

Del pensamiento neocolonial a la filosofía de la liberación latinoamericana

Cuadernos CANELA, 28, pp. 49-63

Recibido: 20-IX-2016

Aceptado: 22-XI-2016

Publicado, versión impresa: 27-V-2017

ISSN 1344-9109

Publicado, versión electrónica: 27-V-2017

ISSN 2189-9568

© El autor 2017

canela.org.es

Damián Pachón Soto

Universidad Santo Tomás, Bogotá, Colombia

Resumen

El texto traza un mapa para la comprensión del desarrollo intelectual de América Latina, partiendo del siglo XIX hasta la llamada filosofía de la liberación latinoamericana que se gestó en los años 60 y que aún cuenta con notables desarrollos. Se pone de presente el camino que ha seguido el pensamiento latinoamericano en busca de su autenticidad y su originalidad, a la vez que resalta sus principales discusiones y aportes.

Palabras clave

Filosofía, Latinoamérica, colonialismo, liberación, pensamiento

Introducción

La independencia de América del Sur se completa en 1824 con la batalla de Ayacucho en el Perú, sin embargo, el proceso completo culmina en 1898 cuando España debe reconocer la independencia de Cuba, debido a la presión y la invasión de los Estados Unidos. Pues bien, a partir de 1824 la principal preocupación de los pueblos latinoamericanos fue buscar el reconocimiento de su independencia política ante las naciones europeas y los EE. UU. El gran reto entonces era cómo mantener la independencia política, cómo organizar el Estado, eligiendo entre centralismo y federalismo; era elegir las mejores formas administrativas para el gobierno de la sociedad. Los retos buscaban superar el régimen colonial y encaminar estas sociedades hacia el progreso, por medio del logro de una verdadera unidad nacional y la introducción de una educación moderna, secular, que respondiera a las necesidades de las recién independizadas repúblicas.

No obstante, la independencia que se había obtenido de España es sustituida por una dependencia autoimpuesta frente a países europeos y Norteamérica, de tal manera que otras potencias pasaron a llenar el vacío de poder dejado por España. Esto es lo que se ha llamado neocolonialismo. A partir de entonces, estas naciones proveyeron filosofías políticas y recetas económicas para organizar las repúblicas latinoamericanas en formación, a la vez que fomentaron el colonialismo intelectual, mental y teórico. Asimismo, América Latina entró a la órbita del mercado mundial como proveedora de materias primas, incrementando así su dependencia política y económica de las potencias extranjeras.

En este orden de ideas, el objetivo de este artículo es explicitar dos cuestiones: la primera, trazar algunos hilos interpretativos que permitan comprender en rasgos generales la evolución intelectual de América Latina desde su independencia hasta los años 40 del siglo XX; y la segunda, mostrar el nacimiento y los postulados de la filosofía de la liberación, el pensamiento latinoamericano más significativo de los últimos 50 años, poniendo de presente sus aportes y su vigencia para el mundo de hoy.

Este recorrido permitirá comprender también algunos aspectos políticos y económicos de las relaciones entre América Latina, Europa y los Estados Unidos, relaciones que evidencian tensiones permanentes y un proceso de una América Latina en un largo camino hacia sí misma.

1. Marco teórico

El desarrollo de la temática propuesta será abordada desde la tradicional disciplina de la Historia de las Ideas, teorizada en los años 30 del siglo pasado en México por José Gaos y Leopoldo Zea, por influencia de Ortega y Gasset, y difundida posteriormente por el resto del continente. Asimismo, la historia del pensamiento no puede prescindir de la historia social ni de la historia cultural, pues las ideas navegan en sociedades concretas, con formaciones económico-sociales, grupos de referencia e intereses específicos (Pachón, 2015).

2. El neocolonialismo intelectual en América Latina

2.1 De la independencia a los nacionalismos del siglo XX

Una de las primeras corrientes del pensamiento europeo que se presentó en las repúblicas independizadas por Bolívar como candidata a sustituir el viejo orden colonial fue el utilitarismo del filósofo inglés Jeremy Bentham. En la Constitución de 1821 de Cúcuta, Colombia, se había expuesto la necesidad de promover por leyes la educación pública y el progreso de las ciencias, las artes y los establecimientos útiles. De esta manera, el pensamiento de Bentham se presentaba como un buen instrumento para realizar el mandato constitucional.

Debemos recordar que Bentham publicó en 1802 su libro *Tratado de la legislación civil y penal*, que fue traducido en España en 1822 por el catedrático Ramón Salas, de la Universidad de Salamanca. Ese texto llegó a La Gran Colombia (Venezuela, Panamá, Perú, Ecuador) en 1824. En 1825, el general Francisco de Paula Santander —que dormía con el libro de Bentham debajo de la almohada— decretó la enseñanza obligatoria del pensamiento de Bentham, siempre y cuando no contrariara la religión católica.

Dicho pensamiento, resultaba atractivo para las nuevas repúblicas, básicamente por las siguientes razones: a) la necesidad de introducir el liberalismo en las excolonias; b) la urgencia de superar la escolástica colonial, tan dada a las disputas y a la poca investigación de la naturaleza; c) el imperativo de introducir un orden jurídico más racional, más ordenado, dejando atrás las alambicadas leyes de Indias (que llegaron a sumar más de 1600 leyes) y finalmente; d) un principio normativo

muy importante: la mayor felicidad para el mayor número. Este principio implicaba que los gobiernos propendieran por un bienestar social para la mayoría, buscando aumentar el placer y evitar y reducir el dolor (Marquínez, 2001, pp. 199-200).

De hecho, Bentham le envió una carta a Bolívar manifestando el deseo de que su obra fuera aplicada en las nacientes repúblicas, motivo por el cual, la asunción de su libro fue bien vista, no solo porque Inglaterra había estado comprometida con la independencia de estas tierras, sino porque, en general, Bentham ofrecía un modelo de gobierno más racional y eficiente. Su teoría se aplicó en Colombia durante varios de los gobiernos liberales posteriores.

