



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

## Referencia bibliográfica

---

Lecaros, C. (2002). *Filosofía de la Liberación: Vigencia y Perspectivas frente a la Globalización*. [Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Posgrado.

---

# REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

**Autor**

Carlos Pedro Lecaros Zavala

**Título**

Filosofía de la Liberación: Vigencia y Perspectivas frente a la Globalización.

**País de  
publicación**

Perú

**Fecha de  
publicación**

2002

**Tipo de  
publicación**

Tesis de maestría

**Idioma**

Español

**Resumen**

La Filosofía de la Liberación, surgida en Latinoamérica en las décadas de los 60 y 70, desafió el pensamiento filosófico europeo y defendió un enfoque propio para entender y transformar la realidad. Su propuesta surgió en respuesta a la pobreza, exclusión y dependencia histórica de la región; de modo que, se buscó una praxis liberadora. En el contexto actual de globalización, marcada por disparidades sociales y la homogeneización cultural, la filosofía sigue vigente al cuestionar la injusticia y la pérdida de identidad. Este trabajo explora su relevancia y propone una reflexión renovada sobre sus pilares: realidad, identidad y praxis, ante los desafíos globales contemporáneos.

**Palabras clave**

Filosofía; Liberación; Globalización.

**Campo del conocimiento del OCDE**

Filosofía

**Tipo de trabajo de investigación**

Tesis

**Nombre del grado**

Maestría

**Grado académico**

Maestría en Filosofía

**Institución que otorga el grado**

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

**UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS**  
**(Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA)**

ESCUELA DE POST GRADO

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS  
Unidad de Post Grado



**FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN:  
VIGENCIA Y PERSPECTIVAS  
FRENTE A LA GLOBALIZACIÓN**

Tesis para obtener el Grado Académico de:

**MAGISTER EN FILOSOFÍA**

Presentada por:

**CARLOS PEDRO LECAROS ZAVALA**

Lima – Perú  
2002

*Agradecimiento:*

*A la Doctora María Luisa Rivara de Tuesta por los conocimientos y orientaciones transmitidos para llevar adelante este trabajo. Pero más aún, por la Amistad y el entusiasmo compartido para asumir el compromiso liberador.*

*"(...)Así también la filosofía, incluso como teoría, no es neutral en el modo de indiferente a la vida y debe estar nutrida por la vida de nuestros pueblos para ser adecuada a su esencia y sus fines. (...)"*

(Augusto Salazar Bondy; *¿Existe una filosofía de nuestra América?*)

## INDICE

	<u>Página</u>
<b>Introducción</b>	I
<b>Capítulo 1: Antecedentes históricos y características esenciales de la Filosofía de la Liberación</b>	1
1.1 Antecedentes históricos	1
1.1.1 Orígenes y proceso formativo de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano	1
1.1.2 Aparición formal y consolidación de la filosofía de la liberación	6
1.2 Filosofía de la liberación: ¿pensamiento latinoamericano o filosofía latinoamericana?	9
1.3 Filosofía de la liberación: características esenciales	13
1.3.1 La realidad	16
1.3.2 La identidad	20
1.3.3 La praxis	28
1.4 La filosofía de la liberación como nuevo espacio de reflexión	30
<b>Capítulo 2: Fundamentos de la filosofía de la liberación</b>	35
2.1 ¿Tiene sentido <i>una</i> filosofía de la liberación?	36
2.1.1 Posiciones a favor	36
2.1.2 Posiciones en contra	39
2.2 Metafísica y praxis de la liberación	42
2.3 Exterioridad y alteridad: el <i>otro</i>	45
2.4 Libertad y liberación	50
<b>Capítulo 3: Lugar que ocupa la filosofía de la liberación en el proceso actual de globalización</b>	55
3.1 El fenómeno de la globalización	55
3.2 Incidencia de la globalización en los puntos de partida de la filosofía de la Liberación	57
3.2.1 Incidencia en la realidad	58
3.2.2 Incidencia en la identidad	61
3.2.3 Incidencia en la praxis	65
3.3 El desafío que afronta la filosofía de la liberación: ¿globalización o mundialización?	67
<b>Capítulo 4: Vigencia de la Filosofía de la Liberación</b>	71
4.1 Nuevas lecturas para viejos y nuevos desafíos	73
4.2 El dinamismo de la realidad: mundialización y conciencia de <i>lo mundial</i>	75
4.3 La mundialización de la identidad y la realización humana del <i>otro</i> '	83
4.4 La praxis comprometida en la transformación de la realidad	92
4.5 El futuro como proyecto efectivo de liberación humana	101
<b>Conclusiones: perspectivas de la Filosofía de la Liberación</b>	109
<b>Bibliografía</b>	113



## INTRODUCCIÓN

¿Tiene vigencia la Filosofía de la Liberación en un mundo en proceso de globalización?. Dar respuesta a esta pregunta constituye el propósito central del presente trabajo, toda vez que desde su aparición y mayor auge, allá por las décadas de los sesenta y setenta, la *Filosofía de la Liberación* logró un espacio dentro de la reflexión y discusión filosófica a nivel latinoamericano, sellando así el proceso de desarrollo de su identidad, un *pensamiento propio*, con respecto a lo que, hasta entonces, había representado el modo de hacer filosofía, es decir, el europeo u occidental.

Precisamente, cuando la *filosofía de la liberación* irrumpe en el escenario intelectual latinoamericano lo hace asumiendo la posición crítica no sólo al método europeo de reflexión, sino también al intento de apropiación -bajo la denominación de *filosofía*- de ese rasgo distintivo del hombre de preguntarse por el sentido de su existencia. En otras palabras, más allá de la denominación misma, significó, si se quiere, el reclamo legítimo a esa pretensión de distinguir como europeo u occidental el derecho de cada pueblo y cultura de ver, interpretar y transformar la realidad, su realidad, con acento propio. De ahí que con la intención de hacer respetar el rasgo característico de enfocar esa reflexión –llámesele método, modo o estilo- y sobre todo de hacer respetar el espacio propio desde donde realizarla, la *filosofía de la liberación* optó por el uso de la expresión *pensamiento*, recogiendo en ello todo el proceso en permanente transformación que ha tenido desde sus raíces originarias, autóctonas, hasta el presente, la conformación de su visión propia de la realidad, incluido en ella su cosmovisión y su sentido.

Desde esa perspectiva, la *filosofía de la liberación* surge y se desarrolla como una forma particular de pensamiento que, por estar situado en la *realidad* concreta latinoamericana, exigía una lectura propia de la situación de pobreza y exclusión que secularmente había impedido toda posibilidad de aspiración de amplios sectores de la población a una vida digna. *Realidad* caracterizada, además, por lazos de dependencia económica, política, social y cultural que se habían sucedido históricamente y, por tanto, incidido en la pérdida sistemática de la *identidad* de estos pueblos originarios, uno de cuyos efectos más directos ha sido, hasta el presente, precisamente, la destrucción o la imposibilidad de desarrollo y consolidación de ese *pensamiento propio*. En síntesis, *realidad* que exigía, desde ese contexto, una transformación radical de las estructuras de opresión e injusticia basada en una *praxis* que trascendiera la simple interpretación racional de los hechos.

Preguntarse, entonces, sobre su validez y vigencia como inspiradora e impulsora de un pensamiento propio en el escenario actual del Mundo –el de la llamada *globalización*– habrá de depender de la fuerza argumentativa de sus postulados o fundamentos iniciales; no sólo en cuanto a haber podido enfrentar y superar realidades nuevas, sino de haberse actualizado a través de ellas. Por esta razón, la respuesta o respuestas que se den ha de suponer, como se suele decir en Filosofía, poner en duda temporalmente la vigencia de lo que se consideran los elementos constitutivos de la *Filosofía de la Liberación* –la *realidad*, la *identidad* y la *praxis*– a fin de realizar una nueva lectura de ellos, a la luz del proceso de globalización que se impone actualmente en el seno de la Humanidad; o, en todo caso, iniciar un proceso de replanteamiento de sus postulados iniciales, bajo el supuesto de que se reconoce como legítima esta forma particular de pensamiento filosófico, o sea, aceptar la expresión *liberación* como categoría filosófica.

Estando, pues, inmersos en la actualidad en ese proceso de *globalización* que tiende inexorablemente a aproximar a las personas, a los pueblos, en el marco de las relaciones económicas, sociales, culturales y políticas, es preciso reconocer que es la *realidad* la que pone en evidencia que desde la perspectiva de los habitantes de vastas regiones de la tierra, poco ha cambiado sustantivamente en términos de superación de las condiciones de pobreza y exclusión, las que, incluso, se han acentuado; rasgos éstos similares a los que caracterizaron, en su momento, aquella realidad que inspiró el surgimiento y desarrollo de la *filosofía de la liberación*. Es más, se percibe que dicho proceso de globalización cuya dinámica está basada fundamentalmente en los mecanismos de mercado, ha contribuido no sólo a acentuar la disparidad del desarrollo humano, sino, además, a la desaparición o estancamiento de la *identidad* cultural de los pueblos, en su pretensión de conformar el llamado mercado global único bajo el principio del comportamiento social uniforme –el *pensamiento único*– que el sistema predominante impone. Ambos aspectos, que refuerzan indudablemente la necesidad de impulsar transformaciones profundas, son los que demandan como respuesta una *praxis* que deberá recuperar su carácter y sentido orientador de los procesos de cambio, a la vez que romper con las inercias y mediaciones que han contribuido a ahondar las formas y expresiones de la injusticia.

En el marco de lo expuesto, el trabajo se desarrolla poniendo en relieve en el Capítulo 1 cómo es que aparece formalmente la *filosofía de la liberación* a partir de una corriente de pensamiento que buscó fundarse en sus rasgos propios a nivel latinoamericano. En este contexto se describe, luego, cuáles fueron los elementos constitutivos que permitieron que la *filosofía de la liberación* adquiriera dimensión epistemológica para constituirse como un espacio de reflexión filosófica. Estos hallazgos conducen a que en el Capítulo 2 se ensaye una fundamentación metafísica de aquellos elementos constitutivos, buscando responder a la pregunta relativa a si es legítimo, filosóficamente hablando, referirse a una *filosofía de la liberación*. En este

aspecto, se pone énfasis en el carácter que asume la alteridad del *otro* –como persona, comunidad, pueblo- en cuya dimensión adquieren relevancia y sentido las categorías libertad y liberación; esto, como preámbulo para que sean revisados a la luz del impacto del fenómeno de la globalización. En el Capítulo 3 se aborda, precisamente, lo relativo a los alcances y características de la globalización derivándolo hacia la incidencia que tiene sobre la *realidad*, la *identidad* y la *praxis*; con la finalidad de identificar cuáles son los desafíos que afronta la *filosofía de la liberación* en el escenario creado por este paradigma en el mundo actual. El Capítulo 4 está orientado a fundamentar la vigencia de esas tres categorías o elementos constitutivos de la *filosofía de la liberación*, tomándolos como elementos-guía para el desarrollo de un modelo alternativo y más plausible de unificación humana (la *mundialización*). En este sentido, se pone énfasis, también, en la dimensión y alcance que tiene el *futuro* como proyecto de liberación, vinculándolo al sentido que tiene la *esperanza*. Las Conclusiones recogen los principales mensajes que se derivan del desarrollo del trabajo, colocándolos en una línea de reflexión que permita poner en evidencia la validez universal que conserva en el mundo actual esta forma particular del pensamiento latinoamericano.

## CAPÍTULO 1

### ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y CARACTERÍSTICAS ESENCIALES DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

No obstante que su aparición formal se remonta a los años sesenta, la *filosofía de la liberación* tuvo que recorrer un largo camino histórico para constituirse en un modo particular de reflexión. De ahí que, en la perspectiva de confrontarla con el proceso de globalización, es relevante no sustraerla de sus antecedentes históricos; es decir, de los hechos que marcaron sus orígenes y evolución como pensamiento propio.

Sin embargo, en la búsqueda de respuestas a los desafíos que le plantea dicho fenómeno de globalización, es fundamental evitar que de manera simplista se identifique el llamado *pensamiento latinoamericano* -que viene a ser anterior, incluso, al llamado *encuentro*- con el proceso de reflexión que condujo, propiamente, a la *filosofía de la liberación*. En efecto, si bien ella responde a un proceso que se inicia histórica y espacialmente desde el llamado *encuentro* entre la cultura europea y la americana aborígen, en ese contexto de colonialismo, su razón de ser como reflexión propia tiene que ver, más bien, con la relación dominación-liberación, enmarcada en tres elementos esenciales: realidad, identidad y praxis.

#### 1.1 Antecedentes históricos

##### 1.1.1 Orígenes y proceso formativo de la filosofía de la liberación en el pensamiento latinoamericano

Ubicada la *filosofía* más allá del método occidental de reflexión sobre el sentido de la existencia humana, no podría caber la menor duda de que los pueblos que habitaron América antes de la llegada de los españoles contaron con expresiones

propias de plantearse y responder a las mismas interrogantes. Las preguntas en torno a dios, mundo, o universo, y hombre como categorías constitutivas de la reflexión humana con respecto a la existencia, se encuentran, sin lugar a dudas, en el centro del pensamiento de las culturas prehispánicas. Lo resaltante estaría, más bien, en conocer cómo es que culturas como la maya, la azteca y la inca, por citar a las principales, supieron hacerlo, al punto de desarrollar estilos rigurosos para formular y explicar los alcances y dimensiones de su cosmovisión.

Más aún, como producto de ese proceso de reflexión, estas culturas fueron capaces, además, de formular y resolver problemas –quién sabe, de carácter epistemológico, en el sentido moderno- que fueron la base de un desarrollo científico expresado en diferentes áreas del conocimiento. En otras palabras, llegaron a desarrollar “un *saber* que se mostraría a los occidentales en forma de tres diferentes y *complejas estructuras* de pensamiento, no coincidentes, por supuesto, con el pensamiento y la cultura occidental-española en el momento del encuentro”<sup>1</sup>. Precisamente, es sobre la base de lo avanzado de su concepción en donde la cultura occidental impuesta por los conquistadores (españoles y portugueses) habría de encontrar terreno fértil para afirmarse; pero, como refiere María Luisa Rivara de Tuesta, esta transculturación “aparte del drama humano que representó para el natural, fue esencialmente destructora de las culturas nativas”<sup>2</sup>.

Es a partir del llamado *encuentro* con el occidente europeo que los pueblos amerindios más organizados -mayas, aztecas e incas- van a experimentar una progresiva destrucción de sus expresiones culturales, reunidas todas ellas bajo estructuras de pensamiento que desarrollaron de manera particular. En este sentido,

---

<sup>1</sup> Rivara de Tuesta, María Luisa. “Pensamiento prehispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica”. En: *Filosofía e Historia de las Ideas en Latinoamérica* (Tomo III). Lima, Fondo de Cultura Económica; 2000; p. 11.

<sup>2</sup> Rivara de Tuesta, María Luisa. “Pensamiento prehispánico y filosofía e ideología en Latinoamérica”. En: *Filosofía e Historia de las Ideas en Latinoamérica* (Tomo III). Op. cit., p. 35.

como destaca la Doctora Rivara, la trasculturación a la que fueron sometidos nuestros pueblos tuvo carácter esencialmente ideológico:

“(…) desde una perspectiva americana las ideas que normaron el encuentro no sólo se fueron gestando y adquiriendo sentido en la medida que emergía un nuevo ente por conocer y dominar que planteaba innumerables problemáticas como mundo humano, real y físico, distinto o desemejante al mundo conocido por los europeos, sino que las problemáticas surgidas de la propia y *sui generis* realidad americana obligaron a dar respuestas, más que estrictamente filosóficas, *ideológicas* que permitirían la incorporación del Nuevo Mundo a la cultura occidental no como mero trasplante cultural sino como una adaptación de la conceptualización cultural occidental a la conceptualización cultural existente”<sup>3</sup>

De ahí que el *encuentro*, entendido como un proceso y no como un hecho o conjunto de hechos puntuales ocurridos en el tiempo<sup>4</sup>, haya presentado más que etapas formalmente establecidas, expresiones muy definidas que explican el carácter dominante de la presencia europea. Así, para la doctora Rivara de Tuesta, son tres los momentos que marcan el largo proceso del *encuentro*: un primer momento consistió en los esfuerzos, para España principalmente, por afianzar la presencia política y económica, tanto como de la religión, mediante mecanismos de dominio y dependencia consistentes en el ejercicio de derechos atribuidos bajo el “argumento ideológico de la *tutela civilizadora y religiosa*”<sup>5</sup>. Paralelamente, apunta la misma autora, fue posible un desarrollo en el campo de conocimiento a raíz del desafío que significó para España y Europa, en general, la aventura del Nuevo Mundo, entendida como el surgimiento de “expectativas e inquietudes intelectuales de naturaleza epistemológica que obligaron al clero, los conquistadores y las autoridades (...) a convertir la penetración, en y desde América, en vehículo para el enriquecimiento y renovación de las conceptualizaciones científicas occidentales”<sup>6</sup>. Un tercer momento de estas expresiones estuvo marcado por el impacto que significó para los

<sup>3</sup> Rivara de Tuesta, María Luisa. “El impacto del encuentro con América en el pensamiento occidental de los siglos XVI y XVII”. En: *Filosofía e Historia de las Ideas en Latinoamérica* (Tomo III). Op. cit., p. 47.

<sup>4</sup> En sí se trataría de un período que comprende los siglos XVI y XVII (cf. Rivara de Tuesta, María Luisa. “El impacto del encuentro con América en el pensamiento occidental de los siglos XVI y XVII”. En: *Filosofía e Historia de las Ideas en Latinoamérica* (Tomo III). Op. cit., pp. 47-76.)

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 58.

pensadores y filósofos europeos el hallazgo del Nuevo Mundo, en el sentido ya no sólo de las relaciones con el saber científico, sino en el surgimiento de “nuevos paradigmas antropológicos para la racionalidad occidental”<sup>7</sup>. Paradigmas que inspiraron el surgimiento de un humanismo cuyo “aspecto más significativo (...) se centra en la incorporación de los naturales como seres racionales a la cultura occidental a través de la transculturación religiosa”<sup>8</sup>.

Pasado este período del *encuentro* en que, por lo menos en el plano intelectual, hubo un atisbo de humanismo dirigido hacia los pobladores originarios del Nuevo Mundo, lo cierto es que en los siglos siguientes lo que se buscó –y en cierto sentido, se logró- fue la *occidentalización* de las culturas maya, azteca e inca. En otras palabras, la discusión que se abrió en Europa en torno a la problemática indígena, centrada en el tema antropológico, quedó en un plano meramente teórico, prevaleciendo en la práctica el interés por mantener la sujeción absoluta –política y económica- de estos territorios a las coronas española y portuguesa. En este sentido, en el plano del pensamiento, durante el dominio colonial, antes que modalidades filosóficas o científicas, lo que se dio en América, en palabras de la doctora Rivara de Tuesta, fue una “ideología humanista reformista, fundamentalmente defensora de la capacidad intelectual del natural americano”<sup>9</sup>.

Cabe destacar que, a partir de este período y como habría de serlo, en general, en todo el proceso de formación de nuestro pensamiento hasta el siglo XX, lo que se gesta es, en palabras de la filósofa citada, una conceptualización ideológica surgida como “una forma de pensamiento tensional debido a que las concepciones filosóficas al trasladarse a nuestro continente se reconocen o evidencian como

<sup>7</sup> Ibid., p. 72. Aquí, la autora alude a la “libertad, naturaleza y formas de trabajo libre” (Ibid., p. 72) que caracterizaron el modo de vida del poblador americano, basado en un modelo de sociedad que contrastaba con el europeo.

<sup>8</sup> Ibid., p. 69.

<sup>9</sup> Rivara de Tuesta, María Luisa. “Filosofía, ideología y doctrina en la reflexión latinoamericana”. En: *Filosofía e Historia de las Ideas en Latinoamérica* (Tomo III). Op. cit., p. 194.

inaccesibles y hasta incompatibles con nuestra propia tempo-espacialidad"<sup>10</sup>. Sin embargo, añade ella, este fenómeno de trasposición de formas permitió que esas corrientes sean "adaptadas y aplicadas como horizonte de pensamiento renovador o como posible agente de cambio"<sup>11</sup>. De ahí que esta "ideología ilustrada"<sup>12</sup>, que se fuera desarrollando desde mediados del siglo XVIII hasta principios del XIX, sirviera de inspiración a los ideólogos e impulsores de la emancipación americana "desde la razón o las luces, en su afán de cambio, de reformas y de revolución"<sup>13</sup>.

Con el advenimiento de la República, alimentada inicialmente por el romanticismo social, se hizo realidad el sueño libertario, no sin que se dejase de librar, en adelante, una pugna entre sus defensores, los liberales, y sus detractores, los conservadores; éstos últimos, temerosos de la implantación plena de las ideas democráticas, frente a la cual reaccionaron "a través del caudillaje militar y las dictaduras"<sup>14</sup>. Esta pugna fue alimentada sucesivamente, a lo largo del siglo XX, con los aportes del positivismo y la respuesta espiritualista al marxismo, que llevados al extremo de la ideologización, contribuyeron a ahondar la brecha cultural entre lo europeo y la herencia maya, azteca e inca. El producto histórico de este proceso queda claramente expuesto en las expresiones siguientes:

"Hasta la década del 40 la modalidad ideológico-doctrinal (...) ha normalizado nuestro proceso histórico-filosófico, es decir, que partiendo de concepciones filosóficas hemos transitado y seguimos transitando por adaptaciones ideológicas que han dado lugar a movimientos de expansión caracterizados por su divulgación doctrinal."<sup>15</sup>

En síntesis, podría concluirse que el proceso seguido por el *pensamiento latinoamericano* hay que asumirlo en dos aspectos. Primero, reconocerlo como una *continuidad* que hundiendo sus raíces en las culturas pre-colombinas, se prolonga y

<sup>10</sup> Ibid., p. 193.

<sup>11</sup> Ibid., p. 194.

<sup>12</sup> Ibid., p. 194.

<sup>13</sup> Ibid., p. 194.

<sup>14</sup> Ibid., p. 194.

<sup>15</sup> Ibid., p. 195.

alimenta con los aportes que impuso Europa por la fuerza de las armas o por la dependencia cultural heredada; y luego, tomándolo como el punto de partida de una manera de reflexionar con alcance y rasgos propios, en donde no está ausente ese hilo conductor histórico. Es en este sentido que la *filosofía de la liberación* habría de aparecer en el horizonte de ese *pensamiento latinoamericano* como una reflexión en búsqueda de reafirmación de sí misma, de su identidad.

### 1.1.2 Aparición formal y consolidación de la filosofía de la liberación

Es en el proceso de desarrollo del *pensamiento latinoamericano* que la *filosofía de la liberación* surge como una reflexión basada en la relación dominación-liberación; relación ésta que respondía a un fenómeno que ha estado presente y ha marcado la historia del continente y de los países subdesarrollados. De ahí que en esta sección y en lo que resta del capítulo se busque poner el énfasis en su surgimiento y consolidación como tal en el contexto de esta dinámica, definitivamente contradictoria, antes que hacerlo presentando una reseña histórica a partir del estudio de sus principales representantes. Esto, sin dejar de mencionar a aquellos intelectuales que a través de sus obras contribuyeron en su momentos a llevar adelante esta empresa; tales como, Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada, Enrique Dussel, Leopoldo Zea, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas, Horacio Cerutti, Juan Carlos Scannone, entre los más destacables.

La *filosofía de la liberación* habría de buscar su propio espacio y predominancia particular en las décadas de los sesenta y setenta, en el contexto de un mundo que veía surgir en todas partes movimientos sociales libertarios, con objetivos definidos y bajo diferentes expresiones. Si bien la fuerza de este fenómeno de la liberación de los pueblos encontraba en la situación de opresión que se vivía en los países del llamado Tercer Mundo la plena justificación de sus argumentos teóricos y de su praxis política, es preciso señalar que envolvió, incluso, a los países

desarrollados del occidente capitalista, que fueron testigos de cómo, desde su interior, surgieron fuerzas contestatarias que llegaron a provocar, incluso, la ruptura con patrones de comportamiento -normas y tradiciones- de su hasta entonces sosegada vida política, social y cultural<sup>16</sup>.

En el escenario de las relaciones entre países, la dimensión socio-política de estos movimientos adoptó expresiones diversas, de acuerdo a la relación dominador-dominado. Así, lo que para América Latina fue el intento de romper con los lazos de dependencia, básicamente en lo productivo y comercial, en Africa sería liberarse del colonialismo europeo. En mayor dimensión, como tomando distancia de la pugna Este-Oeste, surgió el no-Alineamiento, promovido por países en desarrollo reunidos en el llamado Grupo de los 77. Lo concreto es que si bien con estos movimientos político-sociales se pretendía crear las bases de un nuevo orden internacional que transformase radicalmente la relación Centro-Periferia<sup>17</sup>, no estaba ausente en esta dialéctica de dominante-dominado el contexto de la llamada *guerra fría*, como expresión de la pugna ideológica subyacente entre los dos grandes bloques hegemónicos, Este y Oeste, surgidos con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial.

En suma, esta práctica ideológico-política que los intelectuales de América Latina hacían suya al asumir una posición dentro de la *guerra fría*, no sólo desvió sino que, además, redujo los históricos y no resueltos problemas del hombre latinoamericano a asuntos de mayores o menores ventajas obtenidas en el intercambio internacional. Sin embargo, sin restarle validez a estos hechos en su dimensión política, una vez más, la reacción, primero, y la respuesta, después, de las élites intelectuales de los países latinoamericanos resultó siendo ideológica; con

---

<sup>16</sup> Este período corresponde básicamente a los años sesenta, década en la que hicieron su aparición movimientos reivindicativos de todo tipo que abarcaron prácticamente todos los ámbitos de la vida humana. A estas luchas internas, no pocas veces silenciadas con violencia, se sumaron las surgidas dentro del bloque socialista bajo dominio soviético.

<sup>17</sup> Relación que resume las disparidades existentes entre las naciones, a escala mundial; básicamente originadas en el intercambio desigual, que ha llevado el desarrollo de unos pocos países a costa del subdesarrollo de la mayoría.

excepción del pequeño grupo de filósofos desde donde se empezó a gestar la necesidad de fundamentar una nueva *praxis* transformadora que habría de partir de la reafirmación de su propia identidad, inmersa en el seno de una *realidad* contradictoria.

La necesidad de superar los históricos y no resueltos problemas del hombre latinoamericano habría de suponer, primero, el rescate del *pensamiento propio*, como condición para fundamentar una identidad con raíces profundas en la historia de nuestros pueblos; hecho que pone en evidencia el rasgo esencial y los primeros signos de lo que sería, en su momento, la *filosofía de la liberación*. Es por ello que cuando Salazar Bondy afirma que "la inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados"<sup>18</sup>, lo que hace es poner el énfasis en lo que nuestras culturas han aportado y siguen aportando al estilo de encarar la reflexión filosófica, es decir, sin perder la perspectiva de su tempo-espacialidad como países subdesarrollados. De ahí también que para él, como para otros pensadores latinoamericanos, la realización del proyecto de liberación política habría de marcar el punto de partida de un proceso liberador que abarcaría los diferentes espacios de la vida humana.

En resumen, es pertinente volver a insistir en la relevancia de distinguir entre lo que hubo de significar la construcción del *pensamiento latinoamericano*<sup>19</sup>, del proceso de reflexión que, desde las mismas raíces, condujo, propiamente, a la *filosofía de la liberación*; a fin de poder identificar cuáles fueron los factores determinantes para que un *modo particular* de ver e interpretar la *realidad* alcance el rango de *filosofía*. En este sentido, la *filosofía de la liberación* irrumpe como tal cuando la herencia histórica de los pueblos latinoamericanos se constituyó y consolidó, propiamente, en *identidad*.

---

<sup>18</sup> Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. México, D.F.; Siglo XXI, 1988; p. 89.

<sup>19</sup> Que, como se ha expuesto, es producto de la herencia histórica dejada por los aportes de las culturas autóctonas y occidentales que hicieron realizable la construcción de un *pensamiento propio*, cuyos rasgos de originalidad pudieron superar la simple simbiosis cultural.

Pero, como una *identidad* que se confrontaba, al mismo tiempo, con una *realidad* que le había sido y continuaba siendo adversa en sus posibilidades de supervivencia. Y, más aún, cuando esa toma de conciencia de *identidad* y *realidad* exigió asumir una posición activa; o sea, una *praxis* decidida.

