación política	121
V. La nueva generación y su programa	129
VI. Norteamérica como modelo	139
VII. En torno a una solución hispanoamericana	151
VIII. Aprendizaje en cabeza ajena	173
IX. Hacia la filosofía de un nuevo orden	191
X. La experiencia brasilera	203

SEGUNDA PARTE

I. El positivismo como filosofía liberal	223
II. Ortodoxos y heterodoxos	235

III.	En torno a una ciencia política	260
IV.	Decepción y demolición	275
V.	Positivismo y nacionalidad	285
VI.	Positivismo y regeneración social	298
VII.	El positivismo como educación para la libertad	309
VIII.	El positivismo y la burguesía argentina	320
IX.	Positivismo y socialismo	328
X.	El positivismo y la nueva moral hispanoamericana	343
XI.	El positivismo y la emancipación política cubana	365
XII.	Spencer contra Hegel	375
XIII.	La raza latina y el positivismo	384

TERCERA PARTE

I.	La libertad creadora	409
II.	De lo concreto a lo universal	431
III.	Latinoamérica en busca de su identidad	451
IV.	Sobre la cultura latinoamericana	481
V.	La filosofía como dominación y como liberación	513



Impreso en el mes
de mayo de 1976
en los talleres de
Litoarte, S. de R.L.
Ferrocarril de Cuernavaca 683,
México 17, D.F.
Edición de 7 000 ejemplares
y sobrantes para reposición

COLECCION

DEMOS

El presente libro del profesor mexicano Leopoldo Zea puede considerarse, sin duda, como la más completa exposición de la historia del pensamiento latinoamericano. En esta tercera edición, muy ampliada con respecto a las anteriores, Leopoldo Zea presenta lo que él denomina las tres etapas del pensamiento latinoamericano. La primera es la de los románticos, los negadores del pasado histórico como expresión de la dominación hispánica, los «emancipadores mentales», dispuestos a arrancarse el pasado. La segunda etapa, la de los constructores del nuevo orden, se inspira en el positivismo y busca hacer de sus pueblos «copias de formas de un orden extraño a nuestra realidad». La tercera etapa, que abarca de José Martí a Frantz Fanon, es la de la «filosofía de la liberación», la de los hombres que contribuyeron a forjar, frente al imperialismo norteamericano, una conciencia colectiva nacionalista y antiimperialista.

editorial

ariel