Otras de las corrientes europeas más importantes que ingresó al continente a mediados del siglo XIX fue el positivismo del filósofo francés Augusto Comte y el del filósofo inglés Herbert Spencer. Esta corriente fue asumida justo en el momento en que se empezaba a formar una burguesía terrateniente dedicada a los negocios y al comercio. A mediados del siglo XIX se ingresa en lo que el historiador inglés Eric Hobsbawm llamó *la era del capital*, que gracias a los ferrocarriles, la máquina de vapor y el telégrafo, produjo una correlativa unificación del mundo, lo que implicó una mayor expansión de Europa en el continente americano. Así que los liberales asumieron el positivismo como su filosofía de punta. El pensamiento antimetafísico de Comte, su teoría de los tres estados donde la industria y la paz se logran en el estado positivo, su clasificación de las ciencias, su énfasis en la observación y la experimentación; y su teoría del orden y el progreso social, fueron tomados como credos y se aplicaron en México (Gabino Barreda), Puerto Rico (Eugenio María de Hostos), Colombia (Rafael Núñez), Argentina (Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento), Chile (los hermanos Lagarrigue y José Victorino Lastarria) y Brasil (Miguel Lemos). De hecho, la bandera de Brasil tiene el lema comtiano «Orden y progreso» y el escudo de Colombia dice: «Libertad y orden».

El positivismo fue la herramienta del liberalismo económico que pregonaba libertad de comercio, iniciativa privada, libre empresa, eliminación de aranceles e impuestos para comerciar con Europa. Fue visto como una doctrina que servía para luchar contra las estructuras coloniales y semif feudales de América, tal como fue asumido en el Perú por Margarita Práxedes Muñoz, una de las primeras mujeres que accedió a la educación pública en ese país, quien veía en la doctrina de Augusto Comte la superación del arraigado latifundismo y del clasismo jerárquico y excluyente heredados del Virreinato del Perú. En su novela *La evolución de Paulina* de 1893 –que tenía como fin llevar el positivismo al público peruano– afirmaba que Comte era el «más vasto y profundo genio de nuestro siglo» (Práxedes, 2014, p. 24).

Hay que resaltar dos aspectos más del positivismo en América Latina: la educación y el racismo. En el primer caso, se promovió una educación laica, que hacía énfasis en la formación científica. De hecho, el pensador cubano Enrique José Varona decía: «A Cuba le bastan dos o tres literatos; [pero] no puede pasarse sin algunos centenares de ingenieros» (Massuh, 1993, III, p. 215). Varona ponía de presente la necesidad de la educación positivista para el progreso material. Asimismo, tal como en Augusto Comte, la sociedad debía estar basada en una concepción orgánica, unida por lazos de solidaridad y cooperación, en un estado armónico que evitara el conflicto y

evitara las revoluciones. Por eso, el positivismo también «educó al americano para la sociedad» (1993, III, p. 216), para la vida política.

En cuanto al racismo, las doctrinas positivistas, al buscar las leyes de la sociedad, tal como mandaba Comte con su física social, llegó a la conclusión de que gran parte del atraso de América Latina se debía al conflicto de las razas. Esta idea es clara en los argentinos Domingo Faustino Sarmiento y Juan Bautista Alberdi. Para Alberdi, gobernar es poblar, lo que quiere decir que se debía promover la inmigración de la raza blanca europea, pues ella trae la ciencia, la industria, los medios mecánicos, en definitiva, la civilización. Decía Alberdi:

En América todo lo que no es europeo es bárbaro: no hay más división que ésta: 1º. El indígena, es decir, el salvaje; 2º. El europeo, es decir, nosotros los que hemos nacidos en América y hablamos español, los que creemos en Jesucristo y no en Pillán (dios de los indígenas) (citado por Salazar, 2001, p. 163).

En la práctica estas ideas racistas trajeron como consecuencia el exterminio de los aborígenes o políticas de asimilación del indígena a la vida civil, a la civilización, como en Colombia durante el gobierno de Miguel Antonio Caro. Puede decirse que el positivismo, si bien ayudó a fortalecer el Estado nacional en América Latina, como en los casos de México, Colombia y Argentina (Romero, 2008, p. 89 ss.), tuvo su lado oscuro: el genocidio y el empeoramiento de la situación del indígena en muchos países de la región.

Debemos señalar que no todo en el siglo XIX fue utilitarismo, liberalismo y positivismo en oposición a la herencia española. Hay que tener en cuenta que estas corrientes se oponían a la injerencia de la Iglesia en los asuntos civiles, económicos y políticos, pero en la mayoría de los casos no se renegaba del cristianismo. Por eso, en la segunda mitad del siglo XIX toma fuerza el hispanismo, inspirado por el pensamiento tradicionalista francés de Joseph de Maistre y Lois de Bonald y del conservadurismo del pensador español Donoso Cortés, enemigo furibundo de las revoluciones, el liberalismo, el socialismo y el anarquismo. El hispanismo fue impulsado desde el Vaticano y se opuso en Latinoamérica a los gobiernos liberales y a los esfuerzos por construir una sociedad secular. Este movimiento tuvo gran fuerza en países como Ecuador, con García Moreno y en Colombia, con Miguel Antonio Caro, cuya ideología conservadora durante el período conocido como la Regeneración gobernó entre 1886 y 1930. El hispanismo tradicionalista abogaba por rescatar los valores del catolicismo, hacía énfasis en la religión como garante del orden social, fundamentaba el poder y la autoridad en la divinidad, se oponía al evolucionismo de Darwin y resaltaba el legado civilizatorio de España en América, entre ellos, la religión y la lengua castellana. Al respecto decía Miguel Antonio Caro: «Seamos fieles a la idea española de la vida y a sus ideales de honor, magnanimidad, honra, religiosidad y heroísmo. La tradición española se ha hecho con valores excelsos, y, además, es la nuestra» (citado por Jaramillo, 2006, p. 36).