## 1.2 Filosofía de la liberación: ¿pensamiento latinoamericano o filosofía latinoamericana?

Cuando en abordó el asunto de los orígenes y y el proceso formativo de la *filosofía de la liberación* (sección 1.1.1), se hizo hincapié en la distinción que había entre el *método* occidental<sup>20</sup> de reflexión, es decir, la *filosofía*, como se le conoce propiamente, y las expresiones particulares utilizadas por los habitantes del continente americano antes de la llegada de los españoles, para formular y explicar, también con procesos analíticos rigurosos, los alcances y dimensiones de su existencia o cosmovisión<sup>21</sup>. Con ello se trataba de distinguir entre estilos sistemáticos de realizar la reflexión en torno a las grandes interrogantes de la existencia humana, más que al imperativo mismo o necesidad de plantearse de manera contemplativo-reflexiva dichas interrogantes. Sin embargo, no obstante esta aparente claridad conceptual, no se ha podido superar una antigua polémica entre los defensores y detractores de la existencia de una *filosofía latinoamericana* debido al uso que se ha dado a la palabra *filosofía*; en la que se identifican, en una misma categoría, el método y la razón o motivación del filosofar. Esto explica por qué para ese sector de filósofos latinoamericanos que postulan la afirmación de una herencia cultural anterior a la llegada de los españoles, no habría existido propiamente *filosofía*, entendida en el más puro estilo de reflexionar occidental europeo, anterior al *encuentro*, sino, más

<sup>20</sup> Para Abbagnano, "no hay doctrina o teoría, ya sea científica o filosófica, que no pueda ser considerada según el aspecto de su orden de procedimiento y, por lo tanto, denominada Método (...) Y en general no hay doctrina que no pueda ser considerada y denominada Método si se la considera como orden y procedimiento de investigación" (Cf. Abbagnano, Incola. *Diccionario de Filosofía*. México D.F., FCE, segunda edición, 1974. p. 802).

<sup>21</sup> Es decir, sobre su visión del mundo o posición frente al cosmos; el sentido de su existencia; etc.

bien, *pensamiento*, con lo cual se estaría reconociendo que no era ajeno al poblador americano la actitud reflexiva frente a su existencia y al mundo.

Lo que habría que rescatar del sentido que ha tenido la polémica de que si hubo *filosofía* o *pensamiento* en las culturas americanas desde antes de la conquista es el hecho de que efectivamente existió "la reflexión amerindia"<sup>22</sup>; y no sólo eso, sino que ella "subyace permanentemente como una mentalidad propia gestada en esta parte del continente que se ha venido transmitiendo de generación en generación por los descendientes de los pueblos indígenas"<sup>23</sup>. Por tanto, si lo que va a definir el reconocimiento o no de la existencia de una *filosofía latinoamericana* es el rasgo propio, particular, y la orientación que adopta el proceso de la reflexión sobre su existencia o cosmovisión, entonces, en nuestra América aborígen lo que existió, fundamentalmente, fue un *pensamiento* sólidamente constituido; el mismo que en su posterior desarrollo, con el aporte de occidente, principalmente, se fue constituyendo en *pensamiento filosófico*, o simplemente en *filosofía latinoamericana*. O Quizás, como precisa Francisco Miró Quesada, referirse a un *filosofar latinoamericano* -no a una *filosofía*- porque, dice, "el término «filosofar» tiene sobre todo un sentido psicológico, un sentido de esfuerzo mental encaminado a pensar ideas filosóficas"<sup>24</sup>.

Siguiendo la línea de reflexión anterior, no se puede poner en duda que en el devenir de la formación y producción filosófica posterior a la llegada de los españoles y hasta nuestros días hayan estado presentes las raíces de un perfil propio en el *modo de hacer filosofía*. Pero el que algunos autores prefieran llamarla *pensamiento* radica, más que por distinción del molde europeo, en el hecho de responder a un

<sup>22</sup> Rivara de Tuesta, María Luisa. "Las corrientes contemporáneas de la filosofía peruana y latinoamericana". En: *Filosofía e Historia de las Ideas en Latinoamérica* (Tomo III). Op. cit., p. 243.

<sup>23</sup> Ibid., p. 243.

<sup>24</sup> Miró Quesada, Francisco. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México, D.F.; Fondo de Cultura Económica; 1974; p. 25.

contenido particular: su dimensión práxica. Al respecto, la doctora María Luisa Rivara de Tuesta afirma:

“Frente a la actitud meramente académica y tradicional de entender la filosofía como disciplina metafísica, abstracta y desinteresada (...) se ha ido gestando, lentamente una tendencia a considerarla como una *praxis* reflexiva que surja de nuestra tempo-espacialidad y sirva para la rectificación, cambio y reforma de nuestra actual situación de depresión que nos define como país subdesarrollado, dependiente y en crisis estructural”<sup>25</sup>.

Como se desprende de la cita, para la doctora Rivara y para otros filósofos del continente, es esta *praxis*, que reúne en un mismo movimiento la observación *reflexiva* de la realidad concreta de cada tempo-espacialidad y la necesidad, también reflexiva, del cambio, la que estaría estableciendo la distinción entre la concepción latinoamericana del filosofar, o *pensamiento*, y la europea. De ahí que utilizando variadas denominaciones, como la de *pensamiento auténtico*, *filosofar auténtico*, *conquista de la autenticidad*, *pensar por sí mismos*, *pensamiento propio*; *filosofar diferente*, los pensadores *afirmativos*, según expresión de Francisco Miró Quesada<sup>26</sup>, sólo buscaban comunicarse con un pensamiento distinto y original, desde una realidad diferente.

Sin embargo, en el contexto de todas estas manifestaciones de búsqueda de autenticidad, más que de originalidad, en 1968 Augusto Salazar Bondy formula la pregunta “¿*existe una filosofía de nuestra América?*”<sup>27</sup>. La simple pregunta y el estudio del proceso histórico de la filosofía latinoamericana originó una polémica que habría de superar cualquier discusión teórica; lo que permitió una mayor afirmación de este *pensamiento* que se iba reconociendo auténtico como producto de nuevos e importantes hallazgos pertenecientes a lo histórico-espacial, principalmente en el campo de la *sociología de la dominación* y de la *teología de la liberación*. Y también porque el reto de tener que enfrentar el futuro con igualdad de posibilidades y oportunidades para el desarrollo, en un mundo cada vez más cercano, exigía evitar

<sup>25</sup> Rivara de Tuesta, María Luisa. “Las corrientes contemporáneas de la filosofía peruana y latinoamericana”. En: *Filosofía e Historia de las Ideas en Latinoamérica* (Tomo III). Op. cit., p. 244.

<sup>26</sup> Miró Quesada, Francisco. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. Op. cit.. Véase en la Segunda Sección (La Bifurcación), capítulos II y III, pp. 77-106.

<sup>27</sup> La fundamentación de semejante *osadla* la habría de desarrollar Salazar Bondy en su obra del mismo título. (Cf. Salazar Bondy, Augusto *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. Op. cit.).

que se hipotecase la autenticidad<sup>28</sup> de una *identidad* que necesitaba, más bien, de manera urgente, ser rescatada. Una *identidad* rescatada que hiciera posible, en palabras de Salazar Bondy, construir una filosofía que pudiese "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"<sup>29</sup>.

Lo que ha reclamado para sí de autenticidad y reafirmación este *pensamiento latinoamericano* no ha estado centrado en la cuestión de la posible existencia y validación de un determinado método empleado o por emplear en el proceso de reflexión, relevante, sin lugar a dudas, sino, esencialmente, el hacer suyo el proyecto de una creación filosófica que además de rescatar las raíces propias, originales, de un pensamiento que nos identificase como producto de *todas las sangres*, tomando prestadas las palabras de Arguedas, pudiese incorporar en él la realidad actual, objetiva, en la que está inmerso el hombre latinoamericano; realidad, cuyas contradicciones, lo excluye de toda posibilidad de realización futura. Por esta razón, cuando Salazar Bondy se formula la pregunta "¿cómo se puede filosofar en el Perú de nuestro tiempo?"<sup>30</sup>, pregunta que, por lo demás, se mantiene vigente en nuestros días, siendo válidamente aplicable a lo latinoamericano, africano o asiático, lo que hace es cuestionarse sobre la posibilidad de *pensar* el mundo desde un país subdesarrollado; sintetizando en esa frase la pregunta que se hacen millones de seres humanos ante su realidad y su futuro.

En síntesis, lo que los filósofos del continente han querido esbozar como *pensamiento* propio, auténtico, ha sido el intento por responder a lo que han considerado la *pregunta primera*: ¿se ve el hombre latinoamericano a sí mismo y es

<sup>28</sup> En este aspecto hay que agregar que el que se creía realmente un *filósofo latinoamericano* cayó en la cuenta del carácter inauténtico que hasta ese entonces había tenido su obra y su quehacer docente.

<sup>29</sup> Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. op. cit. p. 89.

<sup>30</sup> Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. op. cit. p. 83.

visto por los otros, como radicalmente distinto, simplemente como *otro*?. O sea, situar al hombre latinoamericano en sus raíces, antes del *encuentro*, e ir descubriendo en él una *identidad* que para sobrevivir tendrá que superar una *realidad* que, por sus características actuales, le impide cualquier posibilidad de realización futura. Sólo desde la dimensión metafísica<sup>31</sup> que encierra la pregunta anterior es que esa búsqueda de autenticidad en el pensamiento latinoamericano ha devenido en *filosofía de la liberación*; es decir, cuando el *pensar* de manera radicalmente diferente al europeo representa un pensamiento *situado* en el propio *arjé* y enfrentado al propio *telos*.

### 1.3 Filosofía de la liberación: características esenciales

La *filosofía de la liberación* adquiere su rasgo distintivo como forma de ver, interpretar y transformar la realidad situándose, precisamente, en ese *filosofar latinoamericano* al que se aludió anteriormente, citando a Francisco Miró Quesada. Así, desde esa posición y tomando como referencia directa los problemas que vivía América Latina derivados de la colonización y de las formas posteriores de dependencia, en la *Declaración de Morelia* (1975) se entiende a la *filosofía de la liberación* como "una forma de saber que se mueve fuera del sistema dictado por los países dominadores y que se muestra a la vez en actitud de reconocimiento pleno de la historicidad propia de los pueblos latinoamericanos"<sup>32</sup>. En el mismo plano, pero poniendo mayor énfasis en la *praxis* necesaria que haga posible el paso de la dominación a la liberación, Salazar Bondy se refiere a la *filosofía de la liberación*, más

<sup>31</sup> Para Xavier Zubiri "(...) el ser se funda en la realidad. La metafísica es el fundamento de la ontología. Lo que la metafísica estudia no es la objetividad ni el ser, sino la realidad en cuanto tal". Citado por Carmen Castro de Zubiri (Cf. Castro de Zubiri, Carmen. *Xavier Zubiri: breve recorrido de una vida*. Cantabria; Amigos de la Cultura Científica, Ensayos N° 3; 1986; p. 51)

<sup>32</sup> "Declaración de Morelia" En: *Latino América. Anuario/Centro de Estudios Latinoamericanos*; México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, N° 11, 1978; p. 333. *Nota*: La *Declaración de Morelia* es el documento que llevó por título *Filosofía e Independencia*, y que sirviera de base para la discusión en el Primer Coloquio Nacional de Filosofía realizado en Morelia (México), en México, en 1975. Los firmantes de la Declaración fueron: Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea.

bien, como “una filosofía que cambie de signo”<sup>33</sup>. Por su parte Enrique Dussel, no obstante afirmar que “pretender describir lo que sea filosofía de la liberación es difícil”<sup>34</sup>, la define como “(...) *Pensar todo a la luz de la palabra interpelante del pueblo, del pobre, de la mujer castrada, del niño y la juventud culturalmente dominado, del anciano descartado de la sociedad de consumo, con responsabilidad infinita y ante el Infinito*”<sup>35</sup>

Lo resaltante en esos esfuerzos o intentos por definir la *filosofía de la liberación* es la presencia del contexto histórico-espacial como un factor determinante para orientar la reflexión hacia la búsqueda de una fundamentación, desde la filosofía, a las respuestas que pretendían dar otras disciplinas –en particular las Ciencias Sociales- a la problemática de marginación y exclusión en la que estaban y continúan estando inmersos los habitantes de América Latina y por extensión, los de otros continentes. Para los intelectuales que la impulsaron en las décadas de los sesenta y setenta hasta constituirla formalmente como un *filosofar latinoamericano*, como un pensamiento propio, genuino, surgido en una tempo-espacialidad concreta, se trataba de todo un reto para la reflexión filosófica; pues, desde su punto de vista, el filósofo no podía dar las espaldas a una realidad que afectaba directamente la condición humana de millones de seres.

No obstante los diferentes ámbitos del conocimiento desde los cuales eran analizados los problemas que afectaban al continente, para la filosofía latinoamericana esa lectura presentaba un nuevo espacio de reflexión, de triple dimensión; es decir, que centraba su atención en la *realidad*, en tanto objetivación de una condición humana específica; en la *identidad*, como reflejo de un modo propio de

<sup>33</sup> Salazar Bondy, Augusto. “El Pensamiento Latinoamericano en el Contexto del Tercer Mundo”. En: *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos; 1995: p. 189.

<sup>34</sup> Dussel, Enrique; *Filosofía de la Liberación*. Bogotá; Universidad Santo Tomás; 1980; p. 212.

<sup>35</sup> Dussel, Enrique; *Filosofía de la Liberación*. Op. cit., p. 212.

ser humano, ser persona, o sea, ser latinoamericano; y en la praxis, como un compromiso ineludible de responder con la acción a la transformación de esa realidad. En el marco de estas dimensiones interpretativas de su devenir histórico, la *filosofía de la liberación* buscaba, entonces, fundarse en un pensamiento afirmativo, libre, en el que se tendría que reflejarse:

- El intento de búsqueda de superación de una situación de opresión y dominación, objetivamente evidentes;
- La conformación de un pensamiento orientador de un proceso de cambio en tal o cual realidad concreta; y,
- El constituirse como una *filosofía comprometida*, espacial y temporalmente, en una realidad concreta llamada *mundo subdesarrollado* o *Tercer Mundo*.

Este triple mensaje que habría de contener la *filosofía de la liberación*, está plenamente expuesto en las palabras de Salazar Bondy, en una conferencia dictada en 1973:

“(…) La filosofía de la dominación es nuestra expresión resultado de la situación de dominación y no podía ser menos, porque la dominación es total y abarca la cultura. Una filosofía que cambie de signo, tiene que ser una filosofía de la liberación, poniéndose al ritmo de la liberación. Y puede construirse en la medida en que se da un proceso de liberación para ser expresión de liberación.(…)”

Pero esto no puede ser pensado en términos de liberación separado del contexto del Tercer Mundo, porque la dominación de nuestros países es una dominación internacional, por lo tanto, una dominación que los convierte en Tercer Mundo. Que los tiene alienados y colonizados, formando Tercer Mundo. Nosotros no podemos cambiar de signo a la filosofía de la liberación y hacer que comience a construirse o a reconstruirse como una filosofía de la liberación sin que sea una filosofía de la liberación del Tercer Mundo y en el Tercer Mundo, en el proceso de liberación del Tercer Mundo. Porque la condición de un país subdesarrollado es la condición de todos los otros.”<sup>36</sup>

En esta cita, además, se expone con toda nitidez la dimensión que alcanzan esos tres elementos que definen a la *filosofía de la liberación*. En primer lugar, la

<sup>36</sup> Salazar Bondy, Augusto. “El Pensamiento Latinoamericano en el Contexto del Tercer Mundo”. En: *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. Op. cit., p. 189. La cita corresponde a una conferencia dada por el autor en Buenos Aires, Argentina, en agosto de 1973.

*realidad* que “es siempre para la filosofía de la liberación, de manera inmediata, la praxis misma de liberación, todo lo que la impide o promueve”<sup>37</sup>. En segundo lugar, la *identidad*, porque todo proceso de dominación tiene que alcanzar la cultura de los pueblos como condición necesaria para su consolidación, su afirmación. Finalmente, la *praxis*, que surge como respuesta que provoca el *cambio de signo*, la liberación de la cultura dominada, de la *identidad* cautiva. Desde esta óptica, la praxis no es sino la objetivación del paso de la dominación a la liberación; la acción que sólo puede realizarse en la *realidad*, la cual se constituye, así, en el referente común de la dominación y la liberación.

A continuación se expone, desde una personal interpretación, el sentido y carácter que asumieron esas tres categorías –*realidad*, *identidad* y *praxis*– en los inicios de la *filosofía de la liberación*; no sólo para efectos de destacar la relevancia que tuvieron en ese momento inicial, sino porque, a nuestro entender, marcan el punto de partida para analizar su proceso de actualización posterior dentro de un nuevo contexto histórico-espacial.

### 1.3.1 La realidad

Para la *filosofía de la liberación*, la expresión *realidad* es, por definición, una palabra-símbolo, junto a *identidad* y *praxis*. Constituye, como se ha afirmado, el referente principal, el punto de partida, la *filosofía primera*, del modo de reflexionar sobre el acontecer y devenir humano, desde la tempo-espacialidad de América Latina. A través de esta palabra-símbolo se ha buscado no sólo visualizar e interpretar las particularidades de una problemática objetivamente evidente e irrefutablemente compleja, sino, además, sentar las bases de una reflexión con sello propio, autónoma; esto es, auténticamente latinoamericana con fundamentos en la ética.

---

<sup>37</sup> Dussel, Enrique; *Filosofía de la Liberación*. Op. cit., p. 210.

La realidad histórica *objetiva* –económica, social, política y cultural- de América Latina a la cual se ha tenido que oponer la *filosofía de la liberación* desde sus inicios no es otra, según lo expresa la *Declaración de Morelia* (1975), que “la realidad de la dependencia, ahora neocolonial, después de las independencias nacionales de las colonias europeas”<sup>38</sup>; es decir, aquella que tiene que reconocerse a sí misma como un subproducto histórico del colonialismo, primero, y del desarrollo capitalista, después. Es aquella realidad histórica que nos identifica, hoy, como “un momento constitutivo que nos une a todos en la periferia, más allá de las diferencias propias de nuestras culturas continentales”<sup>39</sup>.

La *realidad* en la etapa de aparición formal de la *filosofía de la liberación*, en la década de los sesenta, pasaba por tener que reconocerse, en primer lugar, como un continente perteneciente al oeste capitalista y, por tanto, sujeto al área de influencia y liderazgo de los países económica y políticamente hegemónicos<sup>40</sup>. De ahí que para quienes situados en la tempo-espacialidad de América Latina buscaban un cambio en la situación de dependencia, cualquier alternativa de solución para emanciparse de las reglas del mercado tendría que pasar por los postulados que en ese entonces se planteaban desde las posiciones socialistas; es decir, de la economías centralizadas en las que el rol del Estado era determinante.

En el marco de la discusión teórica y de la praxis política en torno a la dependencia del sistema capitalista, las Ciencias Sociales en América Latina, no exentas de cierto ideologismo extremo, fueron arrastradas por la necesidad de desprenderse del sistema injusto; y al hacerlo, conciente o inconscientemente, se

---

<sup>38</sup> “Declaración de Morelia” En: *Latino América. Anuario/Centro de Estudios Latinoamericanos*; Op. cit. pp. 331-332.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>40</sup> Esta situación de hegemonía se ha acentuado al extremo a raíz de la *caída del muro*, lo que dio paso a imponer la *globalización* como un paradigma capitalista capaz de conducir a la humanidad hacia el progreso. Este tema se desarrollará más adelante.

posicionaron en el *socialismo real* como modelo de desarrollo alternativo<sup>41</sup>. En cierta medida, penetrando en el juego de la geopolítica mundial, las Ciencias Sociales se alejaron del *pensamiento propio*; o para ponerlo en expresiones de José Carlos Mariátegui, optaron por el calco y la copia en lugar de la *creación heroica* que exigía nuestra realidad latinoamericana<sup>42</sup>.

En medio de ese debate y por cierto, sin dejar de estar sometida al influjo de un contexto que exigía una opción práctica, la *filosofía de la liberación* intentó encontrar su propio camino de análisis y reflexión sobre la *realidad*, tratando de descubrir (o re-descubrir) los aspectos más trascendentes de sus postulados teóricos; es decir, aquellos capaces de superar, o de situarse más allá de, las coyunturas. Y nuevamente desde la historia que ponía en evidencia su permanente actualización, se pudo reconstruir la *realidad* de América Latina, *nuestra realidad*, descubriendo que ella tendría que constituirse necesariamente en el punto de referencia permanente, o mejor aún, en el *punto de partida*, para pensarnos a nosotros mismos y pensar el mundo desde nosotros. Paradójicamente, ese punto de apoyo era precisamente la contradictoria realidad que ha caracterizado hasta el presente a América Latina; y que los firmantes de la *Declaración de Morelia* supieron precisar:

"(...) El punto de partida que da fuerza y contenido a este impulso es el de la conciencia oprimida en un mundo periférico que puede por eso mismo, como alteridad arrojada fuera de la historia universal, proponer categorías integradoras realmente ecuménicas"<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> En este aspecto, no se puede negar el hecho histórico, hoy visto con mayor claridad, de que en este juego de geopolítica de la *guerra fría*, el Tercer Mundo no pudo evitar estar situado en el vaivén de la dependencia de uno y otro signo. Cuba es claro ejemplo de ello; aunque ahora mantiene autonomía relativa.

<sup>42</sup> Sin duda alguna, esa *realidad*, marcada por el juego de la geopolítica mundial y sobre la cual se pretendía construir un nuevo enfoque para las Ciencias Sociales, a la que se sumó desde su posición la *filosofía de la liberación*, influyó decididamente para que, al desaparecer de la escena mundial la influencia del *socialismo real*, aquellas disciplinas perdiesen parte importante de su fuerza argumentativa. En buena cuenta, el *triunfo* de occidente en esta no declarada significaba el triunfo del sistema capitalista, esto es, de la hegemonía del mercado como vía exclusiva y excluyente para las relaciones internacionales.

<sup>43</sup> "Declaración de Morelia" En: *Latino América. Anuario/Centro de Estudios Latinoamericanos*; op. cit. p. 334.



Esta afirmación, vigente aún, hizo posible no sólo que la categoría "realidad" asumiera en la *filosofía de la liberación* una dimensión epistemológica, sino permitir, desde la praxis, que América Latina haya podido, en un movimiento casi simultáneo, madurar en sus contradicciones y ser capaz de construir un pensamiento liberador. Desde esta óptica, es de compartir la afirmación de Horacio Cerutti cuando señala que hay que pensar la realidad; y más aún cuando, a renglón seguido, se pregunta cuál es la realidad a pensar:

"Parece que la «realidad» a pensar, aquella que ha sido y sigue siendo objetivo del pensar Latinoamericanista es una, por así decir, porción de realidad que, sin desgajarse del todo, permite captarlo en su mayor plenitud. Se trata específica y prevalentemente de la realidad social, histórica, cultural y política, que es, en suma, una realidad sola con diferentes facetas, por así decirlo, una realidad de ser y espacio-tiempo", la realidad histórica. Pero, no una realidad histórica hipostasiada o alejada de la historia concreta, sino sumergida en la historicidad"<sup>44</sup>

En este sentido, cabe preguntarse seguidamente si el hecho de haber empezado a sentirnos autónomos en la manera de vernos y pensarnos a nosotros mismos como una *realidad*, debería habernos conducido al descubrimiento de que los acontecimientos, las *cosas*, se nos presentan "como algo que nos está afectando, pero que nos está afectando «de suyo», por lo que ellas, las cosas, son en sí mismas"<sup>45</sup>. ¿De qué otra manera, si no como algo propio, "de suyo", habría de interpretarse la evidencia de una *realidad*<sup>46</sup> hecha *pueblos* –así, en plural- con historia y cultura; que hubo de sobreponerse no sólo al trauma del *encuentro*<sup>47</sup>, sino, además, poder asimilar otras culturas hasta el punto de re-crearlas?.

Fue, precisamente, ese proceso continuo de hallazgos y asimilación, de

<sup>44</sup> Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*; México, D.F.; Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos / Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. Universidad Nacional Autónoma de México Filosofía, 2000; p. 50.

<sup>45</sup> Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*; Madrid; Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2ª edición, 1995; p. 29.

<sup>46</sup> De ahí que superando el carácter interpretativo y polémico que pudo haber suscitado la expresión *realidad*, lo cierto era que resultaba casi imposible sustraerse a la evidencia empírica que hacía intuir la presencia, valga el término, de un *de suyo* que era inherente a ella, y de lo cual participábamos constitutivamente.

<sup>47</sup> En lo favorable y desfavorable que este hecho implicó.

encuentros y conflictos en la vida de los pueblos latinoamericanos, lo que definió, y sigue definiendo, aquella *realidad* que, en una primera aproximación, se puede llamar el *ser latinoamericano*. Sin embargo, fue necesario también fundamentar lo que significaba aquello de *ser latinoamericano*, aquí y ahora, a partir del permanente devenir en el que había estado inmerso, por siglos, el continente. En definitiva, era necesario fundamentar esa realidad; lo que equivalía, aceptando la expresión, a fundamentarnos en ella misma. Y fue preciso hacerlo en toda su dimensión y en sus contenidos; para evitar quedarnos estacionados, detenidos, en la historia, que en definitiva era sólo el instrumento, el vehículo, que nos había conducido a ser lo que éramos en ese momento, y lo que somos ahora. Desde esa perspectiva es que se empezaría por reconocer al hombre latinoamericano como una *realidad*; es decir, sin la confusión respecto a la afirmación de que "la realidad no es un modo de ser"<sup>48</sup>, sino "justamente algo previo al ser"<sup>49</sup>. De ahí que, lo que habría de decirse con respecto al hombre latinoamericano, de la misma manera que con el europeo o asiático o africano, se ubicaba precisa y primariamente en la *realidad*, como *realidad*, como evidencia primera<sup>50</sup>.

### 1.3.2 La identidad

Un primer hecho a rescatar en este tema de la *identidad* es que, en gran medida, en esa expresión se sintetiza la búsqueda de signos distintivos, propios, del pensar latinoamericano, frente a la permanente influencia y asimilación de la reflexión occidental. Asimismo, representa la creciente incidencia que tuvieron los hallazgos de un conjunto de pensadores latinoamericanos<sup>51</sup>, cuyos trabajos han permitido que bajo diferentes denominaciones -*pensamiento auténtico*, *filosofar auténtico*, *conquista de la*

<sup>48</sup> Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*; op. cit., p. 30.

<sup>49</sup> Ibid., p. 30.

<sup>50</sup> Levinas expresaría cada realidad humana situada en su espacio-temporalidad como un "de otro modo que ser" (Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*; Salamanca; Sígueme, 2ª edición, 1995; p. 45).

<sup>51</sup> Y también no latinoamericanos como José Gaos- que hicieron suyo este "despertar", "proyecto" y "realización" del pensamiento latinoamericano, en palabras de Francisco Miró Quesada.

*autenticidad, pensar por sí mismos, pensamiento propio; filosofar diferente- la filosofía de la liberación* haya podido constituirse con rasgos propios.

Cuando en su proceso de constitución la *filosofía de la liberación* empieza a adquirir rasgos propios, lo que se produce no es sino la toma de conciencia de una evidencia puesta en la *realidad*; es decir, la de un ser humano, el latinoamericano, el africano o asiático, que exigía ser reconocido, en sí mismo, como *realidad en su propia realidad*; es decir, como lo totalmente, lo radicalmente *otro* con relación al europeo, euroasiático o norteamericano, y posicionado en su tempo-espacialidad. Y, más aún, como una *realidad* dinámica, por tratarse de un ser humano que se ha ido transformando, mostrándose diferente, a lo largo de su historia, al estar sometido a una permanente actualización. En este sentido, su *identidad* asume, pues, el dinamismo de la realidad y se actualiza con ella y en ella. Es por esta razón que, en la década de los sesenta, cuando Salazar Bondy insistía en aquello de ser dependientes, subdesarrollados, dominados o alienados, lo que hacía era remarcar una evidencia histórica: la de habernos *actualizado* negativamente bajo determinados patrones. Esto mismo lo reafirma Jorge Basadre, con las siguientes expresiones referidas a la realidad peruana "como totalidad en el espacio y como continuidad en el tiempo"<sup>52</sup>:

"(...) El Perú es continuidad en el tiempo, en el sentido de que la nación de hoy ha recibido aportes y elementos de orden geográfico y humano acarreados por los siglos. Es una continuidad hacia adelante, o sea del pasado hacia el presente. (...)"<sup>53</sup>

Así, si tomamos como ejemplo al hombre peruano, podemos observar que su identidad, su *ser latinoamericano* por extensión, se ha ido *actualizando*, básicamente, a lo largo de cuatro grandes momentos, o etapas, hasta llegar al actual. En primer lugar, en el Tahuantinsuyo, que constituyó el intento más logrado de integración y unidad del

<sup>52</sup> Basadre, Jorge. *La Promesa de la vida peruana*. Lima, Editorial Mejía Baca, 1958; p. 40.

<sup>53</sup> Basadre, Jorge. *La Promesa de la vida peruana*. Op. cit., p. 40.

hombre peruano, y que se vio truncado por la llegada de los españoles, cuando se encontraba en proceso de formación. Luego, entre el inicio de la conquista española hasta la independencia, se creó un vacío de trescientos años en el que, desde la lógica del conquistador, todo proyecto nacional, autónomo, incluido el de constituir una identidad genuina, libre, carecía de todo sentido. Una lógica que respondía a lo único que le interesaba al español: cómo explotar al indio para facilitar de esta manera toda la extracción posible de riqueza para trasladarla a la metrópoli. Fue un proceso que permitió a España expandirse como potencia económica en una Europa que empezaba a vivir el período mercantilista, en el que el oro y la plata, el recurso abundante de las colonias americanas, jugaban el rol determinante. El vacío creado por la conquista sólo respondía, como señala María Rostworowski de Diez Canseco, al contraste con un mundo andino que "era demasiado original, distinto y diferente para ser comprendido por hombres venidos de ultramar, preocupados en enriquecerse, conseguir honores o evangelizar por la fuerza"<sup>54</sup>.