Por otro lado, ya a finales del siglo XIX y a comienzos del siglo XX, aparece una crítica fuerte al positivismo: se lo acusa de promover una visión mecánica, materialista y simplista del hombre. El positivismo, dicen sus críticos, concibe al

ser humano solo como razón y como *homo faber*, descuidando su parte emotiva –su sensibilidad, sus sentimientos y su imaginación–, dejando de lado el concepto de interioridad y subvalorando la armonía psíquica, la espiritualidad profunda y la belleza. El positivismo fue acusado de cientificismo y de concebir al hombre como un piñón más dentro de los engranajes mecánicos de la civilización técnica e industrial. Esta crítica fue realizada con vehemencia por el mexicano Antonio Caso, y por el uruguayo José Enrique Rodó en su famoso libro *Ariel*, publicado en 1900.

Pero no solo se criticó la concepción unilateral del ser humano que promovía el positivismo, también se denunciaron sus efectos sociales, pues en la práctica fueron los sectores latifundistas vinculados al comercio exterior los que se beneficiaron, así como los sectores vinculados a la industria. Por su parte, como lo mostró José Carlos Mariátegui para el caso del Perú, las clases pobres que lograron ascenso social con la industria y el comercio adoptaron ideales clasistas (Mariátegui, 1995, p. 22). Los efectos más nocivos del positivismo en México se evidenciaron en el mandato de Porfirio Díaz, quien gobernó entre 1876 y 1911. En este periodo:

Estimula el comercio, construye ferrocarriles, limpia de deudas la hacienda pública y crea las primeras industrias modernas, pero abre las puertas al capitalismo angloamericano [...] Cree en el progreso, en la ciencia, en los milagros de la industria y del libre comercio [...] La otra cara de la medalla es muy distinta. [...] En sus haciendas los campesinos viven una vida de siervos, no muy distinta a la del periodo de la vida colonial (Paz, 1985, p. 117).

La dictadura de Porfirio Díaz o el porfiriato, como también se le conoce, enriqueció a los latifundistas y profundizó la desconexión con el pasado que había iniciado en América Latina el liberalismo. Por eso, la consecuencia inmediata del positivismo en México y su uso por parte de la dictadura va a ser la Revolución mexicana de 1910 que busca cancelar los efectos nocivos en lo económico, lo político y lo cultural. Alimentada por el llamado Ateneo de la Juventud, fundado en 1909 por Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, Antonio Caso y José Vasconcelos, la revolución significaba un cambio en los modelos culturales, educativos, pero ante todo, una necesaria demanda de justicia con el campesinado y con la masa indígenas históricamente vilipendiada y excluida en México; fue una expresión del ser mexicano y una vuelta a las raíces (Paz, 1985, pp. 124-132).

La Revolución mexicana debe ligarse con el surgimiento del indigenismo en el Perú. En este país, el indigenismo se inicia con la escritora Clorinda Matto, y con las denuncias de Manuel González Prada. En su escrito *Nuestros indios* de 1908 González Prada muestra que el racismo y la superioridad de la raza blanca justifican la dominación y la explotación de los dos o tres millones de indios en el Perú. En este sentido, la República sigue las tradiciones del Virreinato prolongando la humillación, el desprecio y la explotación del indígena por parte de los hacendados y los políticos señoritos de Lima. Dice sobre el indio: «Le conservamos en la ignorancia y la servidumbre, le envilecemos en el cuartel, le embrutecemos con el alcohol, le lanzamos a destrozarse en las guerras civiles y de tiempo en tiempo organizamos cacerías y matanzas» (González Prada, 1995, I, p. 434).

Por eso, la cuestión del indio es ante todo económica y social. El problema no se debe a su supuesta barbarie, pues son más bárbaros los republicanos que los asesinan, abusan y desprecian. De ahí que la condición indígena solo puede mejorar por el esfuerzo propio de los indios, con la rebeldía, con su orgullo, para liberarse de sus opresores, pues «Todo blanco es, más o menos, un Pizarro» (González, I, p. 435), es decir, un conquistador, un explotador. Es así como se sientan las bases del indigenismo que retomarán después Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre. De hecho, Haya de la Torre propondrá que el continente, en honor a la justicia del indio y del mestizo, se llame *Indoamérica* en lugar de Hispanoamérica, América Latina o Iberoamérica (1995, II, pp. 482-489). Este indigenismo se dio también con fuerza en Bolivia y en México y se plasmó en la pintura muralista y en la literatura.

Resumiendo, a comienzos del siglo XX tenemos en América Latina la crítica del positivismo, el auge del indigenismo y la gran influencia de la Revolución mexicana. Estos movimientos dieron origen a un nacionalismo crítico del liberalismo, que buscó movilizar las masas, que hizo propio las demandas indígenas; buscaron fortalecer la soberanía nacional ante el imperialismo y las intervenciones extranjeras. Este nacionalismo de las primeras décadas se oponía a la intervención de los Estados Unidos en el continente. Hay que recordar que EE. UU. se había anexionado Tejas y California en su conflicto con México en 1847, y que había intervenido en Cuba y Puerto Rico en 1898, y en Panamá en 1903. Por eso, el nacionalismo latinoamericano de comienzos del siglo XX se opuso a lo que en la época se llamaba *panamericanismo*. ¿Qué era el *panamericanismo*? Veamos.

El panamericanismo había surgido entre 1889 y 1890, en la Conferencia Internacional Americana. Esta ideología obedecía a los intereses de Estados Unidos en la región y de las «perentorias necesidades comerciales», y del deseo de conquistar «mercados exteriores seguros para los excedentes de su joven industria en expansión [...] Una política de expansión, en última instancia territorial, a través de cambiantes formas de conquista, anexión y absorción» (Ardao, 2006, p. 159). El panamericanismo de EE. UU. quería hacer realidad la llamada Doctrina Monroe de «América para los americanos» y la idea surgida en 1846 del «Destino manifiesto» de los Estados Unidos, ideología que legitimaba el expansionismo norteamericano.

Es esta ideología la que el nacionalismo latinoamericano combate y para ello, la mejor estrategia fue volver a lo propio, a la búsqueda de la identidad, de las raíces, a la protección de los recursos nacionales frente al imperialismo, a las nacionalizaciones de los servicios públicos y al impulso de la cultura, del arte y de la filosofía de la región. Es la época cuando se intenta responder a la pregunta ¿qué es el ser nacional? El historiador argentino José Luis Romero lo muestra claramente:

En las respuestas que se dieron a esa pregunta en diversos países se advirtió una fuerte tendencia a imaginar una esencia nacional profunda y genuina, 'la peruanidad', la 'argentinidad', etc., [...] Constituían esa esencia lo hispánico y lo católico, pero también lo indígena y lo telúrico (2001, p. 262).

La tarea de la filosofía latinoamericana desde los años 20 fue tratar de responder esa pregunta. Esto es claro en obras como: *La raza cósmica* e *Indología* de José

Vasconcelos, *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos; *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Mariátegui; *Los negroides* del colombiano Fernando González, y *América, tierra firme* de Germán Arciniegas, por solo mencionar algunos.

Es en este clima como resurge con fuerza el problema de la filosofía latinoamericana, especialmente en México, con el español José Gaos y su discípulo Leopoldo Zea. Ellos, siguiendo el historicismo de Ortega y Gasset, le apostaron a la necesidad de estudiar las propias realidades, la circunstancia americana, para salvarla. De ahí surge el problema de la identidad latinoamericana como problema filosófico. Este impulso dado a la filosofía latinoamericana no hubiera sido posible sin el apoyo del gobierno nacionalista del presidente mexicano Lázaro Cárdenas, la inmigración de intelectuales, profesores y traductores españoles que llegaron a México en los años treinta y fueron recibidos en la Casa de España, hoy Colegio de México; sin el proyecto editorial del Fondo de Cultura Económica de México de Daniel Cossío Villegas y sin los proyectos que promovió José Gaos en una generación de intelectuales interesados en el pensamiento filosófico de la región.

Este proyecto filosófico se justificaba con mayor fuerza si se tiene en cuenta el inicio de la Segunda Guerra Mundial, y la crisis espiritual y cultural de Europa que se hizo patente. Esa crisis llamaba a la filosofía latinoamericana a tomar su propio rumbo. Al respecto dijo Leopoldo Zea:

América vivía cómodamente a la sombra de la cultura europea. Sin embargo, esta cultura se estremece en nuestros días, parece haber desaparecido en el continente europeo [...] Quien tan confiado había vivido a la sombra de un árbol que no había plantado se encuentra en la intemperie cuando el plantador lo corta y echa al fuego por inútil. Ahora tiene que plantar su propio árbol cultural (1983, p. 189).

Los frutos de esa filosofía se cosecharían a partir de los años sesenta, época en la cual florecerán también las ciencias sociales críticas.

2.2. La filosofía de la liberación y el pensamiento actual en América Latina

2.2.1. La filosofía de la liberación y su contexto

La realidad latinoamericana de los años 60 se caracteriza por convulsiones políticas y cambios sustanciales en lo económico, social y cultural. Es la época de la crisis de la llamada Edad de Oro del Capitalismo que se había iniciado después de la Segunda Guerra Mundial, así como la crisis en el continente del modelo desarrollista. Así mismo, es la efervescencia de la Revolución cubana de 1959 y su impacto en la región, entre otras cosas, en las nacientes guerrillas en Argentina y en Colombia, hecho que se enmarca ya dentro de la llamada Guerra Fría y la paranoia anticomunista de los norteamericanos. Por su parte Argentina vive una dictadura y un agitado movimiento político. También se vive el impacto de la Revolución cultural y del Mayo francés del 68 con su influencia sobre los modos de vida de la juventud.

Es la época del surgimiento en Latinoamérica de la Teoría de la dependencia de Enrique Cardozo y Enzo Faletto, que mostró que el subdesarrollo se debía a las relaciones económicas desiguales entre el centro y la periferia. La causa de esa desigualdad era histórica y estructural y se enraizaba en el neocolonialismo y la manera dependiente en que Latinoamérica se había insertado al mercado mundial desde el siglo XIX. En síntesis, existía un desarrollo desigual del capitalismo reproducido en parte por las burguesías nacionales dependientes que funcionaban como enclaves de las burguesías y los poderes económicos transnacionales.

Por otro lado, en 1968 surge la Teología de la liberación en Medellín, Colombia, que tuvo como a uno de sus precursores al sociólogo y cura guerrillero Camilo Torres Restrepo. Esa teología reconoció la dependencia y el subdesarrollo económico de América Latina, de tal manera que apostó por la liberación de los pobres y los oprimidos; privilegió la praxis evangélica sobre la dogmática misma, siendo una teología situada históricamente, que se alimentaba de las ciencias sociales para el diagnóstico de la realidad latinoamericana.

Además de la Teoría de la dependencia y la Teología de la liberación, surgió la Sociología de la liberación de Orlando Fals Borda. Esta sociología criticó el dualismo positivista sujeto/objeto, puso de manifiesto las relaciones entre geopolítica, poder y saber, y denunció el uso inadecuado de metodologías sociológicas extranjeras para el análisis de las formaciones sociales y económicas latinoamericanas.