Luego, los cien y más años transcurridos desde la independencia (1821) hasta la década de los veinte, no significaron, en sí, un programa novedoso de gestación de una nación porque todo el esfuerzo de formar la República se quedó en la continuidad de lo que para España significó el territorio nacional: una colonia de la que se podían extraer riquezas. En buena cuenta, no hubo intento serio alguno de ver el pasado para que, a partir de ello, surgiera el interés de reivindicar la historia frustrada del hombre andino. En la República sólo tuvo validez el reclamo del criollo para asumir toda propiedad que por el *derecho* de haber nacido en estas tierras le correspondía en la nueva etapa que se iniciaba; mientras que, paralelamente, para el indio, su derecho ancestral se reducía a aquel drama que, según decía Mariátegui, surge "del pecado de la Conquista. Del pecado original transmitido a la República, de querer constituir

---

<sup>54</sup> Rostworowski de Diez Canseco, María. *Historia del Tahuantinsuyo*; Lima; Instituto de Estudios Peruanos; 1988; p. 14.

una sociedad y una economía peruana sin el indio y contra el indio<sup>55</sup>. Finalmente, el cuarto momento, que corresponde a los últimos setenta años, se puede sintetizar en lo que ha venido a conformar nuestra cultura actual, si es que por *cultura* se quiere conceptualizar, en armonía con lo que se ha definido como *identidad*, al conjunto de rasgos más característicos de la sociedad peruana. Representa la síntesis de todo en cuanto ha devenido para ser tipificada como una sociedad compleja, resultado de un largo proceso de mestizaje que ha trascendido lo estrictamente racial<sup>56</sup>.

En este recuento de asunción histórica lo que se pone en evidencia es una sociedad que en su largo proceso de transformación y síntesis, ha forjado una *identidad* que reúne, bajo el perfil de un pueblo, lo que ya acabado y lo que está por hacer; sus luchas e indecisiones; sus triunfos y derrotas; todo, en fin, cuanto ha configurado el estilo propio de *ser peruano*<sup>57</sup>; reflejando todo ello, paradójicamente, un ser contradictorio: un hombre que está tras la búsqueda de mitos; que persigue utopías; o se vuelve pragmático; que se somete al poder, o que se rebela ante lo injusto. Manifestaciones, indudablemente contradictorias, que han hecho visible, a través de esa transparencia no terminada de configurar<sup>58</sup>, un ser arrojado, proyecto tras proyecto, a un devenir traumático, en razón de haber estado ausente de esos proyectos, en tanto actor; esto es, como sujeto artífice de su destino.

En ese universo de complejidades mítico-históricas se ha ido tejiendo, pues, una cultura peruana, una identidad, que no obstante para Francisco Miró Quesada es "condición necesaria para que nuestra energía colectiva adquiera sus más altas

<sup>55</sup> "El Rostro y el Alma del Tawantinsuyu". (Publicado en *Mundial*, Lima, 11 de setiembre de 1925). Mariátegui, José Carlos; *Peruanicemos al Perú*. Lima; Amauta, 6a. edición, 1980; p.65

<sup>56</sup> Aspecto éste, el racial, que, *de suyo*, constituye el rasgo característico de *lo peruano*; y que bien lo expresó J. M. Arguedas cuando se refería a *todas las sangres*.

<sup>57</sup> O *ser nacional o ser latinoamericano*, como lo habría de remarcar Francisco Miró Quesada (Cf. Rivara de Tuesta, María Luisa. "Las corrientes contemporáneas de la filosofía peruana y latinoamericana". En: *Filosofía e Historia de las Ideas en Latinoamérica* -Tomo III-. Op. cit., p. 256).

<sup>58</sup> Transparencia, que para nuestra sociedad debe significar inexorablemente empezar a mostrarse tal cual es; es decir, no dando lugar al uso de caretas y de revestirse de apariencias; incluso en el no decir las cosas en voz baja o a medias tintas.

expresiones"<sup>59</sup>, ha sido asaltada desde dentro y desde fuera en la búsqueda incesante de ser ella misma. Una cultura, en fin, cuya identidad se ha visto envuelta, lamentablemente, como lo habría de destacar Salazar Bondy, por una cultura de dominación:

"(...) En consecuencia, decir que el peruano es un ser alienado equivale a decir que piensa, siente, actúa de acuerdo a normas, patrones y valores que le son ajenos o que carece de la substancia histórica de la cual depende su plenitud y su prosperidad como pueblo, cuando no se halla casi en el nivel de un pensar, un sentir y un actuar completamente controlado por otros, es decir, cuando no está prácticamente cosificado, convertido en algo que se utiliza y se maneja sin tener en cuenta sus fines intrínsecos como ocurre con el hombre esclavizado. (...)"<sup>60</sup>

Esta apreciación que hace Salazar Bondy sobre nuestra cultura no resulta una exageración cuando se observa el Perú de hoy, en el que, bajo formas y expresiones nuevas, se mantienen los mismo rasgos característicos:

"(...) Por tanto, hablar de la cultura de la dominación es hablar no sólo de las ideas, las actitudes y los valores que orientan la vida de los pueblos, sino también de los sistemas que encuadran su vida y no la dejan expandirse y dar frutos cabales. (...)"<sup>61</sup>

Siguiendo la reflexión de Salazar Bondy, se trata de una *cultura de la dominación* que ha llegado, incluso, a marcarnos con una identidad que se ha visto afectada, a la vez, por frustraciones que se han ido acumulando, impidiendo, incluso, que nos podamos constituir como nación; esto es, como unidad de rasgos característicos<sup>62</sup> en nuestro *ser peruano* y, por extensión, como *ser latinoamericano*. Este es el trauma -¡y, por qué no, el drama!- de nuestra realidad histórica; aquella realidad que no cesa de estar afectada, hasta nuestros días, por retrocesos en el proceso de constitución de un estado democrático; mostrando, contrariamente, rasgos propios de un estado autoritario<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Citado por María Rivara de Tuesta en "Las corrientes contemporáneas de la filosofía peruana y latinoamericana" (Cf. Rivara de Tuesta, María. *Filosofía e Historia de las Ideas en Latinoamérica* -Tomo III-. Op. cit., p. 256).

<sup>60</sup> Salazar Bondy, Augusto. "La Cultura de la Dominación". En: *Entre Escila y Caribdis*; Lima; Ediciones Rikchay Perú; Lima, 1985; p. 28.

<sup>61</sup> Salazar Bondy, Augusto. "La Cultura de la Dominación". En: *Entre Escila y Caribdis*; op. cit., p. 32

<sup>62</sup> *Notas constitutivas*, como apuntará Zubiri (véase sección 2.2.2, más adelante).

<sup>63</sup> Autoritarismo que bajo la forma de caudillismo se ha sabido disfrazar, de acuerdo a la época, sólo para dividir. Para dividir, incluso, como diría Basadre, en aquello que se tiene de común: la historia.

Este trauma de la falta de unidad, como otros que nos caracterizan como pueblo, invita también a preguntarse por la *verdad* que podría estar escondida en los mitos; es decir, en ese imaginario colectivo que históricamente ha contribuido a configurar, a darle forma, a nuestra *identidad*. Así, por ejemplo, tomando como referencia el mito de Incarri; aquel mito andino que profetiza el resurgimiento del Incario y el castigo a los conquistadores blancos, cabría preguntarse si la oportunidad, la única oportunidad, que tendría todo un pueblo para sobrevivir como pueblo identificado, ha de depender de la esperanza puesta en esa posibilidad para poder reunir las partes diseminadas en no se sabe cuántos lugares y espacios geográficos; y en no se sabe cuántos lugares y espacios de la conciencia colectiva hecha historia.

Otra dimensión que hace suya la *filosofía de la liberación* para constituirse en *realidad* que se reconoce a sí misma y hacer que la reconozcan como tal, está en función del espacio geográfico, del territorio como entorno, que se expresa como una relación de *identidad* hombre-medio ambiente. Lo que se quiere destacar es que toda referencia al entorno ambiental como condicionante de la identidad individual y colectiva, no es referencia a un espacio en abstracto, sino a un espacio que, más allá de sus accidentes físicos, está habitado por personas de distintas razas, lenguas y culturas. En el espacio habitado, una vez que se ha establecido la relación hombre-medio ambiente, no obstante que prevalece la razón económica, movida, a su vez, por una razón de sobrevivencia, está comprendida toda la realidad humana, por lo que nadie puede quedar excluido de esa vinculación. Se trata, entonces, de tomar conciencia de toda la base material, o sea, recursos naturales, sobre los cuales se crean condiciones propicias para que la sociedad pueda resolver, primero, sus necesidades más elementales; para, luego, encaminarse a un estadio de realización colectiva que no anule el valor de lo personal<sup>64</sup>. Sin embargo, lo que se asume como un

---

<sup>64</sup> En el campo de la economía esto significa, por ejemplo, que todas las acciones que impliquen procesos de crecimiento deberán traducirse, simultáneamente, en procesos redistributivos.

proceso lógico en el seguimiento de un modelo de desarrollo, aparece en la historia peruana como un intento estancado. Hasta nuestros días no ha habido -salvo el proyecto Inca; y aún así, no acabado- proyecto alguno que haya permitido integrar el espacio nacional. Los pocos intentos de construir una economía sólida y sostenible han terminado siendo ensayos excluyentes de territorios y poblaciones; y, lo que es más, han resultado en beneficios para una élite, con resultados que han puesto en juego el futuro del país.

En concreto, la realidad en la que debemos reconocernos empieza, retrospectivamente, no sólo en nuestras raíces pre-colombinas y de dominio colonial<sup>65</sup>, sino en aquélla fundada en continuar reconociéndonos como un pueblo que debe su subdesarrollo a una situación de dominación y dependencia que no terminó con las luchas por las que se fundaron las repúblicas, en el siglo XIX. En este sentido, no basta con señalar que somos la resultante del "subdesarrollo, dependencia y dominación"<sup>66</sup> que inobjetablemente es una evidencia histórica; porque se corre el riesgo de permanecer indefinidamente mirándonos en ella, en la historia, como en un espejo que, a su turno, habrá de imponer sus condiciones; esto es, atados al pasado. En la actualidad, esta manifestación de la realidad del *ser peruano*, *ser latinoamericano*, en permanente actualización, alcanza su expresión más característica en el significado que tiene la palabra quechua *tinkui*, o *tingo*, como *encuentro-conflicto*. Esto es, la referencia a dos elementos que, dialécticamente, se unen para formar un tercero, distinto; pero que, producido el *encuentro*, brota el *conflicto*. El drama surge cuando el elemento resultante -nuevo en su devenir, pero viejo por sus orígenes- se *siente* haber dejado de ser, metafísicamente, él mismo. Y no en razón de *su* realidad

---

<sup>65</sup> Más allá de los argumentos relativos a los aportes que dio América a la Europa de los siglos XVI en adelante, que no dejan de ser válidos, la realidad era que fuimos pueblos dominados.

<sup>66</sup> Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*; . Op. cit., p. 85

actualizada, que está ahí, concreta, sino a causa de que sus elementos originarios, se niegan a reconocer, por temor al cambio, que son, ya, una realidad nueva<sup>67</sup>.

Lo anterior pone de relieve que existe también un factor, una *nota* constitutiva, de *identidad* que bien pareciera pertenecer a la memoria histórica de épocas supuestamente superadas; pero que, no obstante su antigüedad mantiene vigencia: es el factor de identidad que se refiere al modo particular y continuo de renovarse que tiene el patrón de relaciones económicas, sociales, políticas, que en su devenir, no han llegado a vincular al hombre y al medio ambiente en un proyecto de largo plazo, capaz de transformar la sociedad y el estado peruanos. Esto lo han señalado sabiamente Mariátegui y Basadre desde los años 20 y se resumen en la afirmación de que la nación peruana ha continuado siendo un intento, pero no una concreción. Esta constante histórica la expresa, asimismo, Scorza cuando, en relación al *orden* reflexiona:

"(...)¿Qué orden? «El Perú no es una nación. Es un territorio habitado».(...)"<sup>68</sup>

Manteniendo esta línea de reflexión crítica en torno a la categoría *identidad* se observa cómo es que en esa relación hombre-medio ambiente está presente también una ruptura que encuentra su más clara expresión en la base económica; pero que desde ahí abarca todas las manifestaciones de la vida peruana; y en la que lleva la peor parte el indio:

"(...) La política peruana -burguesa en la costa, feudal en la sierra- se ha caracterizado por su desconocimiento de valor del capital humano (...) La nueva generación siente y sabe que el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no signifique el bienestar de la masa peruana, que en sus cuatro quintas partes es indígena y campesina. (...)"<sup>69</sup>

En esta cita de Mariátegui queda claramente expuesta cuán significativa es esta

<sup>67</sup> Por ejemplo, dos ríos, A y B, que confluyen para formar un tercero, C. Este tercero, C, no obstante que, de algún modo, sigue siendo A y B por proceder de ellos, ya no lo es porque asumió características propias. El conflicto surge cuando, figurativamente, ya devenidos en C, A y B pretenden seguir siendo A y B.

<sup>68</sup> Scorza, Manuel. *La tumba del Relámpago*. Lima, PEISA, 1987; p. 272.

<sup>69</sup> Mariátegui, José Carlos. "El Progreso Nacional y el Capital Humano". En: *Peruanicemos al Perú*; op. cit., p. 68.

porción de la población peruana, el indio, que queda excluida de toda decisión y todo proyecto nacional; y que obligaba ineludiblemente a una *praxis* que condujera decididamente a una superación de toda forma de marginación y exclusión.

### 1.3.3 La praxis

La *praxis* constituye el tercer elemento representativo con el que la *filosofía de la liberación* irrumpe en el escenario latinoamericano, en la década de los sesenta. Sin embargo, a diferencia de la *realidad* y la *identidad* que se constituyeron como categorías con indudable contenido epistemológico, la *praxis*, en razón de sus rasgos característicos no sólo puso en duda su propio valor epistemológico como categoría filosófica, sino que, además, situó en un límite lo suficientemente precario a la *filosofía de la liberación*, al ponerla más próxima a las Ciencias Sociales y Políticas. Por esta razón, con la presencia de esta dimensión epistemológica de orden *práxico* dentro de la *filosofía de la liberación* se empezó a plantear un nuevo problema de fundamentación; no sólo en relación a sus principios constitutivos; sino a su carácter mismo como *filosofía*, frente a sus detractores, de dentro y fuera de América Latina.

La sola denominación de *praxis* bastaba para que se asociara el proceso de reflexión, cualesquiera que éste pudiera ser, a una determinada acción o conjunto de acciones que objetivamente la distanciaba de toda actitud reflexiva, o si se quiere, del puro *filosofar*. En particular, para los detractores de la *filosofía de la liberación*, asumir esta postura en favor de una acción comprometida desde la reflexión filosófica sólo podría significar adoptar posiciones de carácter político, lo cual desvalorizaba a la filosofía en cuanto tal. En cambio, para los que levantaron la bandera de la *praxis* focalizaron el problema como un asunto que tenía que ver con el papel que habría, o debería, cumplir la filosofía en la realidad concreta<sup>70</sup>.

<sup>70</sup> En cierta medida, significaba aproximarse al punto de vista de Carlos Marx en las "Tesis sobre Feuerbach", cuando precisa que los filósofos sólo se habían dedicado a interpretar la historia, pero no a transformarla.

En el caso de Salazar Bondy, por ejemplo, esta praxis de la liberación pasaba necesariamente por un frente previo evidentemente político, consistente en la eliminación de toda forma de dominación, posición ésta que ponía de manifiesto la presencia de un hilo conductor entre su pensamiento y el de José Carlos Mariátegui. Al respecto, tomando un texto de este pensador<sup>71</sup>, pone también en tela de juicio la existencia de un pensamiento hispanoamericano; precisando Salazar Bondy que “no cabe pensar en una filosofía que esté en plan de producir liberación, mientras no se dé un proceso de destrucción de los elementos de colonialismo y dominación”<sup>72</sup>. Con esta afirmación, lo que intenta Salazar Bondy es: (i) poner énfasis en una praxis cuya función de compromiso es la de tender puentes con los actores sociales sujetos a dominación, porque, agrega, son ellos los que viven una situación de despojo; y, (ii) afirmarse en esa praxis diciendo que “la filosofía que quiere ser de liberación, tiene que conectarse con eso”<sup>73</sup>. Sin embargo, en contra de lo que pareciera reflejar la postura de Salazar Bondy respecto a que la posibilidad de una *filosofía de la liberación* requeriría como condición previa tener que vencer, en el plano político, toda forma de dominación y dependencia, lo que queda claro, más bien, es su afirmación de que la acción que se promueva desde la filosofía es la que ha de provocar el cambio socio-político, con lo que estaría remarcando la función liberadora de la filosofía:

“(…) 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 la liberación que es lo opuesto a la filosofía de la dominación. (...)”<sup>74</sup>

<sup>71</sup> Salazar Bondy se refiere aquí al artículo de J.C. Mariátegui “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?”, de 1925. (Cf. Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*; . Op. cit., p. 37).

<sup>72</sup> Salazar Bondy, Augusto. “Diálogo sobre dominación y liberación”. En: *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. Lima, Op. cit., p. 162. La cita corresponde a una ponencia de Salazar Bondy que tiene como fecha agosto de 1973.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 168. La cita tiene corresponde también a agosto de 1973.

<sup>74</sup> Salazar Bondy, Augusto. “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación”. En: *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. Op. cit., p. 156.

De la cita se deduce, pues, que la filosofía, "situada en situación de dominación"<sup>75</sup>, devendría, a partir de eso precisamente, como un reflexionar orientador del cambio. En el mismo sentido parece apuntar la *Declaración de Morelia* cuando le asigna a la filosofía un rol transformador de la realidad desde la dimensión del pensamiento:

"(...) la liberación que propone esta filosofía con su discurso, pretende ser un modo concreto de sumarse a la praxis liberadora social y nacional, con el objeto de participar, desde el plano del pensamiento (en) la tarea de la transformación del mundo con un sentido verdaderamente universal."<sup>76</sup>

En síntesis, el problema en torno a la *praxis* en el marco de la *filosofía de la liberación* se habría de centrar en dos aspectos fundamentales: (i) el lugar que habría de ocupar como una categoría dentro de la filosofía; y, (ii) resuelto lo anterior, la función de *praxis liberadora* que tendrá que cumplir y, sobre todo, de qué manera habría de asumir ese compromiso. Aspectos ambos, que por formar parte de una discusión que está lejos de agotarse, validan la relevancia de la *liberación* como objeto de la filosofía, precisamente a partir de la *praxis*.

#### 1.4 La filosofía de la liberación como nuevo espacio de reflexión

Los esfuerzos de la *filosofía de la liberación*<sup>77</sup> se orientaron a reafirmar el rescate de la identidad histórica de los pueblos oprimidos con anterioridad a la presencia europea y con los aportes de ésta, fundamentar un pensamiento auténtico, *su propio pensamiento*<sup>78</sup>. Pero, cabe anotar que pese a esos esfuerzos por adoptar ese rasgo típico de *pensamiento propio*, la *filosofía de la liberación* tuvo, aparentemente, dificultades para desarrollar, desde la misma filosofía, una

<sup>75</sup> Salazar Bondy, Augusto. "Diálogo sobre dominación y liberación". En: *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. Op. cit., p. 168.

<sup>76</sup> "Declaración de Morelia" En: *Latino América. Anuario/Centro de Estudios Latinoamericanos*; op. cit., p. 334.

<sup>77</sup> Aquí hay que destacar que el interés está centrado en analizar el espacio de reflexión que provoca la *filosofía de la liberación*, en su búsqueda de fundamentación; lo que implica, de paso, que se conserva como válido todo lo expuesto al inicio del sub-capítulo 1.3, relativo a los esfuerzos por definirla.

<sup>78</sup> Cabe señalar que para un sector de los llamados *filósofos de la liberación*, como es el caso de Salazar Bondy, la tarea relevante en la conformación de ese pensamiento propio consistía en desprenderse de todos aquellos elementos que eran reflejo de un proceso de *dominación*; que, aún hasta hoy, incluso, evidencian rasgos y manifestaciones concretos que determinan, de suyo, un patrón de comportamiento ajeno a nuestra realidad.

fundamentación<sup>79</sup> propia, a partir, precisamente, de la díada *realidad-identidad*, pero más todavía de la *praxis*. En otras palabras, que no obstante sostenerse en la ética entendida como *ética de la liberación*, estas tres categorías – *realidad, identidad y praxis*- se conceptualizaron y se tradujeron metodológicamente, principalmente, en función de su carácter e implicancias histórico-sociológicos. De ahí que en su búsqueda de afirmación y validez universal, corrió el riesgo de diluirse en el espacio de lo político y geopolítico en un lapso de tiempo relativamente corto, coincidente con los intentos que hubieron, desde diferentes escenarios mundiales, para provocar el cambio hacia un nuevo orden mundial.<sup>80</sup>

Sin embargo, lo relevante fue que en ese contexto la *filosofía de la liberación* presentó, históricamente, un impacto significativo como objeto de reflexión y debate filosófico; principalmente, por constituir un *pensamiento comprometido* con el cambio social surgido desde la *periferia* del sistema capitalista. Pero más allá de esa ineludible responsabilidad de asignarle un rol liberador a la filosofía a través de la *praxis*, lo que para no pocos intelectuales la aproximaba más al campo de la sociología política, lo cierto es que la *filosofía de la liberación* logró, en gran medida, reafirmarse en el plano teórico por sus esfuerzos para constituirse en *pensamiento propio*. Desde esta óptica crítica a sus postulados fundamentales, se ha pretendido, hasta ahora incluso, reducirla a una simple, aunque interesante, preocupación intelectual que, en términos generales, sólo podría representar:

- Un *discurso*, con referencias históricas quizás románticas de una revolución que no fue; es decir, de un proyecto político que no se realizó.

<sup>79</sup> Como intento, por lo menos desde donde se situaba espacial y temporalmente, de constituirse en *filosofía primera*.

<sup>80</sup> En este contexto, por ejemplo, se fue perdiendo de vista la relación *Centro-Periferia* como un asunto Norte-Sur, esto es, de países ricos y países pobres, que implicaba poner en el debate la condición humana, para sesgarse, más bien, como un problema Este-Oeste, entre capitalismo y comunismo, de evidente carácter ideológico. Esto último habría de explicar por qué, con la caída del llamado *socialismo real*, hacia fines de los ochenta, todo problema vinculado a la pobreza en el mundo se reducía a implantar el capitalismo, en razón de su triunfo, no militar por cierto, sobre el comunismo.

- Un *espacio de debate* entre el Centro y la Periferia, situado en el campo del pensamiento<sup>81</sup>; aunque hoy la discusión estaría centrada en el derecho que tiene la Periferia a participar de la mesa del diálogo *globalizado*<sup>82</sup>. En este caso se trataría de un espacio de discusión teórica que se aleja sustancialmente de la praxis que caracterizó el enfoque primigenio de la *filosofía de la liberación*.
- Una *escuela* más de pensamiento que pasa a integrar la larga lista en la historia de la filosofía. En este aspecto, como vía para justificar su inclusión, se abriría, a lo más, una discusión en torno a dimensión metafísica u ontológica de la *filosofía de la liberación*.

Lo relevante en el debate que se abrió en torno a la afirmación y validez de la *filosofía de la liberación* como un pensamiento que le asignaba a la filosofía un rol liberador, no fue el intento de encontrar justificación a la acción política<sup>83</sup>, sino el ensayo o intento de fundamentación filosófica que, como reflexión propia, autónoma, tenía que desarrollarse en torno a ella. Fundamentación que consistía en exponer en el plano de lo teórico aquello que ya estaba implícito en el plano de lo real, en las expresiones concretas que asumían los tres elementos epistemológicos señalados anteriormente –*realidad, identidad y praxis*–, a fin de que se constituyan en el punto de partida de su propuesta liberadora. La *realidad*, porque más allá de ser vista como resultado y reflejo de un proceso histórico, aunque superado, de conquista y colonización, mostraba signos evidentes de dominación, como consecuencia de

---

<sup>81</sup> Aquí se pone el énfasis en lo que representó esta discusión en el terreno filosófico; sin que con ello se pretenda negar, necesariamente, la permanencia, bajo nuevas expresiones, de esa relación Centro-Periferia que marcó la polémica del desarrollo en las décadas de los sesenta y setenta. No hay que olvidar que el asunto de la dependencia en la que se focalizaba esa relación era fundamentalmente de carácter económico y es en ese contexto en el que la *filosofía de la liberación* (así como la Teología de la Liberación) mostraron la mayor fuerza de sus argumentos.

<sup>82</sup> Aquí la referencia directa recae en la polémica Appel-Dussel en torno a la ética del discurso, principalmente cuando, inmersos en el "mundo globalizado", se alude a la *comunidad ideal de comunicación* y a la *comunidad real de comunicación*.

<sup>83</sup> Asunto que, por cierto, no estuvo ausente en los debates realizados en foros nacionales e internacionales, motivados, básicamente, por la búsqueda de justificación –más que de fundamentación filosófica– sobre la necesidad y urgencia de actuar en la realidad concreta de cada país. Aunque los filósofos de la liberación estuvieron ajenos a la praxis política, no cesaron en el intento de inspirar en los políticos la necesidad de asumir la *filosofía de la liberación* como ideología.

nuevos lazos de dependencia, traducidos en mayor subdesarrollo, pobreza y exclusión. La *identidad*, porque asentada en las raíces culturales de sus pueblos originarios, ha sido capaz de desarrollarse con rasgos propios, asimilando en el proceso histórico el aporte occidental. Y la *praxis*, porque la historia ha puesto en evidencia que sólo a través de la acción decidida, participativa, de los pueblos es posible realizar las transformaciones necesarias para alcanzar objetivos de realización humana.

En suma, la originalidad de la *filosofía de la liberación*, puesta de manifiesto en su afirmación como pensamiento situado, esto es, ubicándose dentro de su tempore espacialidad y tomando distancia del *centro* del sistema dominante, encontró en estos tres elementos las explicaciones válidas y salidas posibles a las contradicciones de un mundo que, no obstante sus progresos, tendía cada vez más a excluir a la periferia, esto es, a las otras tres cuartas partes del mundo, de las posibilidades de desarrollo. Sin embargo, lo que habría de resultar tema de controversia en el proceso de fundamentación fue el intento de mediatizar el sentido y alcances de uno o más de esos elementos constitutivos; destacándose el eventual abandono de la *praxis* como motor de la *filosofía de la liberación*; hecho que sí habría significado, desde un punto de vista principista, el alejamiento de uno de sus planteamientos esenciales. Esta afirmación proviene de la interrogante, o suspicacia, quizás, que surge de la coincidencia, o no, de que la búsqueda de tal fundamentación se iniciara y desarrollara en un momento -a inicios de los ochenta- en el que el discurso de la dependencia, adoptando el más puro estilo occidental<sup>84</sup> de análisis, empezaba a perder fuerza. En todo caso, la pérdida de impacto que empezó a tener el discurso

---

<sup>84</sup> Me refiero con ello al *estilo* metodológico, sistemático, de hacer filosofía en Occidente. Al respecto, quienes se oponen a aceptar la existencia, sentido o validez de una *filosofía de la liberación* por razones de negarle la categoría de *filosofía*, coinciden, más bien, en otorgarle un carácter de movimiento, de línea de pensamiento. Sin embargo, en esta postura rigurosa de exigir un sentido estricto al uso de la expresión *filosofía*, queda la duda con respecto a que si en esa exigencia se oculta la manera de entender el vocablo desde la perspectiva de la metafísica, u ontología, y del modo o método de filosofar europeos; o del Centro, como dirían Dussel y otros refiriéndose a la filosofía de los países occidentales dominantes.

liberador debería haber contribuido, en todo caso, a hacer caer en la cuenta, como condición para su vigencia, de la necesidad de una fundamentación que lo situara más allá de toda coyuntura, es decir, de aquellos períodos de lucha que para la recuperación de su propia afirmación, enfrentan los pueblos.

En síntesis, la ausencia de una fundamentación propia a partir de sus tres elementos constitutivos *-realidad, identidad y praxis-*, no sólo le habría de restar carácter de trascendentalidad y universalidad a la *filosofía de la liberación*, como pensamiento auténtico, situado, sino que puso en riesgo su dimensión *humanista* y, en cierto sentido, *futurista*, al ir perdiendo fuerza sus posibilidades para inspirar una doctrina política.

## CAPÍTULO 2

### FUNDAMENTOS DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Para llegar a constituirse como un modo particular de reflexión<sup>85</sup> la *filosofía de la liberación* tenía que enfrentar el desafío de su fundamentación, lo que significó no sólo tener que superar el debate sobre su vigencia como un pensamiento y método propios de filosofar, sino responder a otra pregunta que la antecedió, a manera de *pregunta primera*: si la *liberación* representaba, de suyo, un tema para la Filosofía; es decir, un asunto humano trascendental. Dicho de otro modo, que el hecho de aceptar o rechazar que la expresión *liberación* calificaba, por sus alcances y contenidos, para ser considerada como objeto de reflexión filosófica<sup>86</sup>, habría de implicar que la *filosofía de la liberación* se vería o no legitimada como una *metafísica de la liberación*.