Es en este contexto donde surgió, según Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, la filosofía de la liberación (en adelante, FL) en el II Congreso Nacional de Filosofía celebrado en Argentina en 1971. Esta corriente filosófica –la más importante que se ha producido en América Latina hasta hoy– estuvo conformada por distintos intelectuales y no fue un proyecto monolítico, orgánico y unitario de pensamiento, pero sí compartió unos acuerdos básicos sobre la función social, política y liberadora de la filosofía (Arpini, 2010, p. 127). Además de Scannone y Dussel, formaron parte de este movimiento, en diferentes épocas, Alberto Parisí, Aníbal Fornari, Leopoldo Zea, Abelardo Villegas, Horacio Cerutti, Arturo Andrés Roig, Miró Quesada, Carlos Cullen, Rodolfo Kusch y Osvaldo Ardiles, entre otros. La nueva corriente filosófica fue lanzada a nivel continental en México en 1975. De allí surgió su manifiesto más conocido, la *Declaración de Morelia*. En este orden de ideas, vamos a caracterizar a continuación la FL:

a) La FL parte de la necesidad de superar la dominación, entendida esta como:

Una relación entre dos instancias, que pueden ser personas, o clases, o países, relación tal que A domina a B, tiene el poder de decisión de lo que es fundamental respecto de B. [Por su parte] B, que es dominado, sufre como resultado [...] una falta de posibilidades de desarrollo, una limitación, es decir, todo lo que puede ser considerado como defectivo (Salazar, 1995, p. 152).

Esta dominación explica la dependencia económica, tecnológica, política y cultural de Latinoamérica, problemas que llevan a pensar en las posibilidades de su cancelación y que en la época enfrentaron al peruano Augusto Salazar Bondy y al mexicano Leopoldo Zea, debate que antecedió el nacimiento de la FL (Zea, 1969).

- b) Debido a esa dominación, la filosofía en América Latina es una filosofía dependiente, imitativa, inauténtica, que reproduce la dependencia, «una novela plagiada», una mera copia de la filosofía hegemónica europea (Salazar, 1995). De tal manera que la superación de la dominación debe partir de la toma de conciencia de esa dominación. Solo así es posible postular positivamente la posibilidad de una filosofía de la liberación.
- c) La FL se plantea entonces, como una filosofía original, nueva, desde América Latina, que parte de la realidad, de la circunstancia propia de los países latinoamericanos. Dice Scannone: «Nos proponíamos filosofar a partir de nuestra situación real, en diálogo interdisciplinar, y desde una perspectiva histórico-socio-cultural latinoamericana» (2014, p. 147). Es decir, un pensar situado con una misión «crítico liberadora» (Dussel, 1994, p. 320). La filosofía nace de la praxis misma de liberación. Por eso, es necesario superar la filosofía académica, profesoral, especialista, que se desentiende de los problemas reales y permanece solo en su torre de marfil. La FL recoge, pues, el viejo llamado de la filosofía latinoamericana de atender a las necesidades y a las problemáticas propias de la región, tal como lo había planteado Juan Bautista Alberdi en el siglo XIX.
- d) En 1971 Enrique Dussel publicó el primer texto que aludía de forma central al nuevo movimiento: *Metafísica del sujeto y liberación*. En él sostuvo que el ego europeo cartesiano había fundado una metafísica de la subjetividad como dominio, como voluntad de poder que en la práctica histórica significó el dominio de Europa sobre la periferia. Desde entonces, y como consecuencia del colonialismo europeo, la periferia había sido saqueada, explotada, dominada, oprimida y negada. El *ego conquiero* de Europa dio origen al eurocentrismo y con él se justificó ideológicamente la dominación del otro. Desde ese momento «el centro es, la periferia no-es» (Dussel, 2014, p. 27).
- e) Por esa razón, la FL parte del pobre, el oprimido, los campesinos, las etnias, los pequeños propietarios, los explotados, la mujer en el sistema machista, el obrero que vive en la miseria en la periferia. Es decir, del pueblo, el cual es definido como «el bloque social de los oprimidos en las naciones [...] en fin, la población periférica nacional negada desde la centralidad de las capitales o regiones capitalistas privilegiadas en los mismos países dependientes» (Dussel, 2014, p. 121). Esta categoría de pueblo ha sido ampliada por Dussel a los inmigrantes, los desplazados internos por la violencia (en el caso colombiano son más de dos millones), los indigentes, los sirvientes domésticos, los parados y los negros. Es lo que él en su *Ética de la liberación* en la edad de la globalización y la exclusión de 1998 ha denominado «las víctimas» del sistema. El pueblo entendido de esta manera amplia es, entonces, el sujeto de la liberación.
- f) La liberación es la supresión de las cadenas de la dominación y la dependencia económica, política, cultural, etc. La liberación se da con la irrupción de lo nuevo, lo auténtico, como superación de la totalidad dominadora vigente. La FL busca el reconocimiento del Otro, del pobre excluido, exterior, que interpela al dominador y a su injusticia. Aquí el sujeto es concebido como un ser libre, que hace la historia en medio de sus condicionamientos. Por eso, la liberación busca un ser humanista, que persigue la realización de la persona y de la comunidad en el tiempo histórico.