De hecho, hoy, la necesidad de una fundamentación de la *filosofía de la liberación* se hace más relevante frente al fenómeno de la globalización, en su versión vigente. En efecto, como se verá más adelante, el interés de los países dominantes por construir una sociedad mundial uniforme que responda a sus intereses económicos, ha conducido a que importantes sectores de opinión en las naciones subdesarrolladas adoptaran posiciones críticas en lo relativo al derecho de los pueblos a aspirar a la realización personal y colectiva de sus habitantes; esto es, a la construcción de una sociedad basada en principios de solidaridad. En este sentido, la *filosofía de la liberación* abre nuevamente el debate sobre la posibilidad de reconocer y reafirmar la *identidad* propia de cada pueblo, a partir de una lectura objetiva, y por ello, verdadera, de la *realidad*; que permita, a su vez, impulsar una *praxis* transformadora desde la propia tempo-espacialidad.

---

<sup>85</sup> De una reflexión *situada* en una tempo-espacialidad concreta.

<sup>86</sup> Como lo han sido, por ejemplo, realidad, sujeto, fenómeno, ética; incluso, la misma expresión *libertad*.

## 2.1 ¿Tiene sentido una filosofía de la liberación?

### 2.1.1 Posiciones a favor

De suyo, reflexionar sobre la *liberación* implica, según Augusto Salazar Bondy, un asunto de orientación del quehacer filosófico; lo que, desde una perspectiva hegeliana, tiene como punto de partida un fenómeno que le es contrario y que constituye la raíz de un modo de filosofar impuesto: la *dominación*. *Dominación* es, precisamente un término que, para él, encierra un contenido que supera el ámbito de lo político, para dar sentido a la pregunta que lanzara, como un desafío, a los hasta entonces filósofos latinoamericanos: si existía una filosofía de nuestra América. Sin perder de vista que aquella aspiración de América Latina por alcanzar un pensamiento "genuino y original"<sup>87</sup> implicaba el tránsito por la acción política, Salazar Bondy contrapuso a lo que llamó una filosofía *de la dominación*<sup>88</sup>, otra *de la liberación*. Y con ello lo que hacía era distinguir entre inautenticidad y autenticidad, como el rasgo esencial que definía uno u otro modo particular de reflexionar y actuar sobre la realidad de América Latina. Por tanto, la superación de la inautenticidad constituía el acto que marcaba el momento de la *liberación*; pero de una liberación que, más allá de la praxis política en la que habría de derivar –es decir, vencer la situación de dominación y el subdesarrollo-, encontraba "el apoyo de una reflexión filosófica consciente de la coyuntura histórica y decidida a construirse como un pensar riguroso, realista y transformador"<sup>89</sup>. Es en este sentido que, para Salazar Bondy, la *liberación* es también un objeto de la filosofía, al asumirse desde una perspectiva ética, como lo habría de sostener Dussel en su momento.

Es importante insistir en que la justificación que ensaya Salazar Bondy para elevar la *liberación*, en tanto proceso, al nivel de filosofía, estará siempre referida a

<sup>87</sup> Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*; Op. cit., p. 93.

<sup>88</sup> Véase, Salazar Bondy, Augusto. "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación". En: *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. Op. cit., p. 156.

<sup>89</sup> Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. Op. cit., p. 90.

una situación de *dominación* como causa y origen de una cultura de dominación<sup>90</sup>, forma ésta de expresar también aquello de “pensamiento inauténtico” como manifestación de un modo de filosofar impuesto del que es necesario emanciparse. Esta necesidad de emancipación, equivalente a la de *liberación*, que habría de envolver no sólo a la filosofía, en tanto tal, sino, fundamentalmente, al filósofo, lo expresa Salazar Bondy en la siguiente reflexión:

“Cuando la filosofía se propuso históricamente liberarse a sí misma, ni siquiera logró liberar al filósofo porque nadie puede liberarse cuando domina a otro. O sea que, tomando las cosas en verdad, la única posibilidad de liberación se abre por primera vez en la historia con el Tercer Mundo, el mundo de los oprimidos y subdesarrollados, que están liberándose y al mismo tiempo están liberando al otro, al dominador. Entonces, por primera vez se puede dar filosofía de la liberación. En lo concreto de la lucha de clases, de grupos, de naciones hay otro que es el dominador, al que desgraciadamente tengo que quitarlo de la estructura de dominación: tengo que desmontarle la maquinaria de dominación. Y la filosofía tiene que estar en esa lucha, porque si no, se hace un pensamiento abstracto que con el supuesto de que vamos a liberarnos a nosotros, como filósofos, ni siquiera nosotros nos liberamos.”<sup>91</sup>

Es así como Salazar Bondy asume la realidad concreta de América Latina como un asunto de profunda reflexión filosófica, ya que en ella, tanto como en África o Asia, está comprometida la condición humana de millones de personas. En este sentido, la *liberación* adquiere dimensión ética, en la medida que constituye un desafío ineludible frente a toda forma de dominación.

En la misma línea de reflexión se ubicó el grupo de filósofos latinoamericanos en el documento conocido como la *Declaración de Morelia* (1975), quienes en forma abierta manifestaron:

“La realidad de la dependencia ha sido asumida en el continente latinoamericano por un vasto grupo de intelectuales que han intentado o intentan dar una respuesta filosófica, precisamente, como «filosofía de la liberación».

La vocación concreta de esta filosofía, tal como se la entiende en Latinoamérica y en la medida que da respuestas directas a los problemas de la dependencia y la colonización, ha hecho de ella una forma de saber que se mueve fuera del sistema dictado por los países dominadores y que se

<sup>90</sup> La *cultura de dominación* bien podría ser otra forma de expresar aquello de *pensamiento inauténtico*.

<sup>91</sup> Salazar Bondy, Augusto. “Diálogo sobre dominación y liberación”. En: *Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974*. Op. cit., pp. 172-173.

muestra a la vez en actitud de reconocimiento pleno de la historicidad propia de los pueblos latinoamericanos."<sup>92</sup>

Presentada así, como *una forma de saber*, los firmantes del documento fueron explícitos en manifestar su intención de distanciar a la *filosofía de la liberación* de cualquier ideología o pensamiento de carácter político; o, en todo caso, de ser representativa de un determinado movimiento político; debiendo precisar, de paso, que los políticos tampoco se interesaron en asumirla como fuente inspiradora, es decir, de convertirla en doctrina política. Además, como se expone en la misma *Declaración de Morelia*:

"(...) la liberación que propone esta filosofía con su discurso, pretende ser un modo concreto de sumarse a la praxis liberadora social y nacional, con el objeto de participar, desde el plano del pensamiento (en) la tarea de la transformación del mundo con un sentido verdaderamente universal. El punto de partida que da fuerza y contenido a este impulso es el de la conciencia oprimida en un mundo periférico que puede por eso mismo, como alteridad arrojada fuera de la historia universal, proponer categorías integradoras realmente ecuménicas."<sup>93</sup>

Cabe destacar en esta cita, cómo es que quedan explicitados el punto de partida y la función que tendría la *praxis* dentro del proceso de *liberación*.

Por su parte, Enrique Dussel toma como punto de partida la política -"la política es la filosofía primera"<sup>94</sup>, dice- en la medida que es a través de la praxis política como se realiza la interacción entre las personas. Desde esta perspectiva, la política es la que define el método de la *filosofía de la liberación*:

"La filosofía de la liberación afirma que la ética (y por ello la política, como su primer horizonte) es la *Prima Philosophia*". La filosofía comienza por la *realidad*, y la realidad humana es práctica, es siempre ya a *priori* relación persona-persona en una comunidad de comunicación (del lenguaje y vida) presupuesta real (objetiva) y trascendentalmente (subjetiva). Por ello, antes que la naturaleza se encuentra el Otro -vital y pragmáticamente-

<sup>92</sup> "Declaración de Morelia" En: *Latino América. Anuario/Centro de Estudios Latinoamericanos*; op. cit., p. 333.

<sup>93</sup> Ibid., p. 334. *Nota*: se ha agregado la palabra en entre paréntesis, (en), en razón de que fue omitida del texto, aparentemente por error mecanográfico.

<sup>94</sup> Dussel, Enrique; *Filosofía de la Liberación*. Op. cit. p. 203.

El primer horizonte práctico comunicativo de constitución lo hemos denominado la "política". Por "política" entendemos la relación persona-persona al nivel de igualdad, de fraternidad, de solidaridad. (...)»<sup>95</sup>

En síntesis, las citas expuestas que corresponderían a la corriente *afirmativa* de filósofos latinoamericanos<sup>96</sup>, llevan a concluir que la propuesta central que subyace en los matices que adopta la *filosofía de la liberación* en sus diferentes planteamientos, pertenece al espacio de la ética, en la medida que está siempre presente el tema de la condición humana. En otras palabras, lo que se afirma es que si el problema de la dominación plantea un reto al poner en evidencia la situación de miseria, marginación y exclusión de millones de personas, en sus variadas expresiones, de lo que se trata, entonces, es de un asunto ético. Pero, lo relevante a precisar es que por tratarse de un problema ético *situado* en una tempo-espacialidad concreta, su superación exige un modo diferente de analizarlo y de proponer respuestas; razones éstas que constituyen, en sí, la peculiaridad de la *filosofía de la liberación* respecto a otros enfoques metafísicos.

### 2.1.2 Posiciones en contra

En cuanto a las posiciones contrarias, principalmente las que se niegan a aceptar la *liberación* como objeto del filosofar, éstas varían a nivel de América Latina, en razón de que sus principales representantes se sitúan dentro del grupo de intelectuales que Miró Quesada definió de *asuntivos*. En un caso, porque se adopta una actitud de indiferencia como para que, por lo menos, el asunto se someta a un debate; y corresponde a una amplia mayoría de filósofos que, sin darle demasiada relevancia al tema, no se cuestionan el *modo* de hacer filosofía, conservando el estilo

<sup>95</sup> Dussel, Enrique. *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*. Bogotá, Editorial Nueva América, 1994; pp. 168-169.

<sup>96</sup> Miró Quesada, Francisco. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. Op. cit. ; pp. 77-106. Las páginas aludidas corresponden a *La Bifurcación*, Segunda Sección, capítulos II y III; pp. 77-106. En esta parte, Miró Quesada se refiere tanto a las corrientes *afirmativa* y *asuntiva* dentro de los filósofos latinoamericanos, por su opción a *situar* o *no situar* la reflexión filosófica latinoamericana desde su tempo-espacialidad concreta. En este mismo sentido, aunque con otro enfoque y contenidos y, además, nombres propios, puede revisarse *El Debate*, en el capítulo segundo de la obra de Salazar Bondy *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. (Cf. Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. Op. cit., pp. 33-70).

repetitivo e interpretativo de marchar a la zaga de las viejas y nuevas escuelas de Europa, incluidas sus variantes o actualizaciones, y de las surgidas ahora en los Estados Unidos.

Respecto a quienes ponen en duda su carácter de filosofía, negándole, de forma abierta, a la expresión *liberación* el carácter de categoría filosófica, fundamentan su crítica en base a la tesis del agotamiento, o pérdida de validez, que se ha producido en los contenidos argumentativos que dieron impulso a la *filosofía de la liberación*. Ello, pese a estar situados, incluso, del lado de quienes defienden el legítimo derecho a una filosofía propia<sup>97</sup>. A este grupo pertenecen autores que sostienen que los planteamientos de la *filosofía de la liberación*, incluido el de la praxis, han sido puestos en duda como consecuencia del nuevo equilibrio en la correlación de fuerzas surgido por la debacle del *socialismo real*, deduciendo de ello el agotamiento de los principales postulados de esta forma de filosofar. Es más, se aventuran a negar un posible resurgimiento toda vez que sus espacios vienen siendo ganados por los avances de las Ciencias Sociales. Pero no está por demás destacar que esta crítica a los fundamentos de la *filosofía de la liberación* muestra una cierta paradoja, ya que al situarla dentro de un determinado marco político, que implica, a su vez, reducirla al plano de ideología, se está obviando el hecho de que ella no logró afirmarse, precisamente, dentro de proyecto ideológico y doctrinario.

Karl-Otto Apel formula la crítica partiendo también de la *ética*<sup>98</sup>, pero asumiéndola desde una perspectiva metafísica. Señala que si en ella se originan los actos, o sea, una praxis, de responsabilidad, de solidaridad con los individuos, en la historia, estos actos deben constituir normas universales, de tipo kantiano, que se

<sup>97</sup> Efectivamente, no faltan filósofos que no obstante reclamar el derecho a una filosofía propia, su posición no queda conceptualmente definida del todo, ya que toman distancia también del grupo que abiertamente asume la tesis la *filosofía de la liberación*.

<sup>98</sup> Téngase presente que cuando Dussel se refiere a la política, está aludiendo a la ética.

derivan del discurso argumentativo. De esta manera, a partir de lo que define como *ética del discurso* que bien puede estar reflejando o representando diversas posiciones históricas, se va conformando una comunidad de comunicación la cual, mediante el diálogo, o discurso, y por consenso, hace brotar esas normas universales, éticas, que guiarán los actos humanos. De ahí que, por surgir de normas consensuadas dentro de un grupo humano, este filósofo la defina como *ética de la comunidad comunicativa*. Y más aún, situado en una posición opuesta a la de Dussel, para quien "la política es el centro de la ética como metafísica"<sup>99</sup>, Apel, consecuente con el más puro modo de filosofar europeo, pone el énfasis en una ética que, desde la perspectiva de la filosofía de la liberación, bien puede calificarse de desencarnada:

"(...) la obligación de *colaborar para alcanzar la realización a largo plazo y aproximada de las condiciones de aplicación de la ética del discurso* no está ligada tampoco a la expectativa de una "revolución mundial", ni tiene conexión alguna con un "reino de la libertad" que posteriormente habría que erigir; la situación de una comunidad comunicativa ideal (que en nuestra argumentación) ha sido siempre anticipada contrafácticamente) no se refiere a ninguna *utopía social* concreta. Se refiere exclusivamente, por una parte, a las *condiciones ideales de una posible formación de consensos sobre normas*, haciendo depender, por lo tanto, la formación concreta de la sociedad de acuerdos falibles y corregibles de quienes en cada caso están involucrados"<sup>100</sup>

En conclusión, sin perder de vista las dificultades inherentes a tener que asumir una posición, en este caso a favor, sobre la validez de los argumentos que fundamentan o justifican el término *liberación* como categoría filosófica, incluyendo en ello sus implicancias, otro aspecto importante del debate radica en la claridad que se tenga en relación al punto desde donde el filósofo inicia su reflexión, su punto de partida del filosofar, y cómo es que procede a hacerlo, es decir, su método de filosofar<sup>101</sup>. Así, en referencia al actual discurso de la *globalización*, tendrá que poner énfasis en el rasgo más característico de este paradigma, que es el de pretender construir un mundo basado en la uniformidad u homogeneidad, pero desde lo

<sup>99</sup> Dussel, Enrique; *Filosofía de la Liberación*. Bogotá; op. cit., p. 203.

<sup>100</sup> Apel. Karl-Otto; Dussel, Enrique; Fonet, Raúl; *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México D.F.; Siglo XXI; 1992; p. 44.

<sup>101</sup> Sin embargo, hay que tener presente que cualesquiera que sea el punto en el que decida colocarse el filósofo para reflexionar sobre la realidad y la razón de su existencia en ella, es decir, en su propia tempo-espacialidad, lo hace con un propósito búsqueda: vincular el *arjé* con el *telos*.

económico y político, como mecanismos de dominación para el logro de sus pretensiones ecuménicas; es decir, observando una *sola* realidad; conformando una *sola* identidad; e induciendo a una *sola* manera de actuar. Desde esta perspectiva, resulta evidente que el punto de partida para el *filósofo de la liberación* está puesto, nuevamente, en los mismos elementos en los que lo estuvo en sus inicios; es decir, en la *realidad*, la *identidad* y la *praxis*<sup>102</sup>. Y esto sólo puede significar, para el mundo actual, aceptar la hipótesis de la validez o vigencia de la *liberación* como objeto de reflexión; es decir, en una *metafísica* y en una *praxis* de la liberación.

## 2.2 Metafísica y praxis de la liberación

La necesidad de fundamentación que por razones de rigor teórico exige la *filosofía de la liberación* no pasa necesariamente por tener que re-definir los puntos de partida que justificaron su desarrollo y auge. Esta necesidad va más allá. Se orienta a validarla desde un enfoque teórico fundamental, desde una *metafísica*, que haga posible superar las ataduras y condicionamientos tempo-espaciales que mediatizaron, anularon o neutralizaron su vigencia. Significa, por tanto, darle bases propias, distanciarla de toda consideración de dependencia que la identifique con otras líneas de pensamiento, o referida a ellas mediante un *con respecto a*. Desde esta óptica, por poner un ejemplo, la lucha por la liberación del pobre, del oprimido, no surge exclusivamente en tanto él o ella sea visto como sujeto y objeto de opresión<sup>103</sup>, de haber sido excluido o excluida del proyecto occidental, sino sencillamente por ser *otra persona* –un *otro*, como diría Lévinas- que se sitúa en la misma dimensión de humanidad<sup>104</sup> de cualquier otro individuo humano con el que se comparte el mismo mundo.

<sup>102</sup> En este sentido, la *filosofía de la liberación* estaría manteniendo vigentes sus tres dimensiones constitutivas.

<sup>103</sup> Que, de hecho y sin lugar a dudas, no dejan de serlo desde su situación tempo-espacial concreta que les haya tocado vivir; pero que, en todo caso, deviene un asunto que permanece en el plano sociológico y antropológico.

<sup>104</sup> En este aspecto podría señalarse, usando categorías actuales, los derechos humanos en sus diferentes componentes: económicos, sociales, culturales, políticos y ambientales.

El aspecto central que permite abrir paso al desarrollo de los argumentos para sustentar la hipótesis de la vigencia de la *filosofía de la liberación* está estrechamente vinculado a la identificación de cuáles son aquellos elementos que determinan que exista una línea de continuidad entre lo que esa reflexión significó en el momento de su surgimiento y mayor auge<sup>105</sup>, cuando el mundo se debatía en la lucha ideológica entre bloques<sup>106</sup>; y lo que podría estar significando actualmente cuando, no obstante la presencia de signos de mayor acercamiento entre los pueblos y las culturas, se opera un fenómeno caracterizado por la imposición de un único estilo de organización política, económica, social y cultural que es, por su naturaleza, excluyente: la globalización<sup>107</sup>.

Sin embargo, no se trata sólo de ir tras el hallazgo de una línea de continuidad entre dos momentos singulares en la historia de la humanidad para valorar la vigencia actual de la *filosofía de la liberación*. Ni tampoco de abordar viejos y nuevos paradigmas, con la intención de superarlos; ya sea por el sólo hecho de dejarlos de lado, o de reemplazarlos por nuevos, de manera simplista; es decir, sin un cabal reconocimiento y aceptación que sea producto de una reflexión seria<sup>108</sup>. De lo que se trata es de reflexionar, aceptando como válida la hipótesis de la tendencia hacia la unificación social en la que estaría involucrada toda la humanidad, presente y futura, sobre cómo es que le corresponde actuar a cada raza, a cada pueblo, sin exclusión de nadie, en la construcción de un humanismo auténtico.

<sup>105</sup> El discurso de la *filosofía de la liberación* estuvo orientado, básicamente, a la *denuncia* sobre la condición de millones de seres humanos; la *propuesta* de alternativas con sello propio; y la *praxis concreta*, como opción ineludible.

<sup>106</sup> Este-Oeste en apariencia; Norte-Sur en la realidad. El hecho era que ese aparente enfrentamiento entre el oeste capitalista y el este comunista, llevado incluso al aspecto militar por la vía indirecta de usar a terceros países, representaba en realidad una situación de dominación ideológica impulsada desde ambos bloques para neutralizar la creciente toma de conciencia sobre la contradicción entre el norte desarrollado y el sur subdesarrollado.

<sup>107</sup> Esta dinámica de la imposición-exclusión del modelo actual de globalización se sustenta en el llamado *pensamiento único* en el que, de paso, quedan excluidos del proceso millones de seres humanos. Ahora bien, tratándose de una imposición ideológica que esta respaldada por lo tecnológico y financiero, su expansión obedece a que es acogida con benevolencia por los gobiernos de los países subdesarrollados. En concreto, lo que antes se hacía en nombre del progreso y de la modernidad, hoy se hace en nombre de la *globalización*.

<sup>108</sup> Téngase en cuenta que no son pocos los paradigmas que hoy nos abruma con su presencia, mezcla de verdad y falsedad; y a los que nos enfrentamos como a fantasmas o espejismos. Uno de ellos es precisamente la *globalización*, cuya evidencia real está revestida de valores y contravalores.

La reflexión y praxis inherentes a la *filosofía de la liberación* marchan quizás en la misma dirección del fenómeno de la *globalización*, pero con la diferencia que se realiza tomando como posición referencial la propia tempo-espacialidad; o lo que es lo mismo, como manifiesta Germán Marquínez Argote, que no se hace con "voz prestada"<sup>109</sup>, sino con "acento propio (...) distinto, como la realidad de la cual es reflejo"<sup>110</sup>. Responde, entonces, a la necesidad de fundamentación que sigue al descubrimiento de esa línea de continuidad que pone en evidencia el hecho de que siguen interactuando los mismos elementos constitutivos o puntos de partida que marcaron su surgimiento y desarrollo: la *realidad*, la *identidad* y la *praxis*. Aunque cabe precisar que si bien ese descubrimiento se realiza tardíamente en un mundo que se *globaliza*, no significa que sea un fenómeno surgido en período reciente y, más aún, que se le pretenda atribuir carácter definitivo y, por ello, terminal<sup>111</sup>.

La referencia a una *metafísica de la liberación* significa asumir la reflexión y la praxis como actitudes situadas, posicionadas, en una tempo-espacialidad que ha seguido un proceso histórico. Se trata del hallazgo y reconocimiento, a la vez, de un punto de partida propio, al cual estén referidos cada uno de los tres elementos constitutivos que definen su dimensión epistemológica: la *realidad*, la *identidad* y la *praxis*. De esta manera, ellos dejan de depender, explícita o implícitamente, del *con respecto* a ligado a doctrinas pertenecientes a las sociedades dominantes, pero conservando sus contenidos esenciales y, por tanto, su validez en cualquier tiempo y lugar. Vale precisar que en toda alusión a los elementos constitutivos de la *filosofía de la liberación* -*realidad*, *identidad* y *praxis*- subyace un principio de *alteridad* que se va haciendo visible para darles mayor fundamento.

<sup>109</sup> Marquínez Argote, Germán. *Metafísica desde Latinoamérica*. Bogotá; Universidad Santo Tomás, 1984; p. 28.

<sup>110</sup> Marquínez Argote, Germán. *Metafísica desde Latinoamérica*. Op. cit., p. 28.

<sup>111</sup> Es decir, no es que haya surgido con la *caldá del muro* (de Berlín) , como quieren hacer creer los ideólogos de esta *globalización* y de la tesis del *fin de la historia*.

En síntesis, se trata de una fundamentación que presenta dos momentos metafísicos: el primer momento es el de una *metafísica de la realidad*, en la que se parte "de las cosas en cuanto reales"<sup>112</sup>; de las cosas que se evidencian en mecanismos de dominación que dan origen a las condiciones de pobreza, miseria, explotación y exclusión; y el segundo momento, el de una *metafísica de la alteridad*, que marca el instante en que ese *otro* deviene "como realidad «suya» que se revela en la palabra del pobre"<sup>113</sup>, es decir, la *realidad* expresada en el rostro del pobre como lo *otro* concreto que es persona, que es comunidad, que es pueblo. Dos momentos metafísicos que coinciden en la exterioridad plena de "lo absolutamente Otro"<sup>114</sup> y desde donde parte la interpelación, primero, y la respuesta, luego, de toda praxis liberadora. Es decir, de *la libertad, como metafísica y de la liberación como praxis*.

### 2.3 Exterioridad y alteridad: el *otro*

Para el método de la filosofía occidental, toda totalidad está referida al propio sistema. Este principio explica por qué la filosofía occidental, situada en su propia totalidad, pretende ver e interpretar, ontológicamente, la realidad. Y explica también por qué la *filosofía de la liberación* se opone a ella, como *pensamiento propio*, al postular una filosofía que basa su método, más bien, en la *exterioridad*, que significa mostrarle al sistema de la *totalidad* una *realidad nueva*, distinta, que no está comprendida en dicha *totalidad*. Al respecto, Enrique Dussel afirma:

"(...)Cuando nos volvemos a la realidad, como exterioridad, por el solo hecho de ser una *realidad histórica nueva*, la filosofía que de ella se desprende, si es auténtica, no podrá menos que ser igualmente *nueva*. Es la novedad de nuestros pueblos lo que se debe reflejar como novedad filosófica y no a la inversa."<sup>115</sup>

En el mismo sentido, cuando el propio Dussel enfatiza que "la filosofía de la liberación se preguntará siempre, primero, quién se sitúa en la *exterioridad del*

<sup>112</sup> Marquínez Argote, Germán. *Metafísica desde Latinoamérica*. Op. cit., p. 33.

<sup>113</sup> Ibid., p. 33.

<sup>114</sup> Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Op. cit., p. 63.

<sup>115</sup> Dussel, Enrique; *Filosofía de la Liberación*. Op. cit. p. 54.

*sistema* y en el *sistema* como alienado, oprimido”<sup>116</sup> lo que hace es establecer la diferencia que existe entre lo que constituye “el hecho real humano por el que todo hombre, todo grupo o pueblo (...), se sitúa siempre «más allá» (anó-) del horizonte de la totalidad”<sup>117</sup>, que él da denomina *momento analéctico*, y de todo cuanto forma parte de esa *totalidad* en tanto sistema cerrado definido por esa *totalidad*; siendo lo relevante en esto último, las condiciones bajo las cuales se encuentran organizados determinados elementos dentro del sistema en referencia.

Haciendo una lectura *posicionada* en la realidad latinoamericana, o africana, o asiática, de ayer y de hoy, este *momento analéctico* que, por definición, asume como propio el principio de exterioridad<sup>118</sup>, lo que permite es hacer visible el rostro del oprimido, el excluido de toda posibilidad de realización personal y colectiva. Son los pobres concretos, el rostro humano de la miseria: aquella quinta parte –1,200 millones de personas- de la población mundial que en 1998 se veía obligada a vivir con menos de un dólar diario; es aquella quinta parte de los niños pobres ( 20%) que no llegan a los 5 años de edad; es aquel 50% de niños pobres menores de cinco 5 años que están desnutridos<sup>119</sup>. Estos pobres del mundo subdesarrollado que el dominador se niega a ver representan la exterioridad de un sistema económico, el del libre mercado “globalizado”, que, contraria y paradójicamente, alberga a menos del 1% de los niños que no llegan a los 5 años de edad, y a menos del 5% de niños padeciendo de desnutrición<sup>120</sup>; aunque, hay que decirlo, no dejan de ser niños pobres, excluidos, pese a que forman parte de ese sistema que, supuestamente, pretende ofrecer las mayores posibilidades y oportunidades de desarrollo.

<sup>116</sup> Dussel, Enrique. *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*. Op. cit., p. 170.

<sup>117</sup> Dussel, Enrique; *Filosofía de la Liberación*. Op. cit. p. 190.

<sup>118</sup> Dussel afirma que el punto de partida del *momento analéctico* es la *exterioridad del otro* y su principio “no es el de identidad sino el de separación, distinción” (Cf. Dussel, Enrique; *Filosofía de la Liberación*. Op. cit. p. 190. ). Aquí, cabe precisar que la expresión *identidad* que usa Dussel no está referida al rasgo propio, particular, que distingue a un pueblo, sino al hecho o pretensión de uniformizar. Precisamente, la *filosofía de la liberación* aplica el principio de *exterioridad del otro* porque reconoce que cada *otro* -persona, comunidad, pueblo- presenta *notas* (Zubiri) o rasgos constitutivos que le son propios.

<sup>119</sup> Banco Mundial. *Informe sobre el Desarrollo Mundial 2000/2001*. Washington D.F., 2000; p. 3.

<sup>120</sup> Banco Mundial. *Informe sobre el Desarrollo Mundial 2000/2001*. Op. cit., p. 3.