- g) Por eso, la FL no es solo una filosofía de la periferia, de la exterioridad (trascendencia interior a la totalidad), sino que tiene vocación universal, pues busca la liberación de las víctimas, de los negados por el sistema-mundo capitalista actual, ya que la víctima misma habita también el centro, el corazón de los países metropolitanos. Así las cosas, se busca también la liberación de las víctimas de Latinoamérica, Asia, África y los países desarrollados. Para esa liberación mundial se requiere un diálogo cultural e interfilosófico mundial tal como lo han venido planteando Raúl Fornet-Betancurt (2004), Josef Esterman (2009) y el propio Dussel.
- h) En teoría política, el autor que ha ido más lejos es Enrique Dussel. Él ha venido trabajando en los últimos 15 años en una política de la liberación en tres tomos. Frente a esta apuesta, hay que decir varias cosas: i) El objetivo de la política debe ser la vida humana: su producción, reproducción y desarrollo o aumento cualitativo. Esto equivale a que la política debe «producir y reproducir la vida de los oprimidos y excluidos, las víctimas, descubriendo las causas de dicha negatividad, y transformando adecuadamente las instituciones, lo que de hecho aumentará la vida de toda la comunidad!» (Dussel, 2006, pp. 102-103); ii) La elaboración de una política de la liberación en América Latina exige la superación del helenocentrismo y el eurocentrismo, para plantear una historia mundial y crítica que resitúe el papel de la periferia en la constitución de la modernidad y sus aportes. En este sentido, es clave entender que la modernidad se origina para Dussel a partir de 1492 con el inicio de la constitución del llamado sistema-mundo-moderno-colonial (Dussel, 2007); iii) el pueblo es el sujeto político, es un actor colectivo que se forma en momentos límite: con sus necesidades, sus demandas (no como sujeto sustancial de la historia), puede entrar en estado de rebelión y transformar las instituciones dando origen a un nuevo orden político. Aquí no se excluye la posibilidad de la revolución, pero estas son excepcionales en la historia; iv) El Estado debe ser controlado por el poder ciudadano (Dussel, 2006, p. 154) y la sociedad civil, pues al fin y al cabo el gobierno es solo un poder delegado, que manda obedeciendo a la comunidad («poder obediencial»). En este sentido, el Estado del futuro será un «Estado virtual», descentralizado, pluriculturalista, que da autonomía a la sociedad civil y a los distintos sectores que la conforman (Dussel, 2006, p. 153-155). No se trata, pues, de la disolución del Estado, pues este es: «una institución necesaria para la permanencia y aumento de la vida humana» (Dussel, 2009, p. 262), y finalmente; v) la FL plantea un imperativo ecológico, que busca hacer frente a la destrucción actual de la vida: este imperativo dice: «¡Debemos actuar de tal manera que nuestras acciones e instituciones permitan la existencia de la vida en el planeta Tierra, para siempre, perpetuamente! La vida perpetua es el postulado ecológico-político fundamental» (Dussel, 2006, pp. 131-132).

De esta manera, la economía se transforma en un subsistema de la ecología, poniéndose al servicio de la vida, y no la vida al servicio de la economía. Aquí, la ecología toma un papel central, ya que el mantenimiento de la vida del planeta, de la vida biológica, tiene prioridad frente a la economía, la política y la cultura: «se trata de la condición absoluta de todo el resto» (Dussel, 2009, p. 222); es su condición de

posibilidad, por eso es urgente hoy una política ecológica que garantice la vida y los derechos de las generaciones futuras.

2.3. Los diálogos y los retos actuales

La Declaración de Morelia, que dio a conocer la filosofía de la liberación en todo el continente, se firmó en 1975 (Zea, 1989, pp. 339-348). No fue un manifiesto exclusivamente para América Latina, también lo fue para Asia y África. Fue una declaración que llamó a una liberación universal, pues la dominación, la opresión y la explotación deberían eliminarse de la faz de la tierra. Hoy, 41 años después, y a pesar de las transformaciones de nuestra época, podemos decir que sus postulados conservan una gran vigencia, pues aún no hemos logrado construir un ser humano pleno, digno, libre y solidario, es decir, aún no se ha dado una «afirmación plena del hombre, del hombre concreto».

Si la Declaración postulaba el derecho de todo pueblo a la libertad como autodeterminación, hoy se ve cómo la intervención en otros pueblos, tomando como excusa la lucha contra el terrorismo y la «guerra preventiva» ha negado ese derecho a la autodeterminación. Las intervenciones de Estados Unidos, Rusia y la Unión Europea en Medio Oriente son prueba de que en este punto no se ha avanzado nada.

Si la Declaración llamaba a una solidaridad horizontal, hoy se ve que un atentado terrorista en París o en Bélgica genera la solidaridad de los poderosos, de los países desarrollados, pero si ocurre un atentado en Turquía, la comunidad internacional puede permanecer calladamente en la indiferencia y en la impasibilidad. Eso se debe a que el mundo actual tiene su propia antro-po-geopolítica donde existen seres humanos de primera categoría y seres humanos de tercera categoría o, que incluso, no son tratados como humanos. Esa realidad es un rezago de la llamada división del mundo entre gente civilizada y gente bárbara, una herencia del eurocentrismo.

Si la Declaración llamaba a que los derechos y los valores creados por la cultura occidental se hicieran extensivos a toda la humanidad, al hombre en general, hoy vemos cómo la igualdad, la libertad, la dignidad, el derecho al trabajo, a la salud, la educación, la alimentación, la vivienda, etc., solo son disfrutados por una mínima parte de la población del planeta. Las frecuentes hambrunas en África, la explotación laboral en Asia en manos de las multinacionales, la situación de la vida de los inmigrantes en Europa, lanzados a la vera de la vida; de los ancianos dejados en asilos y abandonados por sus familiares, dejados a los vaivenes de sus últimas soledades... parecen demostrar que solo el darwinismo social es universal.

Si la Declaración denunciaba la dependencia como realidad en lo político, económico y cultural, estas dependencias se mantienen vigentes. En gran parte, los países del Norte ejercen una tutoría política sobre los de Sur; las economías de América Latina y África siguen subordinadas a Europa o Estados Unidos; incluidas en la llamada fiesta de la globalización, pero incluidas para ser expoliadas; incluidas de manera desigual y desventajosa. En la actualidad, las necesidades energéticas y de crecimiento industrial de Europa, China y Estados Unidos, han sometido a los países del Sur a costos irreparables. Las multinacionales mineras, energéticas, madereras, etc., se apoderan de páramos, ríos, quebradas, bosques, grandes extensiones de

tierras, en países como Perú, Honduras y Colombia. Contaminan el agua de las comunidades locales y someten pueblos, como los Wayuu del Caribe colombiano, a morir de sed. En los países de la periferia desigualmente vinculados al mercado mundial, los Estados se han convertido en Estados-policía que protegen los intereses del gran capital y de los países desarrollados. Lo que en el Norte se llama necesidad de crecimiento económico, en el Sur se disfraza de inversión extranjera. En realidad, la inversión extranjera en el Sur encubre la acumulación por desposesión: acumulan unos a costa de la desposesión de los medios de vida de otros.

Este tipo de dominación económica, que también causa dependencia tecnológica, está generando daños irreparables en la naturaleza. Es, en realidad, una colonialidad sobre la vida. Es la toma de la vida por el capital. Si la naturaleza es un circuito de vida, la intervención minera, por ejemplo, desarticula ecosistemas, acaba con especies, produce migraciones animales, etc., interrumpiendo los circuitos vitales.

Si la Declaración de Morelia llamaba a cancelar la dependencia cultural, esta se mantiene gracias a la época de la publicidad universal y de la sociedad del espectáculo. En últimas, las ideas de progreso, desarrollo y buena vida humanos, se mantienen atados a la idea de progreso y de desarrollo de las sociedades euronorteamericanas, que de esta manera imponen sus formas de ver, comprender y estar en el mundo, como si este fuera el mejor de los mundos posibles, ocultando e in-visibilizando cualquier intento distinto de construir alternativas vitales.

Este panorama descrito de forma incompleta, pone de manifiesto que muchos de los postulados de la Declaración de Morelia son utopías inconclusas y que, como tal, seguirán sirviendo de foco orientador para la praxis social y política de la región. Sin embargo, el pensamiento latinoamericano actual ha hecho avances significativos que de forma directa o indirecta está generando prácticas nuevas contrahegemónicas y de resistencias. Veamos algunas corrientes:

- a) Las teorías decoloniales, herederas de la FL, y extendidas hoy por gran parte de América Latina, han recogido su crítica al eurocentrismo y se han propuesto desmontar las herencias coloniales del Imperio español y del neocolonialismo del siglo XIX. Esto quiere decir que hay que superar la colonialidad del saber en las distintas disciplinas, luchar contra la violencia epistémica impuesta por los centros hegemónicos, reformar la Universidad y su organización por disciplinas, creando universidades interculturales, y recuperar los saberes tradicionales de las comunidades. Igualmente, hay que superar la colonialidad del poder lo que quiere decir que hay que enfrentar el sentimiento de inferioridad del latinoamericano y el consecuente esnobismo cultural por el Norte. La lucha contra la colonialidad del poder implica también superar el racismo histórico que ha fundamentado la superioridad de las aristocracias latinoamericanas. Se trata, en fin, de descolonizar el ser, de erradicar de la vida cotidiana y el lenguaje las prácticas racistas, machistas, patriarcales y logocéntricas hegemónicas (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).
- b) El pensamiento intercultural, por ejemplo, de Raúl Fonet-Betancourt, Catherine Walsh, Josef Esterman (2009), entre otros, le ha apostado a un diálogo entre culturas, que busca «la transfiguración de lo propio y de lo ajeno con base en la interacción y en vistas de la creación de un espacio común compartido

determinado por la con-vivencia» (Fornet-Betancourt, 2001, p. 47). Se trata de ver cada cultura como producto de la interacción de otras culturas; de ver la historia y el pensamiento filosófico como un producto intercultural. Este diálogo favorece el conocimiento de lo propio, de lo ajeno y la creación de espacios comunes con miras a determinar las posibilidades de ser, que pueden convertirse en contenidos programáticos que alimente la agenda de los movimientos sociales. La filosofía intercultural fomenta el reconocimiento de la dignidad del otro, la diferencia y el pluralismo a la vez que implica luchar contra el eurocentrismo, superar el academicismo y abogar por una filosofía como saber contextual, práctico-reflexivo, liberador, que reivindica la justicia histórica con los afroamericanos y los indígenas.

Estas filosofías han recogido las demandas de los animalistas, los ambientalistas, el feminismo, los movimientos indígenas y antirracistas, los distintos movimientos sociales, proporcionándoles un mayor autoconocimiento y puntos de vista reflexivos y autocríticos con miras a la acción política por medio de la creación de una voluntad común, articulando las demandas y sus necesidades, buscando conquistar la hegemonía política de la sociedad (Laclau y Mouffe, 1987).

El pensamiento latinoamericano crítico actual intenta construir una contrahegemonía partiendo desde las bases, desde los grupos subalternos, apostándole a la creación de una ciudadanía participativa, multicultural, que controla democráticamente al Estado, tal como lo propone el socialismo del siglo XXI (Borón, 2014). Estas nuevas corrientes de pensamiento defienden las tradiciones culturales, los recursos naturales; le apuestan a la creación de economías alternativas críticas del desarrollismo, el productivismo (Escobar, 2014) y la noción de progreso (Pachón, 2013); abogan por el fortalecimiento del Estado y el control de los mercados y la economía. Es, en últimas, una lucha por la supervivencia; una lucha contra el secuestro de la democracia por parte del neoliberalismo y la economía financiera. Eso explica las constantes marchas y expresiones de resistencia en contra de la privatización de la educación, la venta de las empresas hidroeléctricas, la enajenación de los bienes nacionales, la destrucción del medio ambiente por las transnacionales, la lucha contra las empresas mineras, las protestas contra los despidos masivos, el rechazo de la corrupción y, en general, la incansable lucha por la dignidad y la liberación del hombre. En todas estas tareas se aprovechan los contenidos liberadores que el pensamiento de Occidente ha legado a la humanidad.