Unos y otros, los pobres de la tierra que están fuera y dentro del sistema dominante que se yergue como *totalidad*, en este caso como sistema económico, han permitido revelar, hacer visible, otro, el mundo subdesarrollado, que es la *exterioridad* a dicho sistema “en cuanto tal, la histórica, y no la meramente cósmica o físico-viviente”<sup>121</sup>. En el pobre, en el oprimido, el “otro, la alteridad metafísica, la exterioridad en el nivel antropológico, es primeramente social, histórico-popular”<sup>122</sup>. Por esta razón, cuando desde una perspectiva metafísica se dice que la exterioridad es *alteridad*, lo que se quiere expresar es la radicalidad de lo *otro*; lo ajeno al propio sistema, como independiente y autónomo, por ser, de suyo, persona, comunidad, pueblo. Persona, comunidad, pueblo, que más allá de su situación concreta y por el solo hecho de ser *otro*, exige ser tomado en cuenta, es decir, no ser subsumido o relativizado por el sistema dominante. Esta praxis liberadora encuentra fundamentación en el rostro del pobre, como persona, como comunidad, como pueblo; en ese *otro* que deviene en *exterioridad* pura para la *totalidad* de cualquier sistema dominante:

“Lo absolutamente Otro, es el Otro. No se enumera conmigo. La colectividad en la que digo «tú» o «nosotros» no es un plural de «yo». Yo, tú, no son aquí individuos de un concepto común. Ni la posesión, ni la unidad del número, ni la unidad del concepto, me incorporan al Otro. Ausencia de patria común que hace del Otro el extranjero; el extranjero que perturba el «en nuestra casa». Pero extranjero quiere decir también libre. Sobre él no puedo *podor*. Escapa a mi aprehensión en un aspecto esencial, aún si dispongo de él. No está de lleno en mi lugar. Pero yo, que no pertenezco a un concepto común con el extranjero, soy como él, sin género. Somos el Mismo y el Otro (...)”<sup>123</sup>

Aquí, la referencia al *otro* es el llamado a la alteridad metafísica de la persona. Es el otro “que se revela realmente como otro”<sup>124</sup>; es decir, en su sustantividad, en sus notas constitutivas que se ven actualizadas, afectadas, por factores económicos, sociales y políticos. Los individuos humanos no sólo son diferentes, son distintos; y ahí estriba su alteridad absoluta como *otros*:

“(…) La especie humana no está constituida unívocamente por individuos diferidos de una identidad. La especie humana está formada por individuos

<sup>121</sup> Dussel, Enrique; *Filosofía de la Liberación*. Op. cit. p. 58.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>123</sup> Levinas, Emmanuel. *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme; 1997; p. 63.

<sup>124</sup> *Ibid.* p. 58.

distintos, cosas que operan historia (*res eventualis* y no meramente ente natural). (...) es una especie que tiene historia, historia mundial; son individuos que tienen biografía.(...)»<sup>125</sup>

Desde la perspectiva de los pueblos de América Latina, y por extensión, de los pueblos del Tercer Mundo en situación análoga, este *otro* es el pobre, el marginado, el excluido, que desde su propia condición nos interroga. Pero no se trata de un simple deseo de interrogarnos en espera de una respuesta salvadora, sino para exigirnos que lo reconozcamos en su derecho de ser *otro* para que cualquier proyecto de liberación parta del reconocimiento de su exterioridad. Se trata, vale insistir, de un reconocimiento de esa exterioridad que es anterior –pero condición a la vez- a cualquier decisión de solidaridad con él.

La realidad desde la que hay que ver al hombre latinoamericano parte, pues, de esa perspectiva del *otro*<sup>126</sup>. Esto significa sencillamente que desde lo suyo, que por el sólo hecho de ser persona, en sus diferentes expresiones y manifestaciones, el hombre latinoamericano, como el africano o asiático, es lo totalmente, lo radicalmente, *otro* con relación al europeo, euroasiático o norteamericano; razón suficiente para sostener que relevante en ese *otro* está en su definición como una realidad que precisa ser reconocida, incluso en sus giros lingüísticos<sup>127</sup>. En efecto, desde una perspectiva metafísica, antes que óptica, se obtiene como lectura que lo que se pone de manifiesto en la base de la cultura es una manera distinta de pensar; esto es, pensar de otro modo. Y es ese *pensar de otro modo* lo que, en definitiva, ha ido configurando, históricamente, una cultura, peruana y latinoamericana, que nos ha identificado con rasgos propios, desde antes y posterior al *encuentro*; es decir, en lo

<sup>125</sup> Ibid. p. 138.

<sup>126</sup> En aquellos términos que expone Emmanuel Levinas: "pasar a lo *otro* que el ser, de otro modo que ser. No *ser de otro modo*, sino *de otro modo que ser*". (Cf. Levinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*; op. cit., p. 45)

<sup>127</sup> La referencia aquí a los giros lingüísticos tiene que ver con casos como el europeo, que vincula el verbo *ser* con la dimensión ontológica del hombre. De otro lado, la afirmación de que el hombre latinoamericano es una realidad que exige ser reconocida, esto es, en relación a su historia y a su espacio vital, está asociada a otra de Zubiri expuesta en una cita anterior (véase sección 1.3.1) cuando señala que las cosas se nos presentan "como algo que nos está afectando, pero que nos está afectando «de suyo», por lo que ellas, las cosas, son en sí mismas" (Cf. Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*, op. cit., p. 29.)

autóctono y en lo mestizo<sup>128</sup>. En este sentido, América Latina y los que la habitamos somos, conjuntamente, una *realidad* que vive y supera sus accidentes –dependencia, subdesarrollo, dominación-<sup>129</sup>; *accidentes* que, sin embargo, hacen volver la mirada hacia a Salazar Bondy para formular nuevamente la pregunta: “¿cómo se puede filosofar en el Perú de nuestro tiempo?”<sup>130</sup>; pregunta perfectamente aplicable a lo latinoamericano.

En suma, al definir, al hombre latinoamericano como *otro* equivale a reconocerlo, en primer lugar, como *realidad*; pero no en cualquier realidad sino en *su realidad*; es decir, en su tempo-espacialidad. Tampoco en el seno de una realidad estática, *óptica*, ya que ello no sería suficiente para explicar cómo es que este hombre se ha ido transformando, actualizándose existencialmente; sino inmerso en una realidad dinámica, en un constante devenir<sup>131</sup>. De ahí que tiene que resultar obvio que la respuesta o respuestas esperadas a esa pregunta formulada por Salazar Bondy, tenga que provenir de la lectura de la misma realidad, pese al riesgo que supone que ellas estén acompañadas de juicios valorativos fundados en el hecho de ser un producto histórico<sup>132</sup>.

<sup>128</sup> Motivo suficiente como para haber forjado, por ejemplo, una literatura y un arte propios. Eso mismo, en alguna medida, ha sucedido en el campo de la filosofía, en la que no han estado ausentes en ella rasgos o elementos que son, de suyo, originales, entendiendo con esta expresión todo cuanto haya servido para establecer diferencias con el modo de pensar europeo, por citar el caso que más ha impactado en el pensamiento latinoamericano.

<sup>129</sup> Decimos *superar* en el sentido de ir más allá de las circunstancias; lo que implica precisar que con esa afirmación no se pretende negar la incidencia que en ella han tenido y tengan esos hechos históricos de la dominación, dependencia, etc.

<sup>130</sup> Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. op. cit. p. 83.

<sup>131</sup> Para Zubiri, “el dinamismo (...) es algo constitutivo de la realidad, y por consiguiente (...) consiste en poder dar de sí justamente aquello que la realidad es plenariamente” (Cf. Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*; op. cit., p. 316.)

<sup>132</sup> Para el mismo Salazar Bondy, según precisa, ese acto responde por sí mismo a “la tarea que ya realiza quien reflexiona y debate sobre estos temas, caminando por el filo acerado que separa la autenticidad de la alienación” (Cf. Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. op. cit. p.94.). Parece ser que en lo que se definió como *pensar de otro modo* subyace con mayor preocupación la opción que él tiene por delante y de la “que depende su propia constitución como pensamiento auténtico” (Ibid., p. 95), antes que hacerlo en relación a ese momento posterior que él mismo expresa como “la decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación” (Ibid., p. 93). De suyo, las respuestas a esa pregunta la tendría que dar la praxis, como un acto que recoge la preocupación de los filósofos latinoamericanos afines a esta corriente, respecto a que “hay todavía posibilidad de liberación” (Ibid., p. 94)



Pero, así como el *otro* se define por su *realidad*, también lo es por su *identidad*. *Realidad e identidad* constituyen una díada inseparable dentro de la *filosofía de la liberación*. Si esta afirmación es válida, ¿qué puede significar la *identidad* que se reclama para ese *ser latinoamericano*, *identidad* que lo marca con sello propio y lo constituye existencialmente como *otro*?; más aún, ¿cómo entenderla, entonces, como un producto histórico y como realidad afectada, condicionada, por relaciones de dependencia?. Responder a las interrogantes respecto a ser *otros*, a *pensar de otro modo*, no sólo con respecto al europeo, sino también al africano y asiático, es penetrar en la metafísica de esa *realidad* de la que no podemos sustraernos; esto es, a la *esencia* misma de *ser latinoamericano*, que en palabras de Xavier Zubiri es "pura y simplemente el «qué» de algo, es decir la totalidad de las notas que posee"<sup>133</sup>. La *identidad*, así entendida, deja de ser simple objeto de conocimiento para transformarse en la "verdadera realidad de algo"<sup>134</sup>; esto es, no "de la verdad en el sentido de un conocimiento verdadero, sino de un carácter real de las cosas"<sup>135</sup>. En otras palabras, la *identidad* que se reclama que sea respetada en el proceso de *globalización* que, vale recordar, se opera en el espacio físico de un solo mundo, es la *identidad* fundada en la *realidad*<sup>136</sup>. En la *realidad* tal cual ha sido expuesta anteriormente; es decir, aquélla que nos permite reconocernos a nosotros mismos y que hace, o debe hacer, que nos reconozcan, como latinoamericanos, africanos o asiáticos.

Sin embargo, desde la realidad tempo-espacial (histórica) del mundo, el *otro* no está aislado. A escala planetaria, cada persona, cada comunidad, cada pueblo, es

<sup>133</sup> Zubiri, Xavier. *Sobre la esencia*; Madrid; Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 4a edición, 1972; p. 97. Se entiende por *notas* al conjunto de rasgos característicos que definen nuestra *esencia* de *ser latinoamericanos*; es decir, todo aquello que nos distingue del europeo, africano, asiático, no sólo en cuanto a raza, sino fundamentalmente a cultura; lo que bajo la influencia de un espacio físico se va conformando como producto histórico. Por eso, agrega Zubiri: son las "notas que pertenecen a la mismidad de la cosa, las que en estricto rigor no pueden faltar a esta cosa, y que ha de poseer necesariamente para que no deje de ser lo que era" (Ibid., p.98).

<sup>134</sup> Ibid., p. 34.

<sup>135</sup> Ibid., p. 34.

<sup>136</sup> "Sólo las cosas reales (...) pueden tener y tienen esencia", acota Zubiri (Cf. Zubiri, Xavier. *Sobre la esencia*; op. cit. p. 107).

*otro*; y por el hecho de que cada uno de estos *otros* revela una condición humana, su propia condición humana, que trasciende lo simplemente sociológico, económico y político, toda referencia a ellos no resulta existencialmente absoluta. Lo que sucede es que en el horizonte del mundo aparece “la presencia de un tercero al lado del prójimo buscado”<sup>137</sup> que se nos manifiesta en sus propias notas, en su *identidad*. Es decir, no sólo el *otro* como *exterioridad* única al sistema de la *totalidad* al que se hace referencia, sino un *tercero*, un *otro del otro* que siendo también *exterioridad* reclama no ser subsumido o relativizado ni por el sistema dominante ni por ese *otro* que se sitúa fuera de él. Así, mientras un *otro* ajeno al sistema dominante es el pobre, el marginado, el excluido de América Latina que reclama ser *exterioridad*, el *tercero*, ese *otro* de este primer *otro*, es el pobre, el marginado, el excluido de África o Asia que también reclama para sí ser *exterioridad*, respecto al sistema opresor y al *otro* latinoamericano.

Desde la perspectiva expuesta, la *realidad*, tanto en sí misma como traducida en *identidad* a través de la multiculturalidad, de lo multiétnico y lo plurilingüe, establece una nueva dimensión en el filosofar, en tanto que introduce no sólo un objeto, sino principalmente un *sujeto distinto*; manifestándose con ello, plenamente, el sentido y carácter de la alteridad del ser, que ha de significar un llamado y un compromiso por la libertad y la liberación.

## 2.4 Libertad y liberación

La exterioridad expuesta en el *otro* esta relacionada al problema de la *libertad*. La libertad, o libertades, según las expresiones que ella adopte, es inherente a la persona, a la individualidad humana. Y cuando el marginado o excluido es el propio hombre, son sus libertades las que se ven conculcadas, anuladas, a través de las

---

<sup>137</sup> Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca; op. cit., p. 61

diferentes formas que adopte esa marginación y exclusión. En cuanto *otro*, el hombre es, o debe ser, de suyo, libre; y pierde su libertad cuando se le margina o excluye de toda posibilidad y oportunidad de realizarse como persona; porque en ese proceso de marginación y exclusión, lo que sucede es que se le somete a la "lógica de la alienación de la exterioridad (...) o de la cosificación de la alteridad"<sup>138</sup>, propio de una *totalidad* dominante. Son las estructuras dominantes las que históricamente han anulado en el hombre latinoamericano, tanto como el asiático y el africano, sus libertades:

"El otro es exterioridad de toda totalidad porque es libre. Libertad no es aquí sólo una cierta posibilidad de elegir entre diversas mediaciones que penden del proyecto cotidiano. Libertad es ahora la incondicionalidad del otro con respecto al mundo en el que siempre soy centro. (...) Todo hombre, cada hombre, en cuanto es otro es libre, y en cuanto es parte o ente de un sistema es funcional, profesional o miembro de una cierta estructura, pero no es otro.(...) Se es otro en tanto se es exterior a la totalidad, y en ese mismo sentido se es rostro (persona) humano interpelante. Sin exterioridad no hay libertad ni persona.(...)"<sup>139</sup>

El mundo determinado por la *globalización*, en cualquiera de las versiones que adopte, hace referencia, explícita o implícita, directa e indirecta, a las múltiples libertades que el hombre demanda: de la discriminación, de las necesidades, de la injusticia, etc. Se trata de un conjunto de libertades que, hoy por hoy, constituyen la *agenda pendiente* para la humanidad:

- (...)
- Libertad de la discriminación ya sea en razón del género, la raza, el origen nacional o étnico o la religión.<sup>140</sup>
  - Libertad de la necesidad, para disfrutar de un nivel de vida decente)
  - Libertad para desarrollarse y hacer realidad la potencialidad humana de cada uno.
  - Libertad del temor, de las amenazas contra la seguridad personal, de la tortura, de la detención arbitraria y otros actos violentos.
  - Libertad de la injusticia y de las violaciones del imperio de la ley.
  - Libertad para participar en la adopción de decisiones, expresar las opiniones, y formar asociaciones.
  - Libertad para tener un trabajo decente, sin explotación.
- (...)"<sup>141</sup>

<sup>138</sup> Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. Op. cit., p. 57.

<sup>139</sup> Ibid. p. 60.

<sup>140</sup> A nuestro modo de ver, habría que agregar la de *clase*.

<sup>141</sup> Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD. *Informe sobre Desarrollo Humano 2000* (Sinopsis); Madrid, Ediciones Mundi-Prensa, 2000), p. 1.

Sin embargo, estas libertades que se proclaman<sup>142</sup> en el mundo globalizado constituyen libertades cautivas ya que, de suyo, son el resultado de lo que la globalización ha hecho visible o ha puesto en evidencia. Son *libertades cautivas* porque han devenido en la resultante de un largo proceso que se inicia con el colonialismo; se amplía y fortalece con el imperialismo; para consolidarse, finalmente, con el mercado globalizado. Pero, es preciso señalar que en su fase actual, el cautiverio de las diferentes libertades humanas se da dentro de un discurso que aparenta ser liberador. Son, pues, las libertades que deben ser liberadas del cautiverio al que las ha sometido históricamente ese fenómeno que hoy se ha constituido en *el paradigma de la época: la globalización*.

Para la *globalización*, pareciera que la *libertad*, sea en sentido amplio o particularizado, presenta una dimensión estática; ya que, por lo general, está referida a una situación o estado invariable, constante, de la condición humana. Para la *filosofía de la liberación*, más bien, es lo contrario:

"No es que hayamos renunciado a la libertad. Es que hemos descubierto que la libertad no es algo estático que se otorga o se tiene por naturaleza, sin esfuerzo, sin lucha, sino por el contrario algo que se conquista día a día como el pan. Somos libres en la medida que nos hacemos libres individual y colectivamente. La libertad es un hecho dinámico."<sup>143</sup>

Por lo tanto, la *liberación* asume una connotación dinámica en la medida que refleja situaciones o estados de la condición humana en permanente actualización; es decir, se va asumiendo a sí misma en la realidad hasta devenir en proyectos actuales, vigentes, a lo largo de sus diferentes momentos constitutivos. En este sentido, podría afirmarse que la liberación pone a la libertad en movimiento a fin de que ella recupere su propia identidad e iniciativa para la acción. En estos términos se expresa también Leonardo Boff:

<sup>142</sup> Paralelamente se podría hablar de libertades que *se demandan*; ya que forman parte de lo que podría llamarse la dialéctica promesa-reclamo que está presente, hoy, en cuanto foro mundial se aborde el tema de la condición humana en sus diferentes aspectos; y, en particular, en el trato de unos países hacia otros, en el plano de las relaciones internacionales.

<sup>143</sup> Marquinez Argote, Germán. *Metafísica desde Latinoamérica*. Op. cit., p. 237.

"Liberación significa la acción que libera la libertad cautiva. Sólo a través de la liberación los oprimidos rescatan la autoestima. Recuperan la identidad negada. Reconquistan la patria dominada. Y pueden construir una historia autónoma, asociada a la historia de otros pueblos libres."<sup>144</sup>

*Liberación* es, pues, reafirmarse en la exterioridad frente a la totalidad. Por esta razón, no se trata de *devolverle* libertades al hombre, sino liberarlo de las estructuras dominantes que le impiden ser real y constitutivamente *otro*; es decir, plenamente libre. En este sentido, cuando la globalización en su versión teórica y práctica de corte liberal, o neoliberal, busca imponer como *pensamiento único* la política del *laissez faire, laissez passer*, en el ámbito de la economía mundial; la sustitución por la participación, en el campo de la política; la uniformidad a la diversidad, en lo cultural; cuando en fin, pretende suplantarse unas *libertades* por otras, entonces esta *globalización* antes que liberar, oprime. De ahí la relevancia del carácter *práxico* que asume la liberación: "«toda liberación es un movimiento, un paso; el movimiento de una situación de no-libertad a otra situación de libertad»"<sup>145</sup>. En suma, mientras la *libertad* se sitúa en el campo de la metafísica, la *liberación* lo hace en el de la praxis.

<sup>144</sup> Boff, Leonardo; *El águila y la gallina. Una metáfora de la condición humana*; Madrid, Editorial Trotta; 2ª edición, 1998; p. 18.

<sup>145</sup> González, A., L-J y Solano, V. *Teología de la Liberación*. Bogotá, Ed. USTA, 1977, p. 55. Citado por Germán Marquínez Argote (Cf. Marquínez Argote, Germán. *Metafísica desde Latinoamérica*. Op. cit., p. 237).

## CAPÍTULO 3

### LUGAR QUE OCUPA LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN EN EL PROCESO DE GLOBALIZACIÓN

#### 3.1 El fenómeno de la globalización

La *globalización* ha ido ganando espacios como el paradigma que tiende un puente entre un siglo y otro, anunciando la presencia de un fenómeno que se opera a escala planetaria a través del cual se reconoce que las naciones que conforman el planeta se encuentran inmersos en un franco proceso de acercamiento; en vías, incluso, de conformar una síntesis humana. Representa, en buena cuenta, un modelo idealizado de sociedad, basado en la lectura de un conjunto de acontecimientos que ponen en evidencia que pueblos y culturas se encuentran más comunicados entre sí y, por tanto, haciéndose interdependientes, como consecuencia, principalmente, de los adelantos tecnológicos que actúan como elementos mediáticos.

Sin embargo, esa misma realidad en la que se percibe este acontecimiento, pone de manifiesto también que pese a ese creciente acercamiento que se opera en las diferentes expresiones de la actividad humana, el sentido y rasgos característicos que presenta el fenómeno están lejos de evidenciar algún tipo de tendencia unificadora. En concreto, al margen de representar un equívoco la pretensión de los defensores del modelo de señalar como factor determinante la acción vinculante de las relaciones comerciales, esto es, la conformación de un mercado global, lo cierto es que el discurso de la globalización, tal cual se descubre en el seno de la realidad, lleva implícita la intención de imponer un *pensamiento único*. Es decir, que haciendo uso de un mensaje que invita a participar o a ser *socios* de los beneficios del progreso técnico por la vía del comercio, los países capitalistas hegemónicos, actuando esta vez como agentes globalizadores, tratan de someter bajo su dominio al resto de

países, induciéndolos a adoptar patrones propios de la cultura occidental, capitalista, sea norteamericana o europea. Patrones, vale precisar, que se expresan a través de la aceptación implícita de un estilo de vida que puede abarcar desde lo más externo de las personas, como el vestirse; comer; adoptar un tipo de música y baile; etc., hasta lo más íntimo de ellas, como es su propia visión del mundo, sus aspiraciones, la forma de afrontar sus problemas, entre otros aspectos.

Visto así, el estilo de *globalización* al que se alude no significaría, entonces, una propuesta, entre otras, que tendría como objetivo encontrar vías tendentes a cerrar las brechas existentes entre los niveles de desarrollo de los pueblos; sino que consistiría, en todo caso, en un nuevo mecanismo utilizado por los países ricos para continuar extrayendo recursos de los países pobres mediante una supuesta uniformidad en el modo de producir y de consumir; es decir, el modo capitalista<sup>146</sup>. El modelo capitalista es exhibido, así, como una verdad absoluta, y por tanto, como la única vía posible, capaz de conducir al progreso de la humanidad; frente al cual, cualquier otro sistema resulta siendo negación al progreso; es decir, un absurdo que sólo puede conducir al fracaso del proyecto de bienestar mundial. Desde esta visión, la *globalización* antes que un paradigma que se origina y madura como producto de la dinámica interna<sup>147</sup> de una evolución social de la humanidad, constituiría, más bien, un fenómeno inducido, dirigido artificialmente por las mismas fuerzas que en su momento ejercieron un dominio parcial de los acontecimientos mundiales; aunque esta vez con dominio exclusivo. En suma, por esa intencionalidad y práctica manifiesta de ver e interpretar la realidad para ajustarla a los propios objetivos e intereses, en donde no cuentan las aspiraciones, propuestas y hasta la identidad de los otros pueblos –sólo

---

<sup>146</sup> Que, dicho sea de paso, corresponden, en sentido estricto, a un aspecto de la acción humana: la actividad económica.

<sup>147</sup> Hasta podría decirse, de un proceso natural y espontáneo dentro en su propio orden de cosas.

por razones de justicia y equidad-, el modelo de globalización que se trata de imponer en la actualidad es, por sí mismo, excluyente.

### **3.2 Incidencia de la globalización en los puntos de partida de la filosofía de la liberación**

No obstante que los actuales vínculos mundiales tienen su origen, históricamente, en el colonialismo y se desarrollan con el imperialismo, para los exegetas del modelo vigente, la *era de la globalización* se inicia prácticamente en la década de los ochenta, fortaleciéndose con la debacle del socialismo real (1989), puesto que hacen coincidir el surgimiento de este nuevo escenario de supuesto progreso para la humanidad con el triunfo del occidente capitalista sobre el comunismo. En este sentido, la nueva realidad que se presenta a los ojos del mundo es la realidad de los mercados de bienes y servicios integrados; la del libre flujo de los capitales; la de la predominancia de los organismos internacionales, simulando, en ciertos casos, una función de árbitros en las relaciones internacionales; incluso, la de los derechos humanos como expresión absoluta de las libertades individuales de las personas. Por tanto, para el modelo, bastará con la interdependencia que crea el libre mercado, para que la pobreza, la exclusión, las formas de injusticias, sean erradicadas; pues el modelo sustituiría la influencia negativa de los sistemas centralistas *caducos*.

La *globalización* dominante, así conceptualizada y autodefinida, esto es, como el único paradigma capaz de conducir a la superación de los problemas de la humanidad, conlleva una práctica que hacen de ella un modelo con fuerte impacto en el desenvolvimiento de las relaciones entre los pueblos, no necesariamente siguiendo principios y criterios de equidad. De ahí la relevancia de reflexionar, desde el punto de vista de la *filosofía de la liberación*, sobre la incidencia que ella presenta en lo que se

ha venido definiendo como sus tres elementos constitutivos –*realidad, identidad y praxis*-; hecho que constituye, de suyo, un desafío que tendrá que ser afrontado.

### 3.2.1 Incidencia en la realidad

Con esa pretensión de atribuirle a la *globalización* el carácter de modelo único, queda claro que para sus postulados, toda ciencia, en particular la social, o filosofía que propugne un pensamiento diferente sencillamente no encuentra espacio ante un debate posible, ya que queda absorbida o diluida en él. Es más, con el paradigma de la *globalización* se ha buscado eliminar cualquier mínima evidencia que pudiera indicar una lectura distinta de la realidad, principalmente con aquella que motivó el discurso de la dependencia de hace 20 o 30 años; lo cual está estrechamente relacionado con el mantenimiento, si no agudización, del proceso de internacionalización de las economías como factor determinante para el ejercicio del poder político a escala mundial. En otras palabras, se ha pretendido mostrar una realidad sustantivamente distinta aprovechando la fuerza arrolladora que ha venido adquiriendo la *globalización*, inducida por un intercambio desigual creciente de bienes y servicios que no se ha caracterizado por su equidad<sup>148</sup>, en razón, básicamente, del dominio que ejercen los capitales sobre los mercados con el apoyo de la tecnología.

En una era de grandes adelantos tecnológicos en los que destacan principalmente los vinculados a las comunicaciones, es inobjetable que la *globalización* ha hecho posible un acercamiento entre las personas; pero se trata de un fenómeno de aproximación fundamentalmente de carácter mediático, en la medida que lo que se ha producido es un significativo aumento en la cantidad de noticias sobre hechos producidos en diferentes puntos del planeta que son puestos a

---

<sup>148</sup> Aquí hay que destacar las características de los bienes y servicios intercambiados, ya que no responden a las necesidades primarias de los países pobres, sino, más bien, se sesga a la de productos innecesarios y de baja calidad. Esto, además, incide en el desperdicio de recursos necesarios con sus respectivas implicancias en el entorno ambiental del planeta.

disposición de la gente por los medios de comunicación. Sin embargo, no obstante que a través del contacto virtual y con inmediatez asombrosa, se ha configurado una red que hace posible experimentar, o *vivir*, como propios los acontecimientos mundiales que se suceden en todo tiempo y lugar, la información proporcionada o puesta a disposición de los consumidores de noticias presenta el rasgo característico de ser selectiva en el sentido de responder a los intereses de quienes tienen el control o el monopolio, informativo, que no son otros que las corporaciones transnacionales de la información. En concreto, más allá de la importancia que tenga para los monopolios, cualquiera que sea, conocer qué porcentaje de la población mundial esté participando realmente de los frutos de este del progreso tecnológico, de cuántos pobres tienen o no acceso a los adelantos de la *modernidad*, o si el producto es de calidad o no, lo cierto es que en términos sustantivos la brecha del desarrollo, antes que cerrarse, se ha ampliado.

Sin embargo, no obstante que, con respecto a hace tres o cuatro décadas, ha habido logros que han alcanzado a beneficiar a algunos sectores de la población en los países subdesarrollados<sup>149</sup> en materia de combate a enfermedades, principalmente las epidémicas; mejoras en la calidad y cantidad de un número significativo de bienes de consumo; mejor calidad de la educación; pese a ello, la distribución absoluta y relativa del progreso y bienestar se ha tornado más inequitativa. Y la razón de ello radica en la dinámica del modelo de desarrollo que para poder mantenerse dominante tiene que hacerse necesariamente exclusivo; siendo la vía para lograrlo, la preservación del patrón de acumulación del capital, que sólo es posible ejerciendo total control sobre los mercados, a escala planetaria. De ahí el carácter excluyente del modelo globalizador imperante.

---

<sup>149</sup> Aunque bajo un efecto cascada, derivado de la proximidad a aquella porción de la población que participa del *mercado globalizado*.

Bajo esa dinámica con la que se presenta en el plano de lo real la *era de la globalización*, como diría Dussel, poco o nada ha significado para América Latina y el Tercer Mundo:

“Veinte años después, por desgracia «la realidad» se ha tornado dramática y contradictoriamente acentuada en su injusticia. (...). Ahora, «el otro» es la «otra-cara» de la modernidad. No somos ni pre-, ni anti-, ni-postmodernos; y, por ello, no podemos «realizar» plenamente la inacabada modernidad (...) porque, como el esclavo (ante «el señor» del esclavismo) hemos «pagado» en nuestra miseria, en nuestro «no-ser» (desde el 1492 como mundo colonial, primero, y desde el 1810 como mundo neocolonial, después), el «ser», la acumulación primitiva y la superación de las sucesivas crisis del capitalismo «feliz» central, y aún tardío (...)<sup>150</sup>

En la misma línea orienta su reflexión Horacio Cerutti cuando pone énfasis en la necesidad de pensar la realidad mundial, desde América Latina:

“(...) Esta «realidad» no es la del reino de la necesidad, sino del de la contingencia. Es del reino de este mundo de lo que se trata. No exige una antropología del ser del hombre, como en la que se persistió todavía en los años cuarenta o sesenta (...), sino una antropología de los entes humanos concretos. En nuestros días es una realidad atravesada y estructurada por la desigual distribución de la riqueza, por la explotación, por la catástrofe ecológica, por la presión demográfica, por la violencia, por el cinismo de la *Realpolitik*, por el hambre, por la manipulación de los medios masivos de comunicación, por la falta de participación ciudadana, por las democracias de baja intensidad, por la privatización ninguneante de lo público, por la mitificación de las ciencias y la tecnología, (...)”<sup>151</sup>

Con estos señalamientos tan concretos que hacen Dussel y Cerutti sobre una situación mundial que pone en evidencia que poco o nada ha cambiado para millones de personas en los últimos veinte o treinta años<sup>152</sup>, no sólo está insistiendo en que la *realidad* sigue siendo uno de los referentes fundamentales de la *filosofía de la liberación*, es decir, “pensar la realidad desde la realidad misma”<sup>153</sup>, sino, además, está reafirmando cómo es que ella, la *filosofía de la liberación*, posicionándose en la realidad misma, tendría mucho que decir en favor de las aspiraciones de la

<sup>150</sup> Dussel, Enrique. *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*; Bogotá; Editorial Nueva América; 1994; p. 163.