Conclusiones

La filosofía latinoamericana de los últimos dos siglos es producto de la interacción con Europa y otras latitudes, pero no ha sido un pensamiento meramente mimético, pues tanto el positivismo, como el liberalismo, el indigenismo, entre otras corrientes, han buscado dar respuesta a las necesidades específicas del continente. Ha sido un pensamiento contextual, situado, que le ha dado una impronta propia al pensamiento foráneo. En eso consiste su originalidad. Por otro lado, en la actualidad, hay una filosofía creativa, rigurosa, como la de Enrique Dussel, Mauricio Beuchot o Santiago Castro-Gómez, por solo mencionar tres ejemplos, que piensa los problemas contemporáneos

sin ningún complejo de inferioridad. De tal manera que con ellos y otros filósofos jóvenes se abre un futuro promisorio para la filosofía en América Latina.

Financiación

La presente investigación ha sido financiada por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás. Pertenece al proyecto de Investigación «Lecturas críticas del giro decolonial», del grupo de Investigación en Estudios del Pensamiento Filosófico en Colombia y América Latina, Fray Bartolomé de las Casas.

Referencias bibliográficas

- Ardao, A. (2006). Panamericanismo y latinoamericanismo. En Zea, L. (Ed.) *América Latina en sus ideas*. (pp. 157-171). México: Fondo de Cultura Económica.
- Arpini, A. (2010). Filosofía y política en el surgimiento de la Filosofía latinoamericana de la Liberación. *Revista Solar*, 6, 125-149.
- Boron, A. (2014). El socialismo del siglo XXI: breves notas sobre algunas experiencias recientes, y otras no tan recientes de América Latina. En *Reinventar la izquierda en el siglo XXI. Hacia un diálogo Norte-Sur*. (pp. 237-251). Buenos Aires: CLACSO y Universidad General Sarmiento. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140918020441/ReinventarLaIzquierda.pdf>
- Castro-Gómez, S. y Grofsguel, R. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores, Universidad Javeriana.
- Cerutti, H. (2011). *Doscientos años de pensamiento nuestroamericano*. Bogotá: Ediciones Desde abajo.
- Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI editores.
- Dussel, E. (2007). *Política de la liberación: Historia mundial y crítica* (Vol. I). Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2009). *Política de la liberación: Arquitectónica* (Vol. II). Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2014). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Escobar, A. (2014). De la crítica del desarrollismo al pensamiento de otra economía: pluriverso y pensamiento relacional. En *Reinventar la izquierda en el siglo XXI. Hacia un diálogo Norte-Sur*. (pp. 191-206). Buenos Aires: CLACSO y Universidad General Sarmiento. Recuperado de <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140918020441/ReinventarLaIzquierda.pdf>
- Esterman, J. (2009). *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz: Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Desclé de Brower.
- Fornet-Betancourt, R. (2004). *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta.
- González, M. (1995). Nuestros indios. En Zea, L. (Ed.). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana* (Vol. I, pp. 425-438). México: Fondo de Cultura Económica.
- Haya de la Torre, V. (1995). El lenguaje político de Indoamérica. En Zea, L. (Ed.). *Fuentes de la cultura latinoamericana* (Vol. II, pp. 477-489). México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaramillo, J. (2006). Frecuencias temáticas de la historiografía latinoamericana. En Zea, L. (Ed.). *América Latina en sus ideas*, (pp. 23-45). México: Fondo de Cultura Económica.

- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Mariátegui, J. (1995). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.
- Marquínez, G. (2001). Benthamismo y antibenthamismo. En *La filosofía en Colombia. Historia de las ideas*, (pp. 193-232). Bogotá: El Búho.
- Masuhh, V. (1993). Hostos y el positivismo hispanoamericano. En Zea, L. (Ed.). *Fuentes de la cultura latinoamericana*. (Vol. III, pp. 213-232). México: Fondo de Cultura Económica.
- Pachón, D. (2013). *Preludios filosóficos a otro mundo posible*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Pachón, D. (2015). *Estudios sobre el pensamiento filosófico latinoamericano*. Bogotá: Desde abajo.
- Paz, O. (1985). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Práxedes, M. (2014). *La evolución de Paulina*. Lima: Instituto de Investigación del Pensamiento Peruano y Latinoamericano.
- Romero, J. (1999). *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Romero, J. (2001). *Situaciones e ideologías en América Latina*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Romero, J. (2008). *Breve historia de la Argentina*. México: Fondo de cultura Económica.
- Salazar, A. (1995). *Dominación y liberación. Escritos 1966-1974*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Salazar, R. (2001). El positivismo latinoamericano. En *La filosofía en América Latina*, (pp. 141-186). Bogotá: Editorial El Búho.
- Scannone, J. (2014). Si una libertad está oprimida, excluida, explotada, entonces, ahí viene la necesidad de la liberación. *Revista Cuadernos de ética y filosofía política*, 3, 145-156.
- Zea, L. (1983). Ensayos sobre filosofía en la historia. En Jorge J.E Gracia e Iván Jaksic, (Eds.), *Filosofía e identidad cultural en América Latina*, (pp. 187-207). Caracas: Monte Ávila Editores.
- Zea, L. (1969). *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. México: siglo XXI editores.
- Zea, L. (1998). *Filosofar: A lo universal por lo profundo*. Bogotá: Universidad Central.

Abstract

This paper draws a map for understanding of Latin America's intellectual development, starting from the nineteenth century to the so called Latin American liberation philosophy that was developed in the 60s and still has remarkable achievements. This research shows the path that Latin American thought has followed in search of authenticity and originality, while highlighting its main discussions and contributions.

Keywords

Philosophy, Latin American, colonialism, liberation, thought

要旨

本稿は、19世紀に始まり、60年代に形成され現在も顕著に展開する、いわゆるラテンアメリカの解放の哲学に到るまでのラテンアメリカの知的発展の歴史を概観する研究である。独創性と独自性を求めてラテンアメリカの思想が辿ってきた道を示すとともに、その主要な論点と成果に焦点を当てている。

キーワード

哲学、ラテンアメリカ、植民地主義、解放、思想