<sup>151</sup> Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, op. cit., p. 53.

<sup>152</sup> Se menciona este período como referencia a la aparición formal de la *filosofía de la liberación*, debido a que su vigencia se pone en cuestión bajo el argumento de que la *realidad* de dominación a la que aludía ha sido superada por la globalización. Esto equivale a decir que, anulado o excluido de la reflexión filosófica uno de sus puntos de partida, ella ya no tendría razón de existir; no habría ya objeto del filosofar.

<sup>153</sup> Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, op. cit., p. 63.

humanidad hacia su unificación. En otras palabras, pone el acento en un proyecto serio de *mundialización*<sup>154</sup> en el que “la realidad no se piensa desde ninguna parte o desde el vacío o la neutralidad”<sup>155</sup>.

Sin embargo, la referencia a la incidencia que presenta la globalización en la *realidad* tiene como vehículo, como mecanismo de transferencia, para consolidarse a escala mundial, la implantación de un *pensamiento único* que implica la imperiosa necesidad que tiene el sistema dominante evitar fortalecimiento de las identidades de pueblos y culturas.

### 3.2.2 Incidencia en la identidad

Con la versión vigente<sup>156</sup> del paradigma de la globalización sucede lo mismo que con el paradigma del mercado. Así como en éste se asume que en virtud de una fuerza oculta, de una *mano invisible*, que rige el funcionamiento del sistema se produce el equilibrio<sup>157</sup> de las diferentes fuerzas económicas actuantes, de la misma manera, en el proceso de globalización actúa también una supuesta y natural fuerza de atracción que orienta los procesos sociales. En efecto, en el fenómeno de la globalización sería el *pensamiento único* el que actúa como fuerza oculta, como *ley natural* que arrastra a la humanidad toda hacia una especie de sociedad planetaria. En otras palabras, sería el *pensamiento único* el que origina que las sociedades se vean motivadas a renunciar<sup>158</sup>, conciente o inconcientemente, a sus propias culturas en favor de las posibilidades y oportunidades que brinda esta forma particular de

<sup>154</sup> No resulta gratuito o mero ensayo intelectual el que se esté utilizando ya esta expresión, *mundialización*, en razón de que se busca tomar distancia de los contenidos direccionados que tiene el término *globalización*.

<sup>155</sup> Cerutti Guldberg, Horacio. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*; op. cit., p. 63.

<sup>156</sup> Téngase en cuenta las disquisiciones conceptuales y prácticas expuestas al inicio del capítulo con respecto al fenómeno de la globalización, que explican por qué éste adquiere la categoría de *paradigma de la época*.

<sup>157</sup> Se trata del equilibrio del sistema, es decir productores y consumidores, en el uso óptimo de los recursos de la economía que *la mano invisible* asigna de manera eficiente para que la gente satisfaga, también de manera óptima, sus deseos. En este caso, la *mano invisible* contribuye, además, a que el mercado responda satisfactoriamente a deseos uniformes que la gente posee de manera oculta, sin saberlo.

<sup>158</sup> Renuncia que las personas aceptan, en cierto sentido, voluntariamente o presionadas por la necesidad o el deseo de alcanzar un nivel de vida mejor.

interdependencia. En síntesis, se trata de una paradoja en la que fuerzas *invisibles*, es decir, la “*mano invisible*” y el “pensamiento único”, son las que controlan y ordenan, dentro y para sus respectivos sistemas, a otras fuerzas, más bien, reales y tangibles: las relaciones de mercado y las relaciones humanas, en general.

La evidencia empírica muestra que, sin lugar a dudas, se presenta una tendencia hacia la uniformización u homogenización de los patrones de comportamiento social en los países periféricos dependientes; es decir, un nuevo modo de vida, a escala mundial; que se manifiesta en la forma como se van cubriendo los diferentes espacios de libre actuación de las personas, en lo personal y colectivo. Esta homogenización que impone el modelo globalizador opera por la vía de la penetración en los mercados (locales y externos) como mecanismo para alcanzar el mayor consumo de objetos; radicando en esta tendencia la verdadera intencionalidad del modelo: hacerse exclusivo y excluyente. Sin embargo, coincidiendo con la Doctora Rivara de Tuesta, lo que pareciera dirigir el proceso de globalización no sería, entonces, “un fuerte acento de «espontaneidad»”<sup>159</sup> que sigue a una “ley natural”, sino, más bien, se trataría de un *enmascaramiento* que tiene como objetivo último “el dominio económico mundial”<sup>160</sup>.

El modo de absorción de la *identidad* que origina el modelo de globalización parte de lo más externo, como es el vestir, el tipo de música, el patrón de alimentación, hasta llegar a lo más profundo y particular que define la identidad de un pueblo, como es la propia cultura, en su sentido más amplio. De esta manera, la pérdida progresiva de identidad constituye la contrapartida del proceso de adopción de los patrones culturales externos, que arrastra consigo la globalización, facilitando

---

<sup>159</sup> Rivara de Tuesta, María Luisa. “Las corrientes contemporáneas de la filosofía peruana y latinoamericana”. En: *Filosofía e Historia de las Ideas en Latinoamérica* (Tomo II). Op. cit., p. 450.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 451.

que los diferentes pueblos del planeta, en su pobreza, se vayan sometiendo cada vez más a formas de dependencia casi absolutas. De ahí que, de acuerdo a los términos como se presenta en la práctica, resulta evidente que este modelo no deje espacio alguno a la multiculturalidad; porque es en el marco de esta imposición del patrón general de comportamiento perteneciente a una o más culturas centrales, en donde se oculta la intencionalidad ideológica del paradigma globalizador a través del *pensamiento único*.

El *éxito*, el *triunfo en la vida*, el *liderazgo*, el *surgimiento «desde abajo»*, a lo que se agrega el efecto-demostración de las costumbres importadas, son categorías pertenecientes al *pensamiento único* que bajo el perfil de un nuevo imaginario se viene introduciendo en el seno de la sociedad de los países globalizados, distorsionando, en todo sentido, su *identidad*. Este impacto que ocasiona la globalización sobre la realidad de los países en donde busca imponerse hace visible, hoy, un tipo de ciudadano, es decir, *ser peruano y latinoamericano o tercermundista*, complejo y, si se quiere, hasta paradójico; porque bien puede estar tras la búsqueda de mitos o utopías, o haciéndose pragmático; sometiéndose pasivamente al poder, o rebelándose contra él; resignándose frente a su desgracia, o protestando contra lo injusto. Manifestaciones, todas ellas, más que contradictorias entre sí, confusas para pueblos que han estado sometidos a un devenir traumático; esto es, a las promesas incumplidas de hacer realizable uno u otro proyecto humano, incluyendo el de la actual *globalización*, sin más evidencia que la de haber conducido inexorablemente, como lo hace ahora, a una pérdida progresiva de la *identidad* de esos pueblos.

En el contexto de la defensa que hacen los exégetas del modelo de globalización inspirado en el neoliberalismo, hay que destacar el papel relevante que desempeñan las telecomunicaciones en el juego de relaciones de poder que buscan imponer, finalmente, el llamado *pensamiento único*. En efecto, a través de esa

fabulosa red virtual que ha dado origen a lo que Régis Debray llama videosfera<sup>161</sup>, y al margen del reconocimiento a sus aportes al desarrollo de las relaciones humanas<sup>162</sup>, es evidente que ella se constituye en el vehículo principal para la transmisión de aquellos valores que, más que tipificarlos de universales, como se diría en Filosofía, responden a modos particulares de leer e interpretar la realidad; atentando así contra el derecho a la identidad que tienen los pueblos. Se trata, pues, de mecanismos que, adoptando formas y matices diferentes dentro de su propio ámbito, es decir, el de la videosfera, buscan cubrir y absorber para sí la totalidad de espacios que conforman la actividad humana; en otras palabras, conllevan la pretensión de constituirse en principios inspiradores para la solución de los problemas de la humanidad mediante la transmisión e imposición ideológica de valores.

Cabe destacar que en ese intento de querer universalizar valores histórica y locacionalmente particulares, básicamente de origen y mentalidad eurocentristas y anglosajonas, subyace la concepción de que los éxitos o fracasos de la humanidad dependen de la tenencia o carencia de libertad en los individuos. De ahí que, según esta visión, el progreso de los hombres sólo es posible por la vía de la expansión del pensamiento liberal, expuesto como un sistema de creencias y formas de comportamiento homogéneo a través del *pensamiento único*. Pero, tratándose del *modelo globalizador*, esta libertad no es otra que la de la concepción liberal, la del liberalismo filosófico, que no deja espacio a valores de implicancias colectivas. En gran medida, esto explica, además, por qué los instrumentos mediáticos que conforman el mundo de la videosfera, no sólo se caracterizan por ajustarse eficazmente a la lógica del mercado, sino que en razón de ello, se constituyen en el

<sup>161</sup> Debray, Régis. *El Estado seductor. Las revoluciones mediológicas del poder*, Buenos Aires, Manantial, 1995; pp. 66-67. En esta obra, Debray hace una caracterización de los ámbitos mediáticos en que se han puesto de manifiesto y desarrollado el conjunto de las relaciones humanas (económicas, sociales, políticas, culturales) a través de la historia: grafoesfera, logoesfera y videosfera. Para este autor, la *videosfera* no sólo vendría a ser una actualización de la realidad, aceptando el enfoque zubiriano, respecto a la grafoesfera y logoesfera, sino que se ha constituido, respecto a estos ámbitos, en el vehículo universal, por excelencia, de transmisión ideológica.

<sup>162</sup> La referencia está dada aquí a ese acercamiento que el desarrollo tecnológico hace posible, y que adopta su mejor expresión en la fuerza mediática, o mediológica, de la videosfera.

vehículo más idóneo para que el *pensamiento único* haga suya una praxis que tiende a invadir todos los espacios de la vida social de los pueblos.

### 3.2.3 Incidencia en la praxis

Antes que referirse a la incidencia que tendría el fenómeno de la globalización sobre la praxis, más propio es abordar la praxis que está implícita en el dinamismo de la *globalización*. En efecto, en la medida que el principal, si no el único, propósito de la globalización es uniformizar patrones de comportamiento, su praxis es inducida<sup>163</sup>; ya que responde a un modelo que se ajusta y retroalimenta de los mecanismos del mercado, a través de la producción y el consumo; razón ésta para explicar, también, por qué cualquier modelo alternativo que intente revertir su proceso de consolidación queda totalmente excluido del sistema. En este contexto, volviendo al caso de la videoesfera, no debe extrañar cómo es que, mediante el control de la tecnología de las comunicaciones, millones de seres humanos en situación de pobreza pueden ver el bienestar del centro desarrollado; y de paso, *entender* que ese progreso sólo es posible con el mercado globalizado. En otros términos, esta apertura para mostrar los beneficios que trae consigo el comercio ampliado<sup>164</sup>, representa la clave para que los países periféricos hagan suya la globalización. Definitivamente, el centro hegemónico no ha podido descubrir mejor praxis para imponer su estilo de vida, su *pensamiento único*, que la de saber aprovechar las necesidades que el desarrollo desigual ha provocado entre las naciones.

Para el modelo globalizador inspirado en los mecanismos del mercado y promotor del *pensamiento único*, no hay más praxis que la de hacerse exclusivo y por ende, dominante en el mundo interdependiente. Es, por definición y naturaleza, hay

<sup>163</sup> Aquí hay que precisar que el efecto inducción va en un solo sentido: desde el que ejerce dominio hacia el dominado. De ahí que para consolidar y preservar el sistema, los primeros, los que dominan, buscan diseñar y montar marcos legales e institucionales a nivel internacional, como mecanismos para garantizar, mediante la recomendación o la imposición, según cada situación, la vigencia de un determinado patrón de comportamiento.

<sup>164</sup> Que equivale a la posibilidad de disfrutar de idéntico bienestar que los países desarrollados.

que insistir en ello, una praxis de dominación y exclusión toda vez que ser hombre o ser pueblo no cuenta, más allá de la utilidad<sup>165</sup> que pueda significar para la consolidación del *sistema globalizador* sacar el mayor provecho de los recursos, humanos y naturales, que el mercado ampliado les posibilita. En este sentido, para los países del Tercer Mundo, los de la llamada *periferia del sistema*, la praxis que promueve el modelo de globalización vigente, esto es, la de la moda; la del reemplazo de valores; la del remedo de actitudes; la del éxito; etc., no significa la apertura real de posibilidades para, por lo menos, responder a lo que Salazar Bondy llamaba "mecanismo necesidad-satisfacción"<sup>166</sup> de la acción humana, sino que responde a lo que él mismo definía como *praxis degenerada*, para referirse a aquello que "produce un empobrecimiento de la vida, una pérdida de su condición de vida creadora"<sup>167</sup>. *Praxis degenerada* que sólo produce excluidos, según palabras de José Ignacio González Faus:

"Los excluidos van sustituyendo en nuestro lenguaje a los oprimidos de antaño. Una buena parte de la humanidad no tiene ya importancia ni siquiera para ser explotada (...)  
 (...) la fría objetividad de los datos entraña un espantoso drama humano: esa sensación de ser no ya pobres, sino inútiles; no maltratados, sino inservibles, basuras humanas de las que el mundo de la globalización no tiene más que encontrar la mejor forma de desprenderse de ellas. (...)"<sup>168</sup>

A lo anterior se agrega el hecho de la puesta en evidencia de la gran efectividad con la que la praxis de la globalización ingresa e invade los espacios privados y públicos de pueblos enteros a escala mundial, para imponer, a través del dinamismo del mercado ampliado, patrones de conducta, vale decir, estilos de vida, homogéneos; neutralizando o eliminando, en el proceso, las posibilidades que tienen las personas para ejercer plenamente su libertad de elección. De ahí que cobre

<sup>165</sup> Con la expresión *utilidad* nos queremos referir al aspecto esencial e inherente del capitalismo: mantener intacto el patrón de acumulación que se sostiene en la dinámica de expansión y concentración del capital, que sólo puede ser garantizado por una tasa de ganancia elevada. De ahí que el sistema capitalista, y por ende su modelo de globalización, tenga la pretensión de hacerse no sólo dominante, sino además, necesariamente, exclusivo.

<sup>166</sup> Salazar Bondy, Augusto. "Bases para un socialismo humanista peruano". En: *Entre Escila y Caribdis*; op. cit., p. 102. La referencia que hace a este doble mecanismo es la de "motivaciones más concretas e inmediatas" (Ibid., p. 101).

<sup>167</sup> Ibid., p. 102.

<sup>168</sup> González Faus, José Ignacio. "La mundialización cosmovisional. Hacia una «oekumene» entre no creyentes y creyentes de diversas religiones". En: *¿Mundialización o conquista?*; Santander; Editorial Sal Térrea; 1999; p. 204.

actualidad en el contexto del actual modelo de globalización y, fundamentalmente, en la praxis que la impulsa, la presentación de *dos hechos* que se revelan, según Salazar Bondy, "como resultado de la degeneración del sentido humano de la praxis"<sup>169</sup>:

"(...) En primer lugar, la ruptura de la comunidad humana que anula la posibilidad abierta del perfeccionamiento recíproco de los hombres, poniendo en su lugar una agresión permanente de los individuos y los grupos, es decir, haciendo de la existencia social un eterno campo de batalla. En segundo lugar, la pérdida de la libertad a causa del avasallamiento de unos hombres por otros y del despojo que separa al hombre de su obra creadora en la cual el ser personal se recrea y se expande. (...)"<sup>170</sup>

En esta cita, Salazar Bondy pone de manifiesto el compromiso que supone para la humanidad tener que afrontar, en el mundo actual, el proceso de *globalización*, ante el hecho inexorable de que está en juego un fenómeno que tiende cada vez más a aproximar a las personas. De ahí que el problema central para la *filosofía de la liberación* radica en la elección que se tenga que hacer entre un modelo, la *globalización*, que tiende a uniformizar las conciencias de los hombres y sus culturas, sin llegar a unirlos; y un modelo alternativo, la *mundialización*, que coadyuve, más bien, a construir desde cada tempo-espacialidad, una conciencia colectiva basada en la solidaridad. En esta elección radica verdaderamente su desafío.

### 3.3 El desafío que afronta la filosofía de la liberación: ¿globalización o mundialización?

Las características que ha puesto en evidencia y tiende a acentuar el actual fenómeno de la *globalización* son, en sí mismos, argumentos sustantivos como para afirmar que la *filosofía de la liberación* tiene ante sí un gran desafío. En efecto, un asunto es reconocer que la humanidad está inmersa en un franco proceso de aproximación por la mayor comunicación y contacto, principalmente *virtual*, existente

<sup>169</sup> Salazar Bondy, Augusto. "Bases para un socialismo humanista peruano". En: *Entre Escila y Caribdis*; op. cit., p.

103.

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 103.

entre las personas<sup>171</sup>, hecho éste que se puede considerar, incluso, como inexorable e irreversible; y otro asunto es aceptar, sin más, que dicho proceso esté conduciendo realmente a la humanidad a una especie de síntesis humana<sup>172</sup>, en la que nadie queda excluido por razones económicas, sociales, políticas y culturales.

En este sentido, la *realidad* de vastas regiones de la tierra, de sus habitantes, pone en relieve que, pese al supuesto progreso que arrastra consigo la globalización, poco o nada ha cambiado sustantivamente en términos de erradicación de la pobreza y de exclusión social, política y cultural<sup>173</sup>. En otras palabras, lo que se ha promovido e impulsado ha sido un proceso cuya dinámica, basada fundamentalmente en los mecanismos de mercado, ha contribuido no sólo a acentuar la disparidad del desarrollo humano, bajo la estrategia del mercado global único; sino, adicionalmente, en flagrante violación de los derechos humanos, a la anulación o desaparición progresiva de la *identidad* cultural de pueblos enteros, en seguimiento al patrón de comportamiento social homogéneo, el *pensamiento único*, que el sistema predominante impone.

Ese sesgo mercantil que es inherente al término *globalización*, que lo convierte en un modelo de carácter exclusivo y excluyente, lo descalifica para constituirse en el paradigma del progreso de la humanidad. Precisamente, el desgaste que ha tenido dicha expresión, en forma y contenidos, ha originado el surgimiento de nuevas corrientes que impulsan, más bien, el uso de *mundialización*<sup>174</sup> como una palabra que mejor refleja el sentido de universalidad de la que careció aquélla por su acentuado determinismo. Esta marcada distinción hace que el tener que elegir entre el uso de

<sup>171</sup> Aunque habría que asumir que todas las personas, sin exclusión, participan de ello, aspecto éste que no queda necesariamente garantizado.

<sup>172</sup> Hecho negado por la realidad, bajo el actual modelo dominante.

<sup>173</sup> Rasgos éstos que caracterizaron aquella realidad que inspiró el surgimiento y desarrollo de la *filosofía de la liberación*, allá por las décadas de los sesenta y setenta, y que no hay que perder de perspectiva.

<sup>174</sup> Expresión que, vale aclarar, ya viene siendo utilizada por otros autores, motivados por la misma razón expuesta.

una expresión o de otra no sea un asunto irrelevante, ya que de por medio está el carácter y sentido de todo un proceso que compromete la realización personal y colectiva del hombre, como especie. Sobre esta distinción que es preciso realizar entre *mundialización* y *globalización*, Joaquín García Roca señala:

“«La mundialización, que amplía la conciencia de pertenencia al mismo mundo y crea un planeta interconectado e interdependiente, es un fin; la globalización, que posibilita el intercambio de bienes y servicios, el flujo de riqueza a lugares donde jamás habría arribado con barreras arancelarias y fronteras, es un simple medio. Mientras la mundialización es una nueva forma de comprender el espacio que se amplía y el tiempo que se acelera, la globalización económica es simplemente la última fase del capital; mientras las mundializaciones significan la pertenencia a un mundo único más humano y habitable, la globalización es el itinerario por el cual no sólo nace único, sino también desigual y antagónico; (...)»<sup>175</sup>

En el contexto expuesto, cuando se adopta el uso de la palabra *mundialización*, se hace en razón de un ámbito de *realidades* y de sus constantes *actualizaciones*, en el que es posible establecer:

- Primero, el reconocimiento de un *fenómeno* de escala planetaria que tiende inexorablemente a aproximar a las personas;
- Segundo, que este proceso de aproximación parte de un *movimiento* ya iniciado basado en un conjunto de relaciones económicas, sociales, culturales y políticas que hace actualmente del mundo un espacio marcadamente interdependiente;
- Tercero, que se percibe que en esta interdependencia creciente, los adelantos científico-tecnológicos se han constituido en *elementos vinculantes*, no fines en sí mismos, para la constitución de un *solo mundo*. Un *solo mundo*, que unas veces parece imponerse como *el* espacio común de vida, y otras, como una especie de descubrimiento del cual se espera más; aunque en ambas situaciones obligando, incluso como cuestión de

<sup>175</sup> García Roca, Joaquín. "La Globalización entre el ídolo y la promesa"; Exodo 39 (1977, 35. Citado por Xavier Alegre: "La mundialización «kath-ólica»". En: *¿Mundialización o conquista?*; op. Cit., p. 18.

- sobrevivencia, a su ineludible conservación ecológica y ambiental desde la multiplicidad de culturas;
- Cuarto, que la irrefutable objetividad de este *solo mundo* que se hace evidente para la Humanidad crea condiciones y, por tanto, abre posibilidades ante la indeterminación del futuro, para la realización del ideal de unificación social en la que ningún elemento se considera excluido del proceso y de la finalidad;
  - Finalmente, que la toma de *conciencia planetaria* a la que nos arrastra la constitución de este *solo mundo* depende de la puesta en común de todas las potencialidades humanas; lo que sólo es posible con la *liberación* del Hombre de toda forma de opresión y dominación; de la que ejerce y de la que se ejerce sobre él.

Estas consideraciones de contenido, que implican el reemplazo del término *globalización* por el *mundialización*, responden con mayor consistencia a los objetivos de universalidad que pretende la *filosofía de la liberación* como *reflexión situada* en cada tempo-espacialidad concreta. Se trata, como decía Teilhard de Chardin, de dirigirse hacia el futuro como una "humanidad colectiva, en la que la plena conciencia de cada individuo se apoyará sobre todos los demás hombres"<sup>176</sup>; lo que significaría ver, interpretar y transformar la realidad inspirados en una idea de *progreso* en la que queda ampliamente puesta en evidencia la liberación de la humanidad.

---

<sup>176</sup> Teilhard de Chardin, Pierre. "Nota sobre el Progreso". En: *El Porvenir del Hombre*; Madrid, Taurus, 3ra. Edición, 1965; p. 32.

## CAPÍTULO 4

### VIGENCIA DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

Cuando la *filosofía de la liberación* surge y se desarrolla lo hace bajo el influjo de la década de los sesenta que bien podría tipificarse de simbólica para la historia del mundo y, en especial para la de América Latina<sup>177</sup>. Si hubo una exigencia que se imponía desde esa *realidad* ésta no pudo ser otra que la del derecho a tener una lectura propia de su situación de pobreza y exclusión, marcada, históricamente, por lazos de dependencia económica, política, social y cultural, que impidieron toda posibilidad de aspiración de amplios sectores de la población a una vida digna.

En esa compleja *realidad* que vivía el continente y el Tercer Mundo, en general, destacaba la pérdida sistemática de la *identidad* de estos pueblos, como un hecho que resumía esa condición de dependencia que Salazar Bondy definió como la *cultura de la dominación*, entendida como un "hablar no sólo de las ideas, las actitudes y los valores que orientan la vida de los pueblos, sino también de los sistemas que encuadran su vida y no la dejan expandirse y dar frutos cabales"<sup>178</sup>. Definitivamente, uno de los efectos más directos ocasionados por esta pérdida sistemática de *identidad* fue, si no su total destrucción en no pocos casos, por lo menos el impedimento a que etnias enteras que contaban con valiosos antecedentes histórico-culturales anteriores a la influencia europea, hubiesen podido tener ante sí oportunidades y posibilidades reales para reafirmar y desarrollar un pensamiento propio. De ahí los esfuerzos realizados en el continente por hacer respetar, primero,

---

<sup>177</sup> Baste con recordar Viet-Nam; París, de mayo 1968; la *primavera* de Praga, de 1967; Tlatelolco, México; Cuba y su influjo revolucionario; las luchas por los derechos civiles de las minorías negras en Estados Unidos; todos ellos lugares-símbolo de tempo-espacialidades concretas, que no obstante estar situadas algunas de ellas fuera del *Tercer Mundo*, representaron las luchas de los marginados y excluidos. Expresiones, todas ellas, de una década que se manifestó, además, a través de otros espacios de la acción humana, en el campo de la música, la literatura, el arte, en general.

<sup>178</sup> Salazar Bondy, Augusto. "La Cultura de la Dominación". En: *Entre Escila y Caribdis*; op. cit., p. 32

el derecho al reconocimiento de la existencia de un pensamiento propio con raíces autóctonas; y luego, al surgimiento de la *filosofía de la liberación* que posibilitó la reafirmación de ese *pensar situado*<sup>179</sup> capaz de ver, interpretar y transformar radicalmente la *realidad*.

La atrofia cultural que ha significado la pérdida de *identidad* en los pueblos excluidos -ayer bajo la forma de dependencia, hoy bajo la apariencia de globalización- mantiene aún limitada la capacidad de América Latina y el Tercer Mundo para impulsar una *praxis* capaz de superar las condiciones de opresión e injusticia. En el contexto actual del modelo de globalización imperante, la situación de hace treinta o más años que inspirara el surgimiento de la *filosofía de la liberación* antes que verse superada se ha acentuado; al punto de haberse sumado a los problemas ya existentes, nuevas y complejas relaciones que generan sendos desafíos<sup>180</sup>.

Por las razones expuestas se torna en un imperativo la reafirmación de la vigencia de la *filosofía de la liberación* en el mundo actual, bajo los principios de una reversión del modelo actual de globalización y, de manera paralela, dando lugar a una re-valoración de sus principios constitutivos, basados en los criterios siguientes:

- Una lectura de la *realidad* de carácter universalista u holística; esto es, que no excluya del análisis y la reflexión a elemento alguno;
- Una lectura de la realidad basada en el respeto de las culturas de los pueblos; esto es, de su propia *identidad*, como condición de posibilidad para impulsar la unificación humana con criterios de justicia y equidad; y, finalmente,

<sup>179</sup> No sin tener que haberse sometido al purgatorio que significó el cuestionamiento, con gran dosis de autocrítica, de Salazar Bondy cuando atribuyó a nuestro pensamiento el carácter de "defectivo e inauténtico a causa de nuestra sociedad y nuestra cultura" (cf. Salazar Bondy, Augusto; *¿Existe una filosofía de nuestra América?*; op. cit., p. 88)

<sup>180</sup> Ya que no se trata de pretender responder a un impulso intelectual, simplista y racional, de conocimiento de la *realidad*.

- Una lectura de la realidad que mueva, simultánea e ineludiblemente, a la acción; es decir, a una *praxis* liberadora que haga posible la superación de toda forma de eliminación y exclusión de las posibilidades y oportunidades de acceso de las personas a los frutos del progreso humano.

Bajo esta triple visión, la *filosofía de la liberación* no sólo será capaz de retomar plena vigencia, sino que, fundamentalmente, podrá asumir el desafío de la *mundialización* como el proceso que, contrario al de la actual globalización, promueva, fortalezca e impulse ese acercamiento inexorable de las personas mediante vínculos de solidaridad. Desde esta perspectiva, hará posible que la filosofía asuma una función liberadora inspirando proyectos políticos capaces de consolidar las diferentes problemáticas de los pueblos y dar respuestas integrales y sostenibles en lo económico, político, social, cultural y ambiental.

#### 4.1 Nuevas lecturas para viejos y nuevos desafíos

Cuando en el capítulo 1 (sección 1.3.1) se destacó la dimensión interpretativa que adquiriría en el marco de la *filosofía de la liberación* la expresión *realidad*<sup>181</sup>, la afirmación se sustentaba en el carácter que fueron adoptando las diferentes lecturas que sobre la situación de dominación –traducidas en pobreza y exclusión social– iban dando los filósofos del continente, alineados dentro de esta corriente de pensamiento. El valor que habrían de adquirir esas lecturas se centraba en dos aspectos, o momentos: en primer lugar, del hecho de ser lecturas *situadas*; es decir, de constituir análisis e interpretaciones que tenían el sello propio de una reflexión integral sobre los acontecimientos humanos, que sin excluir a elemento humano alguno, partía de una

---

<sup>181</sup> Se definía como una *palabra-símbolo*, constituyéndose, conjuntamente con la *identidad* y la *praxis*, en uno de los referentes fundamentales de la *filosofía de la liberación*.

tempo-espacialidad concreta<sup>182</sup>; y, en segundo lugar, de avanzar en lo que sería la fundamentación de la *realidad* como evidencia primera; o sea, de dejar de referirse a ella, a la *realidad*, como un mero referente de objetividad que sirviera a la reflexión o, en todo caso, como un atributo del *ser* del fenómeno analizado.

Lo anterior adquiere relevancia cuando habiendo pasado más de treinta años de aquellos acontecimientos que marcaron la *realidad* latinoamericana y mundial<sup>183</sup> que habría de leer e interpretar con acento propio la *filosofía de la liberación* en el momento de su aparición formal, la historia sigue poniendo en evidencia aquello, ya señalado, de que "la realidad no es un modo de ser"<sup>184</sup>, sino que constituye un *algo* anterior al ser; es decir, la evidencia primera que continúa reafirmandose y cuyo dinamismo hay que develar, ahora, dentro del nuevo carácter y sentido que adopta el actual fenómeno de la *globalización*. En nuestro caso, esto significa hacer visible cómo es que las *relaciones de dependencia* cuyos rasgos característicos preocuparon a los filósofos de la liberación en los sesenta, se mantienen vigentes, actualizándose, ahora, como *relaciones globalizadas*. Ahora bien, para hacer visibles esas relaciones, se precisa, (i) analizar el proceso de actualización que le es inherente a la *realidad* sin dejar de situarse en la tempo-espacialidad concreta, lo que supone indiscutiblemente distinguir entre aquello que la *globalización* aparenta ser y lo que realmente es; y, (ii) evaluar cómo es posible avanzar desde la tempo-espacialidad concreta, como determinante de una *identidad* propia, hacia una posible unificación social. Esto último como condición para no permanecer como simples espectadores de un fenómeno que ante nuestra mirada se torna cada vez más inexorable e irreversible y en el cual está

<sup>182</sup> Así, como ya se ha destacada anteriormente, utilizan expresiones como *pensamiento auténtico*, *filosofar auténtico*, *conquista de la autenticidad*, *pensar por sí mismos*, *pensamiento propio*; *filosofar diferente*; etc. Incluso, filósofos como Salazar Bondy habrían de expresarse con mayor radicalidad, introduciendo en la expresión *realidad*, contenidos de causa-efecto: subdesarrollo, dependencia, alineación, dominación, etc. Sin embargo, todos ellos, desde sus propias lecturas sólo buscaban comunicarse, con pensamiento diferente y original.

<sup>183</sup> Ya nos hemos referido reiterativamente a la década de los sesenta, caracterizada por hechos ocurridos a nivel mundial cuyo impacto no se limitaría a la historia de entonces, sino que serían el preámbulo de profundas transformaciones que se sucederían décadas después.

<sup>184</sup> Zubiri, Xavier. *Estructura dinámica de la realidad*, op. cit., p. 30.

latente el desafío de asumirlo como una posibilidad de unificación social a escala planetaria.

En síntesis, en este ejercicio reflexivo lo que se busca es mostrar la vigencia de la *filosofía de la liberación*, partiendo del principio de que tiene mucho que aportar a la mundialización, tomando como base los contenidos de sus tres elementos constitutivos –*realidad, identidad, praxis*– que hacen posible poner en evidencia la *astucia* de la *globalización* vigente como nueva forma de dominación. Por tanto, la referencia a ella a través de la actualidad que asumen esos tres elementos constituye un imperativo, una condición de posibilidad, para construir el futuro en la dimensión de un nuevo humanismo.

#### 4.2 El dinamismo de la realidad: mundialización y conciencia de *lo mundial*

Referirse a la *mundialización* como un nuevo dinamismo de la *realidad* quiere significar para los propósitos del presente trabajo, afrontar un problema central: cuál es el sentido que debe asumir la praxis humana cuando el análisis y la reflexión de las diferentes manifestaciones de la vida del hombre (económica, social, política, cultural) ponen en duda o cuestionan el proceso de globalización actual, como proyecto de construcción de una sociedad mundial. Se trata de confrontar lecturas distintas sobre los acontecimientos que tienen su origen como actos humanos y que impactan sobre el hombre mismo en su carácter y sentido de *especie*, pero desde una perspectiva en la que queda eliminada toda forma de exclusión<sup>185</sup> que el modelo actual de globalización, como sistema dominante, produce y mantiene sobre la casi totalidad de la población mundial.

<sup>185</sup> No se debe interpretar la *exclusión* como un deseo, reclamo o aspiración por la *inclusión*. La referencia a *estar excluido* no está dada con respecto a formar o no parte del sistema dominante, sino el haber separado a millones de personas de toda posibilidad de acceso a todo aquello que dicho sistema se apropió; lo que equivale a referirse a la usurpación del legítimo derecho a hacer uso de los recursos y potencialidades que pertenecen a todos los hombres, a la *especie*, y de la legítima aspiración de construir un mundo solidario, como proyecto de realización humana.

Ahora bien, partiendo de que esa confrontación entre dos perspectivas distintas de reflexionar sobre la *realidad* deriva en una opción para orientar la praxis humana en un sentido que, por su carácter, se asume como auténtico, se considera, además, que en la perspectiva de ese *telos*, le cabe a la *filosofía de la liberación* dar aportes sustantivos para que, por la vía de la *mundialización*, sea factible la construcción de ese *solo mundo* al que se aspira como sociedad mundial. Aquí cabe quizás responder a la pregunta que podría haber quedado sin respuesta cuando se planteó la alternativa entre globalización o mundialización<sup>186</sup>: *mundialización*, sí; pero ¿de qué?. Aunque simple de expresar, pero profunda en sus contenidos y compleja en su realización, se trata de la *mundialización de los vínculos humanos*. De ahí, entonces, que en el nuevo dinamismo que vaya adoptando la *realidad*, estos vínculos humanos pueden estar referidos con toda legitimidad como *mundialización económica, social, política, cultural*; pero, en la medida que esas referencias responden o representan expresiones o manifestaciones de la praxis humana, la condición esencial es que conserven un principio de unidad y armonía. Desde esta perspectiva es que adquiere relevancia el hecho de analizar cómo es que se ha manifestado ese nuevo dinamismo de la *realidad*, esa actualización, entre lo que fue el paradigma de la *dependencia* de los años sesenta y el de la *globalización* actual; de tal manera que, desde ahí, sea posible visualizar el sentido que tiene referirse a la *mundialización*.

Cuando se aludía a la afirmación hecha por Salazar Bondy<sup>187</sup> respecto a que éramos dependientes, subdesarrollados, dominados o alienados, se hacía con la sola intención de poner énfasis en el carácter que tiene la *realidad*, como atributo *per se*, para actualizarse; lo que para los últimos treinta años de la historia de América Latina ha significado, básicamente, continuar ajustándose a esquemas y modelos de

<sup>186</sup> Véase el Capítulo 3, sub-capítulo 3.3.

<sup>187</sup> Véase el Capítulo 1, sub-capítulo 1.2.

desarrollo ajenos a los imperativos que, paradójicamente, surgían de dicha *realidad*. Lo concreto, entonces, que se desprende de esta aseveración es si debemos partir de la premisa, objetiva sin duda alguna, del reconocimiento de que, hasta hoy, nuestra *realidad* no es otra que la de seguir siendo pueblos dependientes, subdesarrollados, dominados o alienados, con la única diferencia de que ella está recubierta con un nuevo ropaje: el de la *globalización*<sup>188</sup>. Si esta premisa es válida, lo que debe quedar definitivamente claro es que ese reconocimiento no responde a un puro interés intelectual de querer comparar la actual situación con aquella que *inquietó*, en su momento, a Salazar Bondy y a otros tantos filósofos latinoamericanos, sino más bien al interés de que el reconocimiento de esa *realidad globalizada* que hace aún más *defectiva* nuestra *identidad* como pueblos, se constituya en el punto de partida para promover que el proceso de acercamiento de las personas en el que nos encontramos inmersos de manera irreversible, se sostenga en vínculos de solidaridad y respeto mutuo entre los pueblos, antes que responder a las estructuras de poder mundial inspiradoras e impulsoras del mercado ampliado. En otras palabras, optar por la vía de la *mundialización* hacia la promoción y fortalecimiento de un humanismo basado en la toma de conciencia colectiva, o concientización, de las personas, en reemplazo, por renuncia a él, del estilo de inducción que subyace en el modelo de globalización.

Reconociendo que nos movemos en una *realidad* que se actualiza de manera permanente, se hace relevante, entonces, identificar bajo qué características se presenta esta actualización; no tanto para indagar sobre la existencia o no de un pensamiento latinoamericano, cuestión ya superada desde hace tres o más décadas, sino para identificar algunas líneas directrices que partiendo de un pensamiento genuino, *situado* en una *témpo-espacialidad* concreta, sea capaz de contribuir en la construcción de ese humanismo al que se hizo referencia anteriormente desde la

---

<sup>188</sup> Equivalente a decir que se trataría de viejas ataduras con nuevos nudos.

perspectiva del imperativo de construir un *solo mundo*; un mundo, como ya se ha remarcado, unificado por la solidaridad de los pueblos<sup>189</sup>. En concreto, se trata de dejar establecido cómo es que desde la reflexión que puede aportar la *filosofía de la liberación* se puede apoyar en la promoción y fortalecimiento de movimientos a escala planetaria, ya existentes, hay que precisarlo, en favor de un desarrollo humano que esté basado en el principio de que no es suficiente para los pueblos pobres y excluidos hacerse *al mundo* sino, fundamentalmente, que esos pueblos sean capaces, por ellos mismos, de *hacerse mundo*. Dicho de otro modo, cómo la *filosofía de la liberación* puede contribuir a *pensar la realidad*, según manifiesta Cerutti, como reflexión situada, concreta, para, desde ahí, hacer posible la construcción de una sola *realidad* mundial en la que se logre, como única garantía para el futuro de la *especie*, la armonía entre lo económicamente equitativo y sustentable, lo políticamente participativo, lo culturalmente pluralista y lo socialmente solidario.

El ámbito de lo económico presenta aspectos bastante característicos que ilustran con mucha claridad sobre los desafíos que significa para la *filosofía de la liberación* optar por la *mundialización*. Al respecto, partiendo de la evidencia de que los mecanismos de mercado constituyen la vía principal de penetración ideológica y lo que determina el carácter excluyente del actual modelo globalizador, la *mundialización económica* a la que debe contribuir con su reflexión la *filosofía de la liberación* debe tener como objetivo estratégico superar la economía de mercado como modelo predominante y exclusivo. En este sentido, los espacios de diálogo que debe promover habrán de tener como eje común el establecimiento de un nuevo tipo de relaciones internacionales, basadas en principios de equidad; que permitan contrarrestar, en el mediano plazo, las prácticas injustas y perversas del comercio,

---

<sup>189</sup> En este sentido puede afirmarse que no basta para los pueblos pobres y excluidos hacerse *al mundo* sino, fundamentalmente, que estos pueblos sean capaces, por ellos mismos, *hacerse mundo*.

mediante las cuales las corporaciones multinacionales, apoyadas por los gobiernos de sus países de origen, pretenden absorber las economías de los países *periféricos*.

En este marco de análisis y reflexión, de cuestionamiento y propuesta, a la vez, en el que la *filosofía de la liberación* puede hacer aportes sustantivos para hacer realizable la *mundialización económica*, debe estar incluido un aspecto cuyo tratamiento resulta insoslayable para hacer viable el proceso: el aparato ideológico; el cual, en nombre del progreso al que induce la globalización, se transfiere a través de la llamada *cooperación para el desarrollo*<sup>190</sup>. Específicamente, la referencia está dada aquí a los variados y complejos condicionamientos a los que está sujeta dicha cooperación, y que bajo el eufemismo de *recomendaciones* tienen que adoptar los países pobres. En la práctica, estas recomendaciones que tendrían que ser objeto de serias transformaciones, abarcan un amplio espectro que comprende asuntos que tienen que ver con la implementación de determinados lineamientos en materia de política económica, o mejor dicho, el modelo de economía de mercado; el tamaño del aparato del estado, acorde a un *mundo globalizado*; el uso racional y preservación de los recursos naturales<sup>191</sup>; e, incluso, aquellas que, en sentido estricto, salen del ámbito económico para ingresar al político.

La reflexión en torno a la *realidad* actual signada por la globalización pone también a la *filosofía de la liberación* ante el desafío de tener que *decir algo*, de asumir una reflexión propia en el ámbito de lo político; más aún si se tiene en cuenta que el paradigma de la globalización se caracteriza por un discurso que tiene por

<sup>190</sup> Aquí hay que destacar el papel relevante que desempeñan los organismos internacionales de cooperación multilaterales, principalmente las llamadas *instituciones financieras internacionales*, o *IFIs*, como el Banco Mundial, Banco Interamericano de Desarrollo, el Fondo Monetario Internacional; y los diferentes organismos del Sistema de las Naciones Unidas, etc., todos ellos bajo el control de los países desarrollados hegemónicos, como los que se congregan, por ejemplo, dentro del *Grupo de los 7*, hoy de los 8, por la presencia del Estado Ruso.

<sup>191</sup> Compromisos a los que tienen que sujetarse los países pobres y que no implica, necesariamente, que los países desarrollados hegemónicos tengan que asumirlos como contrapartida, no obstante que son responsables de un 80% de los efectos de la contaminación del planeta. Vale recordar, por ejemplo, cómo en la Conferencia sobre el Medio Ambiente, en Río (1992) Estados Unidos se negó a firmar un compromiso que fue asumido por casi la totalidad de países participantes; así como en 1997, en la Conferencia sobre el Cambio Climático (Kyoto, Japón; diciembre de 1997) fueron reacios a apoyar, el acuerdo para la protección de la capa de ozono, *efecto invernadero*.

finalidad revestirse de un manto de tecnocracia *neutral* en lo económico, afectada sólo por las fuerzas *invisibles* del mercado, y predicar un liberalismo político que ubica la libertad del individuo, no al individuo, en tanto persona, en la cima de un sistema político, el democrático, del cual se considera exclusivamente representativo. De ahí que la crítica al modelo dominante de *globalización* obliga a la *filosofía de la liberación* a formular e impulsar replanteamientos serios sobre los derechos humanos, en todas sus dimensiones; el carácter y sentido de la democracia como sistema; la libertad del individuo; la conciencia social; etc. Como ya se ha enfatizado, estos aspectos que ocupan el espacio político de la acción humana, deben orientarse como la opción por un proyecto de *mundialización política*, que guarde armonía y forme unidad con la *mundialización económica* antes explicada, así como con la *mundialización social y cultural*, como otras expresiones de la vida humana<sup>192</sup>. Con ello no sólo se busca impulsar el proceso de *mundialización* con criterios de coherencia, dado el carácter holístico que se le atribuiría por definición, según se expuso al inicio del capítulo; sino que sería la reafirmación de las *distancias* interpretativas y prácticas que existen entre su visión de la realidad y del futuro con la visión contenida en el modelo de *globalización* vigente

En síntesis, a la pregunta sobre cómo es que puede contribuir la *filosofía de la liberación* a la construcción de ese *solo mundo* por la vía de la *mundialización*, pasa, en primer lugar, por el reconocimiento de que en términos de *totalidad* y *exterioridad*<sup>193</sup>, es decir, entre estar excluido o incluido dentro de un proyecto de realización humana<sup>194</sup>, la realidad latinoamericana actual, tanto como la africana o asiática, mantiene esos rasgos característicos que inspiraron el surgimiento de este modo particular, propio, de *pensar creativamente la realidad*. De esta premisa se

<sup>192</sup> Lo relativo a la *mundialización socio-cultural* será abordado en la siguiente sección (4.1.2) por estar relacionada con el tema de la *identidad*, que para los propósitos del presente trabajo representa uno de los elementos constitutivos de la filosofía de la liberación.

<sup>193</sup> Véase el Capítulo 2, sección 2.3 (*Exterioridad y alteridad: el "otro"*)

<sup>194</sup> Véase la nota de pie 185, en la que se precisa el alcance que se le atribuye a la expresión *exclusión*.

deriva otra que lleva a la afirmación de que no obstante que la *realidad* se ha venido *actualizando*, como fenómeno inexorable e inevitable, lo ha hecho y continúa haciéndolo *negativamente* por la vía de un modelo de *globalización*, aún vigente, cuyos efectos demandan revertir sus tendencias. Por tanto, esta reversión supone impulsar una *praxis* que promueva una *actualización* con signo positivo; esto es, un proyecto de *mundialización* cuyo desafío más importante será cómo crear una conciencia colectiva de *lo mundial*.

Es relevante insistir que entre las grandes diferencias entre *globalización* y *mundialización*, ya expuestas en sus rasgos más sustantivos, la que destaca con mayor fuerza argumentativa a favor de la segunda es aquella que tiene que ver con el carácter y sentido que adquieren la totalidad de los actos humanos; aquellos actos en los que nos reconocemos y nos hacemos a nosotros mismos.

Por esa razón, cuando se analizó el paradigma de la globalización no sólo se hizo con la intención de reconocer la existencia de ese fenómeno, inexorable e irreversible, que arrastraba al hombre, en tanto *especie*, a un proceso de acercamiento a escala planetaria, como consecuencia de la difusión de los avances científico-tecnológicos, sino para reconocerlo como evidencia, en primer lugar, de una *realidad* en permanente actualización, presente también en lo que se definió como *mundialización*. Asimismo, cabe destacar que, en el marco de las diferencias conceptuales de visión e interpretación que se derivan de la comparación entre ambos modelos, para el proyecto de *mundialización* se toma como premisa que no basta la sola evidencia de ese fenómeno de aproximación, ya sea física o *virtual*, para concluir de ello que se está en proceso de constitución, si es que no existe ya, una sociedad humana plenamente establecida. Por esta razón, cuando se hace referencia a tomar conciencia de *lo mundial*, lo que se quiere expresar es que en la medida que se le va imponiendo al hombre, tomado como *especie*, ese proceso inexorable e irreversible

de aproximación de unos con otros, se tiene que ir gestando, o, por lo menos empezar a gestar, de manera complementaria, una conciencia planetaria del fenómeno.

Ahora bien, esa toma de *conciencia planetaria*, o conciencia universal, no es una actitud que brota de manera espontánea o mecánica, por el solo hecho de la presencia del fenómeno, sino que viene a ser el resultado de actos humanos con sentido; esto es, conscientes y libres. Tampoco esa toma de *conciencia planetaria* surge como respuesta inmediata e inequívoca al fenómeno en cuanto tal, por descubrimiento o auto-develamiento, sino de la *lectura* que es posible obtener sobre el carácter y sentido que aquél pretende poner en evidencia respecto a la posibilidad de construir el futuro de la humanidad<sup>195</sup>.

Si, como afirma José Ignacio González Faus, “es posible esa conciencia universal, y que para encontrarla necesitaremos una actitud de resistencia cultural, mediada por unas conductas de resistencia económica”<sup>196</sup>, entonces, la pregunta que aparece en el horizonte tiene que ver, más bien, con el cómo proceder para avanzar en la toma de conciencia de *lo mundial*, o sea, cuáles son las condiciones de posibilidad para lograr que los actos humanos se orienten verdaderamente en un sentido de *mundialización* y no en el de la *globalización*. Sobre estos aspectos, el mismo González Faus sugiere acciones concretas que bien podrían constituirse en principios de una doctrina universal o mundial:

- a) Frente a la cultura consumista, hay que propagar una *conciencia del uso sencillo de las cosas*, en la medida en que sean verdaderamente necesarias (...): una civilización de la sobriedad compartida que sería, por un lado, fuente de libertad personal y, por otro, factor de posibilidades para los demás (...)
- b) Frente a la cultura de aprovechar todas las posibilidades, hay que crear una *conciencia del respeto* que no busque hacer las cosas simplemente «porque se puede» (...) sino porque son convenientes para las mayorías.

<sup>195</sup> Pese a que ya se ha insistido bastante sobre el carácter *perverso* que ha asumido el modelo de globalización actualmente dominante, habría que hacerlo una vez más, para agregar que es, precisamente, la *exclusión* la que le ha impreso un sentido que impide cualquier posibilidad de construir un *solo mundo* basado en la solidaridad.

<sup>196</sup> González Faus, José Ignacio. “La mundialización cosmovisional. Hacia una «oekumene» entre no creyentes y creyentes de diversas religiones”. En: *¿Mundialización o conquista?*; op. cit., p. 210.

c) Frente a la cultura de la indiferencia ante la exclusión, hay que crear una *conciencia de lo intolerable de la exclusión* y del imperativo inapelable de la lucha contra ella. (...) <sup>197</sup>

Estos "tres rasgos (...) profundamente humanos y universalizables" <sup>198</sup> constituyen, en sí, actitudes, es decir, *actos con sentido*, que se integran al conjunto de acciones que dan fundamento a lo que sería la *dimensión práxica* de la *filosofía de la liberación*, desde que asume un rol que permite definirla como una filosofía comprometida. Porque es en la capacidad que tenga para promover, iniciar, impulsar y apoyar movimientos orientados a crear esa conciencia de *lo mundial*, en donde ella pondrá de manifiesto y a prueba su vigencia, para reafirmarse como *pensamiento propio*, genuino y original.

En esa creciente toma de conciencia de *lo mundial* está la clave de las posibilidades que se abren para que la *identidad* de cada pueblo y cultura encuentre la oportunidad de universalizarse, de *mundializarse*, en un proceso en el que cada elemento, tomado individual y colectivamente, es decir, ese *otro* situado en su tempoespacialidad pueda, sin traba alguna, *realizarse*.

#### 4.3 La mundialización de la identidad y la realización humana del *otro*

La *identidad*, como rasgo constitutivo de los pueblos y sus culturas, representa el aspecto más sensible en el proceso de actualización de la *realidad*; es decir, la que está más expuesta a los procesos de cambio y transformación, sean éstos positivos o negativos, según se resaltó anteriormente. En el marco del actual modelo de *globalización*, es la *identidad* de los pueblos dependientes, dominados, la que, sin lugar a dudas, se enfrenta a los mayores riesgos, o si se quiere, a mayores probabilidades de verse afectada negativamente. Esta afirmación queda ampliamente

---

<sup>197</sup> Ibid., p. 207.

<sup>198</sup> Ibid., p. 207.

demostrada por las consecuencias perversas que ha traído consigo dicho modelo en su dinámica de imponer el *pensamiento único*, básicamente bajo la forma de modas y costumbres -comer, vestir, divertirse, etc.- que son expuestas como lo más *reciente* y *novedoso* en materia de bienestar<sup>199</sup>.

La necesidad de revertir esa incidencia negativa que ejerce la globalización sobre los pueblos y sus culturas hace que la *filosofía de la liberación* haga suyo el proceso de *mundialización*<sup>200</sup> también como *mundialización social y cultural* (o *socio-cultural*); es decir, en un sentido particular, como cuando está referida al ámbito económico y político. La *mundialización social y cultural*, o *socio-cultural*, equivale, entonces, a *mundialización de la identidad* cuando con el término *cultura* se quiere comprender: (i) aquella expresión de la *realidad* cuya lectura primera no refleja sino la respuesta inmediata a lo más constitutivo que tiene la persona, el individuo, como integrante de un grupo humano situado en su propia tempo-espacialidad; y, (ii) el reconocimiento del mismo derecho que asiste a todos los pueblos y razas para asumir la *mundialización* como condición de posibilidad para impulsar un proyecto de unificación humana con criterios de justicia y equidad. Este doble alcance o dimensión de *cultura* puesta en el contexto del proyecto de *mundialización* lo expone el filósofo y teólogo Antonio González en los siguientes términos:

“(...) No se trata simplemente de estudiar el «sistema mundial» o las «relaciones internacionales», sino de estudiar una realidad social que ha cobrado un carácter mundial. Es la sociedad mundial como sistema de hábitos sociales que alcanza a todas las realidades humanas en el mundo. (...)”<sup>201</sup>

<sup>199</sup> Decididamente, en ello juega, hoy, un rol determinante ese medio tan representativo de la *modernidad* de nuestros días, que ya se puso como ejemplo: la videosfera. En efecto, en el ámbito socio-cultural la videosfera representa quizás el vehículo principal y hasta, quizás, el más efectivo para imponer el *pensamiento único*; ya que hace posible trasladar lo más *novedoso* a través de la imagen, con mayor facilidad y velocidad.

<sup>200</sup> Téngase presente que la *mundialización* ha sido definida primariamente, esto es, en un sentido amplio, como *mundialización de los vínculos humanos* (véase el Capítulo 4, sub-capítulo 4.1.1)

<sup>201</sup> González F. Antonio, s.j. *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*. Tesis Doctoral. Madrid; Universidad Pontificia Comillas; 1994; p. 390. En este texto, de manera explícita, el autor pone en relieve su posición partiendo del concepto de *habitud* en Xavier Zubiri (“...Se trata de un modo primario de habérselas con las cosas y consigo: es la *habitud*. La *habitud* es el fundamento de la posibilidad de todo proceso vital...”). Zubiri, Xavier. “Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad”; Madrid, Alianza Editorial, 3ra. Edición, 1984; p. 93. Citado por González F. Antonio, s.j.; *ibid.*, p. 290). En la afirmación que hace González en cita posterior con respecto a la cultura, está presente el mismo concepto zubiriano, aunque de manera implícita.

Desde la perspectiva del proyecto de *mundialización*, el tema de la dependencia, en general, y de la alienación en particular, aplicados ambos al aspecto de la *identidad*, retoman relevancia cuando se asume que en dicho proyecto está implícito la imperativo ineludible de contrarrestar esos dos efectos o impactos con los que el modelo dominante de *globalización* se ha puesto de manifiesto, principalmente por la imposición de *su cultura*<sup>202</sup>. Eso explica, posiblemente, por qué cuando Salazar Bondy insistía en que estábamos inmersos en una *cultura de la dominación*<sup>203</sup> lo hacía porque era conciente de que la alienación de nuestra cultura, como un producto de la dominación, no había permitido que fuéramos realmente *otros*, es decir, nosotros mismos, con relación a la cultura dominante. Aquí es importante tener en cuenta en qué contexto los contenidos de la *mundialización de la identidad* están referidos al término *cultura* asociándolo no tanto específicamente a la *identidad*<sup>204</sup> de un pueblo o de una raza, sino al *saber*<sup>205</sup>, entendido como acervo de conocimientos. De ahí que cuando la *mundialización de la identidad* esté vinculada a las posibilidades de que el conocimiento se constituya en el patrimonio de la *especie* antes que un medio para ejercer el dominio de unos pueblos sobre otros, entonces este proceso puede entenderse también como *mundialización cultural*, o *socio cultural*. Esto, en razón de que el factor *conocimiento* no es, en definitiva, un elemento puesto artificialmente sobre la *identidad*, sino que es inherente a ella desde el momento que forma parte del conjunto de rasgos constitutivos de un pueblo o una raza<sup>206</sup>. Desde esta perspectiva, ya sea vista como *mundialización de la identidad* o como

<sup>202</sup> Ese *que* de las cosas, que las identifica, aplicado, en este caso al hombre en su tiempo-espacialidad. El *de suyo* de Zubiri que Levinas expresa como *de otro modo que ser y pensar de otro modo*. Véase el Capítulo 2, sub-capítulos 2.2 y 2.3.

<sup>203</sup> Véase el capítulo 1, sección 1.3.1, b.

<sup>204</sup> Como se viene entendiendo hasta ahora; es decir, como rasgo distintivo de un pueblo, en el que el factor determinante está referido a las raíces histórico-culturales, étnicas, e incluso, lingüísticas.

<sup>205</sup> Cabe anotar que entre los mecanismos de la globalización, este *saber* se constituye también en un paradigma, ya que asume la categoría de ser *el* referente del progreso. Por cierto que se trata del *saber* occidental y, en particular, el que responde a los adelantos científico-tecnológicos, expuestos como condición de posibilidad para ingresar a la *modernidad* formando parte de un *mundo globalizado*.

<sup>206</sup> Esta afirmación explica por qué la *cultura europea*, como identidad de la raza blanca unida a su acervo de conocimientos, antes que *descubrir* a nuestros pueblos, se *encuentra* con otra raza, la "india", la cobriza, poseedora también de su propio acervo de conocimientos. Al margen del innegable proceso de dominación política que se sucedió a raíz del *encuentro*, lo cierto es que el *conocimiento* humano, como *especie*, se vio enriquecido por el aporte de unos y otros.

*mundialización socio-cultural*, el desafío concreto para la *filosofía de la liberación* es el de tener que encontrar mecanismos para romper con los lazos de dependencia que una forma particular de saber busca acentuar, a través de un *efecto sustitución*, entendido como el reemplazo de los patrones culturales de los pueblos dominados por los del *pensamiento único* de la cultura occidental dominante; o sea, por esa cultura que, hoy por hoy, sostenida en el ícono de la *modernidad*, se transfiere, básicamente, por la tecnología y el conocimiento científico<sup>207</sup>.

Cuando desde la *filosofía de la liberación* se asume el desafío de promover e impulsar el proyecto de *mundialización socio-cultural* lo que se hace es, fundamentalmente, reconocer una visión de *cultura* que comprende, entre otros aspectos, un acervo de conocimientos y tradiciones que se enlaza constitutivamente con las formas y expresiones que posee cada pueblo y raza, para: (i) sistematizar y transmitir su historia, incluidos sus mitos; (ii) explicar y transformar su realidad circundante, es decir la geografía y el entorno ambiental, y (iii) exponer su espíritu a través de patrones de comportamiento, del arte, la literatura, la poesía, etc. Sólo a partir del reconocimiento de la amplitud de la significancia humana que encierra la expresión *cultura* es que cobra sentido el objetivo de superar toda dependencia socio-cultural externa, como uno de los mayores desafíos que tendría que asumir la *filosofía de la liberación* al hacer suyo el proyecto de *mundialización socio-cultural*.

Para ilustrar en qué consisten los desafíos aludidos, Manuel Vázquez Montalbán<sup>208</sup> expone cómo es que aquello que él llama la *derecha global*, es decir, esa élite financiera que controla la globalización dominante, ha puesto en marcha un proceso que ha penetrado a nivel mundial "en casi todas las dimensiones de lo

<sup>207</sup> En este aspecto, es importante aclarar que en el proyecto de *mundialización* se reconoce a la ciencia y tecnología como medios, y no como fines, para impulsar el progreso humano.

<sup>208</sup> Vázquez Montalbán, Manuel. "La mundialización cultural". En: *¿Mundialización o conquista?*, op. cit., p. 53. Cabe resaltar que el autor de la cita, utilizando un lenguaje con contenidos actualizados, expone los rasgos esenciales de la *cultura de dominación* que tanto preocupó a Augusto Salazar Bondy.

cultural, tanto en el aspecto patrimonial como en la creación de conciencia<sup>209</sup>. En otras palabras, se refiere a la forma como ese *frente cultural globalizador* se ha ido apropiando del conocimiento; se ha atrevido a *des-historizar* el sentido y carácter que ha tenido la historia; vaciar de contenidos palabras y conceptos que hicieron posible, históricamente, que las cosas hayan sido llamadas por su nombre, al punto de sustituirlas o hacerlas desaparecer; en fin, inducir al no reconocimiento o desconocimiento de la causalidad existente en la situación de dominación y exclusión imperante en las relaciones internacionales, en el mundo actual.

Desde la perspectiva del *otro*, el tema de la superación de la alienación recobra una mayor y singular importancia por estar referida al respeto de la *identidad* de los pueblos. La superación de la alienación constituye, vale insistir en ello, el desafío renovado que tendrá ante sí la *filosofía de la liberación* al asumir el rol de inspiradora e impulsora del proceso de *mundialización*. Como proyecto alternativo, la *mundialización* deberá estar orientado a contrarrestar el efecto perverso de la enajenación de las culturas a la que induce el modelo actual de *globalización*, y conducir a la realización humana del *otro*, es decir, de pueblos y razas, tomando en cuenta su cultura. Al respecto, apunta Dussel:

"El otro, que no es diferente (como afirma la totalidad) sino distinto (siempre otro), que tiene su historia, su cultura, su exterioridad, no ha sido respetado, no se lo ha dejado ser otro. Se lo ha incorporado a lo extraño, a la totalidad ajena. Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro es la alienación. Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlos pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro."<sup>210</sup>

Pero reconocer una *mundialización socio-cultural* como lo intuye y prevé la *filosofía de la liberación* cuando opta por la *mundialización*, significa emprender el proyecto de realización de *cada otro* y de *todo otro*<sup>211</sup> no sólo por una razón de

<sup>209</sup> Ibid., p. 53.

<sup>210</sup> Dussel, Enrique. *Filosofía de la Liberación*. Op. cit., p. 69.

<sup>211</sup> " Es decir, el individuo, el pueblo o, si se quiere, el individuo-pueblo, reafirmandose en su *identidad*.

alteridad, esto es, de respeto al hecho de que ese *otro* pertenezca o esté situado en una tempo-espacialidad propia, *su* cultura, sino hacerlo, y aquí lo esencial, por esa necesidad de sobrevivencia para la humanidad, de transitar desde esa *su* cultura local, aislada, hacia la conformación de una *cultura mundial* integrada, armónica y abiertamente participativa. Desde esta perspectiva, la *mundialización socio-cultural* podrá entenderse como el esfuerzo de poner en un espacio común, a escala planetaria, la *identidad* de cada pueblo, como una forma de actualización de la *realidad* en la que los acontecimientos humanos dejan su aislamiento con el único propósito de universalizarse. Se trata, en definitiva, de crear ese espacio de interculturalidad a través de lo que se ha venido exponiendo como *mundialización de los vínculos humanos*; esto es, el paso desde la identidad unicultural de cada pueblo, de cada raza, hacia la identidad multicultural de la *especie homo*. En otras palabras, construir una *sociedad multicultural*, a escala planetaria, desde las *culturas locales*; situación que es posible, según afirma Antonio González, porque "(...) La sociedad «multicultural» no es, como se podría pensar, una contradicción en los términos, justamente porque la sociedad no se ha definido en función de una presunta identidad cultural. (...) no hay contradicción alguna entre la pluralidad de culturas (...)"<sup>212</sup>

En esos esfuerzos por construir el espacio mundial de la interculturalidad, está latente la supresión de la *prueba de la uniformidad*, como uno de los principales y mayores obstáculos que deberá afrontar la *identidad* de pueblos y razas, en el proceso de la *mundialización socio-cultural*: o sea, esa amenaza permanente del modelo de globalización dominante por reducir a las personas y pueblos al anonimato, a ser un número más en las estadísticas. Esta amenaza latente de anulación de la identidad de los pueblos, propia de toda forma de dominación y reconocida como uno

---

<sup>212</sup> González F. Antonio, s.j. *Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social*. Op. cit., p. 389.

de los efectos más negativos de la globalización, aparece ya como un anuncio en los filósofos de la liberación, firmantes de la *Declaración de Morelia*, cuando manifiestan:

“Deben distinguirse también las diferentes formas de dependencia cultural, tales como la aceptación por parte de las élites intelectuales de los países dependientes de los modelos de desarrollo social propuestos o impuestos por las metrópolis, o lo que es lo mismo, las formas de enajenación generadas por la relación de dependencia.”<sup>213</sup>

Como respuesta a esa tendencia negativa del modelo globalizador, lo que se pretende, vía el proyecto de *mundialización socio-cultural*, es hacer posible que las personas y pueblos puedan aproximarse unos a otros sin el menor riesgo o temor a perder, cada cual, sus propias *notas* o rasgos distintivos, su *identidad*; es decir, conservar sus diferencias. Sobre estas *diferencias* que definen, en esencia, el sentido de la multiculturalidad, según se vea desde la *mundialización* o desde la globalización, es oportuno retomar un texto ya citado de Joaquín García Roca<sup>214</sup>:

“(…) Mientras la mundialización se orienta a la creación de un territorio, que por fin llega a ser el hogar del ser humano a través de contactos sociales y mestizajes culturales, del progreso de las comunicaciones y de la integración intercultural, la globalización se orienta a la expansión del capital; mientras la globalización presta mayor atención a los aspectos cuantitativos de crecimiento económico, la mundialización está interesada por los aspectos cualitativos del ser humano, la calidad de vida, el sentido solidario, el enfoque cooperativo entre la gente, el mundo como hogar»<sup>215</sup>

En la necesidad de insistir en la relevancia que presenta en el mundo actual la *mundialización socio-cultural* en el conjunto del proyecto de *mundialización*, cabe detenerse nuevamente para volver la mirada hacia la *realidad* peruana y hacer desde ella una reflexión sobre las posibilidades para hacer del mundo, según señala el autor recién citado, un territorio que sea realmente “hogar del ser humano”.

<sup>213</sup> “Declaración de Morelia” En: *Latino América. Anuario/Centro de Estudios Latinoamericanos*; Op. cit. pp. 335. Reflejando el carácter universalista del mensaje, el punto 8 del documento lleva por título “Temario de una filosofía mundial de la liberación”.

<sup>214</sup> Véase el Capítulo, sub-capítulo 3.3. Este texto viene a ser la continuación de aquél, citado anteriormente

<sup>215</sup> García Roca, Joaquín. “La Globalización entre el ídolo y la promesa”; Exodo 39 (1977, 35. Citado por Xavier Alegre; “La mundialización «kath-ólica»”. En: *¿Mundialización o conquista?*; op. Cit., p. 18.

Nuestra *identidad*<sup>216</sup>, el *ser peruano*, se caracteriza por un proceso de *actualización* o renovación constante que no ha cesado de operar desde sus orígenes milenarios en las culturas autóctonas hasta llegar a configurar una trama de la que participan culturas diferentes, con el agregado de que hoy está sometida, con mayor intensidad, al peligro de la uniformidad que promueve la *globalización*<sup>217</sup>. Sin embargo, habría que destacar que, como respuesta al impacto del subdesarrollo estructural, de pobreza y exclusión, la necesidad de sobrevivencia da origen a un elemento adicional que modifica y supera, sustancialmente, el patrón de comportamiento que la sola simbiosis cultural origina. Nos referimos acá a esa *popularización*<sup>218</sup> de la concepción y del sentido de la vida que se suma a los demás atributos del *ser peruano* o *latinoamericano*. Una *popularización* que lo conduce al abandono de sus ancestrales raíces culturales para dar paso, por efecto imitativo, a un nuevo patrón de conducta que, por lo general, le impone la vida en las grandes ciudades, en su condición de migrante. *Popularización*, en fin, que hace de ese hombre ser que interpreta y enfrenta la vida con actitudes polarizadas o contradictorias; que van de la indiferencia al entusiasmo; de la derrota a la decisión por triunfar, del pesimismo al optimismo; de la desilusión a la fe. Atributos que no impiden reconocer que desde esa posición ha sido capaz de construir una visión sencilla del mundo que le ha permitido, quien sabe como mecanismo de defensa, conservar y quizás, en algunos casos reavivar, un rasgo de su *identidad*, en gran medida heredado de sus raíces autóctonas: la solidaridad. En efecto, si hay algo que distingue al hombre pobre latinoamericano es su ser esencialmente solidario. Y no

<sup>216</sup> Esa *identidad* construida a través de un largo proceso de síntesis entre mito e historia, de un lado, y la transformación de su espacio habitado, por otro, y que representan, en conjunto, elementos constitutivos de su *realidad*. Téngase en cuenta que esa *identidad* debe ser reconocida como el imaginario colectivo que subyace en aquello de *ser peruano*, y *latinoamericano*, por extensión, más allá del sentido restringido de la *nacionalidad*. Véase el Capítulo 1, sección 1.3.1, b.

<sup>217</sup> Es necesario insistir nuevamente en que con la *mundialización de la identidad* lo que se busca es neutralizar, o corregir, ese riesgo de terminar formando parte de una sociedad mundial *uniforme*, que es inherente al modelo dominante de globalización.

<sup>218</sup> Que también podría ser, para el caso peruanos, esa mezcla de *informalidad* con cultura *chicha*, ambos como maneras de concebir y responder a las vicisitudes de la vida; pero resultantes, en todo caso, de ese largo proceso de exclusión de algún proyecto, si es que lo hubo, que hubiera hecho posible a construir esa *cultura propia*; o *nación*, dirán algunos, con una visión más estrecha.

sólo eso, sino que no se agota, ni cesa de *esperar* un mañana mejor. Quizás en la solidaridad y en la esperanza, hechos fortaleza, esté la clave de su capacidad y terquedad para perseverar en la búsqueda de su liberación:

"(...)

- ¿Hasta cuándo tendremos la pretensión de enseñarle lo que no sabemos a los sobrevivientes de una cultura que ha atravesado cuatrocientos cincuenta años de genocidio? Para sobrevivir en esas condiciones se requería genio.

(...)"<sup>219</sup>

La visión sencilla del mundo que tiene el pobre, el marginado, el excluido, se traduce en actitud solidaria. En su solidaridad sintetiza su sentido de existir, poniendo en ella lo que conoce del dolor y la esperanza; del rechazo y la fe. Sin embargo, desde esta concepción de la vida, en la que está siempre presente la amenaza de aniquilarlos, física y moralmente, surge la imperiosa necesidad del pobre de encontrar un lugar, un espacio propio. Es posible que en esta reflexión se esté dando una interpretación metafísica basada en la inculturación, pero lo cierto es que esa actitud ante la vida se descubre como *constitutiva* de la *identidad* del *ser latinoamericano*. *Identidad*, repitémoslo, que surge como respuesta espontánea desde el propio ámbito de la *realidad* de ser pobres, despojados; contra la pretensión de otros hombres de imponer *su* identidad, lo ajeno, a la vez que construir un mundo que no considera a los que le son diferentes.

En síntesis, lo expuesto pone en relieve los contenidos de los diferentes aspectos y momentos que comprende el proyecto de *mundialización*, el cual se presenta como un desafío y por lo tanto, como tarea, para quienes optan por asumirlo como la posibilidad de construir un *solo mundo* multicultural, multiétnico y multilingüístico; opuesto totalmente al proyecto de la globalización dominante que busca imponer la ideología del *pensamiento único*. En otras palabras, un desafío convertido en tarea "para que la solidaridad se imponga a la competitividad y la

<sup>219</sup> Scorza, Manuel. *La Tumba del Relámpago*; op. cit. p. 269.

justicia social a la ley de la selva"<sup>220</sup>. Desde esta perspectiva, para la *filosofía de la liberación* el proyecto de *mundialización* pasa de ser una tarea primaria de ver e interpretar una *realidad* que no hace sino reflejar formas de *identidad* de pueblos y razas a escala planetaria, para adoptar necesariamente la dimensión de un compromiso ineludible para transformarla. Es así que en ella, en la *filosofía de la liberación*, la reflexión deviene en praxis.

#### 4.4 La praxis comprometida en la transformación de la realidad

En el horizonte cultural de América Latina aparecen la literatura y el arte latinoamericanos<sup>221</sup> como las más nítidas manifestaciones de lo que *realidad* e *identidad* pueden poner en evidencia con aquello de *ser latinoamericano*. En efecto, cabe destacar que ambas disciplinas han presentado un proceso continuo de actualización<sup>222</sup> que desde la perspectiva de la *filosofía de la liberación* bien se podría tipificar como una *actualización liberadora*; equivalente a decir que ambos representan las expresiones que han respondido, en términos concretos, con más intensidad no sólo a la *realidad* de cada época de nuestra historia, sino que, fundamentalmente, lo han hecho mostrando un sello, un *de suyo*, propio<sup>223</sup>. En otras palabras, afirmando su propia personalidad, la literatura y el arte de este continente no han cesado de transmitir el *rostro* humano de un lugar y una historia construida dentro de un mismo y solo mundo; y por esta razón, no puede obviarse la siguiente pregunta ¿cómo es que la literatura y el arte han podido liberarse del yugo de la imposición de *estilos*, sin más; para asimilarlos; y, finalmente, *devolverlos* transformados como múltiples expresiones existenciales y formas de vida del hombre peruano y latinoamericano?.

<sup>220</sup> Xavier Alegre: "La mundialización «kath-ólica»". En: *¿Mundialización o conquista?*; Santander; op. Cit., p. 41.

<sup>221</sup> En ambas disciplinas queda plasmada aquella expresión de Levinas en la que se ha insistido bastante como forma de expresar la alteridad radical de la identidad que le es propia a un pueblo o a una raza: "de otro modo que ser y pensar de otro modo".

<sup>222</sup> Nuevamente hay que remitirse a este concepto Zubiri en la medida que mejor refleja ese dinamismo de la realidad que se quiere destacar.

<sup>223</sup> Vale recordar que en más de una oportunidad el escritor Manuel Scorza se refirió a la literatura latinoamericana como *el primer territorio libre de América*.

Sin embargo, no obstante los esfuerzos liberadores en el campo de la literatura y el arte latinoamericanos, la pregunta anterior contrasta con aquella otra de Salazar Bondy -¿*existe una filosofía de nuestra América?*- en la que, traída hasta nuestros días, todavía parece flotar la preocupación, la interrogante, respecto a si en el seno de una realidad subdesarrollada, dominada, dependiente, alienada, es posible, por lo menos, empezar a *pensar de otro modo*, como condición necesaria para hacer *filosofía estricta*<sup>224</sup> como un "valor de civilización que necesitamos realizar"<sup>225</sup>. Y lo que es más, hacerlo en el contexto de una cultura que se encuentra sometida de manera constante, más que antes quizás, al peligro de la uniformidad que conlleva el fenómeno de la *globalización*.

Sin lugar a dudas, interrogarse con respecto a si existe una *filosofía de nuestra América* o un *filosofar latinoamericano*, en función del rol que debe desempeñar esa filosofía, ubica la pregunta en un contexto de búsqueda de un espacio propio dentro de un mundo que tiende a hacerse más cercano, más próximo. Y no obstante que la respuesta tendría que ser necesariamente afirmativa, ello estaría obedeciendo tanto a razones de conservación de la propia identidad, como a su carácter y alcance filosóficos; puesto que la exigencia radica en que esa filosofía por ser propia en el plano de ver e interpretar la realidad y hacerlo en una dimensión comprometida con ella, deberá expresarse como un rechazo a las soluciones-receta llegadas de afuera, o a las respuestas que se pretenda buscar y reproducir con la mirada puesta en el pasado. En definitiva, ambas soluciones no harían sino reducir las posibilidades de una auténtica liberación a una escondida esperanza puesta en el *espíritu absoluto* hegeliano para que se deleve en la historia latinoamericana y, al fin, ésta pueda iniciar su proceso de superación del subdesarrollo, la dependencia y la dominación.

---

<sup>224</sup> Mariátegui, José Carlos. "El Progreso Nacional y el Capital Humano". En *Peruanicemos al Perú*; op. cit.; p. 93.

<sup>225</sup> *Ibid.* p. 93.

El desafío está en el movimiento que es necesario gestar e impulsar desde esta *realidad* a la que pertenecemos, para transformarla; lo que significa pensar y actuar de manera independiente de cualquier *totalidad*, lo que no contradice que se haga, que se tenga que hacer, incluso, con dimensión planetaria y en función de la *especie*. En esto subyace el principio de alteridad que define a lo radicalmente *otro*.

¿Por qué, entonces, hacer suyo el discurso –análisis y reflexión– de la *mundialización*?; ¿por qué este discurso tiene que devenir en praxis?. Para la *filosofía de la liberación*, la transformación de la *realidad* en el contexto actual significa promover e impulsar el total abandono del modelo de *globalización* vigente por ser un modelo opuesto al proyecto de constitución de una sociedad planetaria justa y solidaria. La praxis negativa del modelo globalizador dominante, que ha excluido antes que incluir; que ha pretendido uniformizar, antes que unificar, obliga a no referirse a él simplemente como un paradigma ya agotado, porque hacerlo significaría darle una legitimidad inmerecida<sup>226</sup>. Por esta razón, su reconocimiento como una *realidad actualizada negativamente*<sup>227</sup>, esto es, devenida en nueva forma de dominación, constituye una primera aproximación para que la *filosofía de la liberación* asuma una *praxis* comprometida con la *realidad*; adoptando el *proyecto de mundialización* como *praxis positiva* que tiene como objetivo revertir esa tendencia negativa que presenta la actualización de la realidad<sup>228</sup> por la *globalización*.

A través de su *discurso práxico*, es decir, de análisis y reflexión para la transformación radical de la *realidad*, la *filosofía de la liberación* avanza desde la esfera de *lo local* hacia la esfera de *lo mundial*; es decir, desde lo que nos es propio por *identidad* de pueblo, raza o cultura, hacia lo que nos es propio por *especie* en el

<sup>226</sup> Sería como pretender validarlo como un modelo que era u pudo ser bueno pero que sencillamente, por las razones que fueran, no pudo ser.

<sup>227</sup> Se trata sólo del reconocimiento objetivo de un fenómeno, del que no se puede inferir su aceptación.

<sup>228</sup> La actualización de la *realidad* tiene que ver fundamentalmente con su dinamismo, Independientemente del sentido o carácter que adopte, sea *positivo* o *negativo*.

conjunto de singularidades. Y puesto que en el dinamismo de esta praxis comprometida está presente el principio de alteridad, lo está también el *otro*, la *exterioridad*; la base o fundamento, en fin, de la ética.<sup>229</sup> Por tanto, la *liberación* por la que se invoca sólo puede estar referida a aquel proceso, el de la *mundialización*, que persigue como objetivo central la transformación de la *realidad*, entendida como una *actualización* de los actos humanos, tomados individual y colectivamente, en fuerzas positivas conducentes a hacer realizable el proyecto futuro de una sociedad mundial unificada en la que nadie, pueblo, raza o cultura, quede excluido. En este sentido apuntan los esfuerzos actuales por crear un nuevo humanismo, tal como lo expone Roger Garaudy:

"(...)

Crear un humanismo abierto significa elaborar una cultura que ya no esté hecha sólo de respuestas provenientes del pasado, sino de las interrogantes que plantea la invención del futuro; una cultura que ya no sea privilegio y ornato de unos pocos, sino la posibilidad del desarrollo humano de todos; una cultura que no encierre al hombre en sí mismo, sino que lo abra a una creación sin fin del futuro por la emergencia poética y profética de lo que hay de divino en el hombre. La primera tarea consiste en rehacer el tejido social desintegrado por el capitalismo rapaz, por el colonialismo destructor de las culturas, por el individualismo sin amor

(...)"<sup>230</sup>

Vista así, la *praxis* que promueve la *filosofía de la liberación* es una *praxis de inclusión*; una *praxis* de análisis, reflexión y compromiso que va en pos de un nuevo humanismo, concebido como objetivo del proyecto de *mundialización*. Es lo opuesto a la *praxis de exclusión*, aquella *praxis* irreflexiva del *pensamiento único* en cuya expresión vigente del modelo liberal de globalización subyace una filosofía de la dominación. La *praxis de la liberación*, la *praxis* que es inherente a la *filosofía de la liberación*, es una *praxis* de reafirmación de una *identidad* situada en su propia tempoespacialidad; alejada de cualquier forma o pretensión de fundamentalismo. Aquella que respeta el carácter de la *exterioridad* del *otro*, convocando a la construcción, por

<sup>229</sup> Desde esta óptica, el principio *analéctico* (Dussel) que es inherente a la *filosofía de la liberación*, deviene en elemento constitutivo del proyecto de *mundialización*.

<sup>230</sup> Garaudy, Roger. *El Proyecto Esperanza*. Buenos Aires, Lumen-Humanitas, 1997; p. 11.

lazos de solidaridad, de un *solo mundo*. Es, como señala Dussel, una praxis basada en “una ética de la vida”<sup>231</sup>, o sea, una ética, cuyo contenido esencial, remarca, es la vida humana, pero vista desde el pobre, el excluido. Esta “ética crítica desde las víctimas”<sup>232</sup> es la que conduce a la necesidad de impulsar transformaciones profundas; más profundas, quizás, que aquellas que inspiraron y motivaron el surgimiento de la *filosofía de la liberación*, allá por las décadas de los sesenta y setenta; cuando un grupo de filósofos latinoamericanos, optando por la praxis comprometida, tomaron la iniciativa de hacer visible un viejo *conflicto ético* que estuvo latente en la historia del continente. *Conflicto ético* que ha continuado agudizándose y que Dussel lo expone en los términos siguientes:

“El conflicto ético comienza cuando víctimas de un sistema formal vigente no pueden vivir, o han sido excluidas violenta y discursivamente de dicho sistema; cuando sujetos socio-históricos, movimientos sociales (p.e. ecológico), clases (obreros), marginales, un género (el femenino), razas (las no-blancas), países empobrecidos periféricos, etc. cobran conciencia, se organizan, formulan diagnósticos de su negatividad y elaboran programas alternativos para transformar dichos sistemas vigentes que se han tornado dominantes, opresores, causa de muerte y exclusión. (...)”<sup>233</sup>

Las profundas transformaciones que exige la realidad actual demandan una *praxis* que tiene que recuperar, sobre todo, su carácter y sentido orientador de los procesos de cambio, a la vez que romper con las inercias y mediaciones que han contribuido a ahondar toda forma de injusticia. De ahí que la vigencia de la *filosofía de la liberación*, como manera de ver, interpretar y transformar la realidad, se vea reforzada por la creciente necesidad de construir una sociedad humana basada en la solidaridad de las personas, sin desmedro de sus libertades individuales. Como dice Dussel:

“La filosofía de la liberación se mueve en la dialéctica o el «pasaje», que parte de un sistema dado o vigente (sea político, erótico, pedagógico, fetichista, económico, etc.), y que se interna en un sistema futuro de liberación. Trata dicho «pasaje» dialéctico entre un orden y otro orden (...)”<sup>234</sup>

<sup>231</sup> Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta; 2ª edición, 1998; p. 91.

<sup>232</sup> Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Op. cit., p. 91.

<sup>233</sup> Ibid., pp. 540-541.

<sup>234</sup> Dussel, Enrique. *Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación*. Op. cit., p. 166.

En este contexto de acentuada necesidad de tomar medidas urgentes para transformar la actual realidad y encaminarla hacia la construcción de un futuro en el que se garantice la conservación y realización de la *especie*, cobran actualidad cuestionamientos hechos a las diferentes formas y expresiones que ha adoptado con el correr de los años, incluso de los siglos, la dependencia política, económica, social y cultural, que provienen de diferentes corrientes de pensamiento, de sectores de la intelectualidad mundial (constituidos o no en movimientos) y finalmente de la *filosofía de la liberación*, como línea propia de pensamiento. Son cuestionamientos dirigidos a enfrentar las manifestaciones concretas de la dependencia surgidas con el colonialismo, primero; acentuadas por el imperialismo, luego; hasta alcanzar, hoy, con la globalización, su expresión más desarrollada, o sofisticada, si se quiere. Cuestionamientos y demandas, en fin, que están a la espera de respuestas efectivas y propuestas inteligentes y realistas; e incluso de esperadas *utopías*, en el mejor sentido de la expresión.

Es necesario poner énfasis en que las transformaciones que demanda la actual realidad *globalizada* tienen que partir, necesariamente, de los cuestionamientos acumulados históricamente y dirigidos contra los grandes paradigmas que han servido de soporte ideológico a la dependencia, a fin de cancelarlos. Como, por ejemplo, el de la validez del paradigma de la libertad de mercado que propugna el neoliberalismo, que para Luis de Sebastián, más bien, "(...) defiende y promueve en la práctica el poder absoluto de las grandes empresas globales a costa del ámbito de libertad de los ciudadanos privados (...), de las asociaciones (...), de la sociedad civil e incluso del Estado nacional (...)"<sup>235</sup>. O de la puesta en duda, por parte de Pierre Teilhard de Chardin, hace más de cuarenta años, de la vigencia plena de aquellas tres palabras que han definido y orientado la idea de democracia en Occidente desde 1789 -

---

<sup>235</sup> De Sebastián, Luis: "La mundialización económica". En: *¿Mundialización o conquista?*; op. Cit., p. 72.

*libertad, igualdad y fraternidad-*, al afirmar que el contenido de dicho *slogan*, según lo habían comprobado los hechos, no estuvo muy claro para las mentes que lo idearon; y en razón de lo cual interrogaba: "(...) Libertad: ¿para *todo*? Igualdad: ¿en *todo*? Fraternidad: ¿basada sobre qué lazos comunes?"<sup>236</sup>.

Las respuestas que intenta dar la *filosofía de la liberación* en la línea del proyecto de *mundialización* se orientan precisamente en la tesis compartida por sus filósofos mas representativos, a los que se suman, directa o indirectamente, no pocos pensadores occidentales, respecto a si existen posibilidades reales de construir el futuro de la Humanidad en el marco de este mundo *globalizado* en el que la exclusión es el rasgo característico. En este sentido, en el plano de la *mundialización económica* a la que se ha aludido anteriormente<sup>237</sup>, como alternativa a la globalización de los mercados, la integración de los países pobres a la economía mundial deberá basarse en principios de justicia y equidad en el escenario de las relaciones internacionales; en el sentido que destaca Luis de Sebastián, respecto a la apertura verdadera de los mercados de los países desarrollados a los productos tradicionales y manufacturados provenientes de esos países; de la canalización de fondos de inversión, sin que ello signifique el aprovechamiento abusivo de los recursos locales (por ejemplo, mano de obra); de la aplicación de nuevos mecanismos de asistencia al desarrollo<sup>238</sup>; entre otros mecanismos.

De manera análoga, en el marco del *proyecto de mundialización política* por el que optaría la *filosofía de la liberación*, resultan orientadoras, para efectos de formular propuestas creativas y con clara intención transformadora de los actuales modelos democráticos, más formales que reales, las respuestas que da a sus propias

<sup>236</sup> Teilhard de Chardin, Pierre. "La Esencia de la Idea de Democracia. Consideración del problema desde el punto de vista biológico". En: *El Porvenir del Hombre*; op. cit. p. 294.

<sup>237</sup> Véase este mismo capítulo, sub-capítulo 4.1

<sup>238</sup> Véase De Sebastián, Luis: "La mundialización económica". En: *¿Mundialización o conquista?*; op. cit., p. 86.

interrogantes el mismo Teilhard de Chardin<sup>239</sup> sobre la vigencia de esos tres pilares representativos de la democracia, ya aludidos, y que según él, son aceptados como una "trilogía mágica (...) más *sentida* que *entendida*"<sup>240</sup>:

"Libertad: es decir, oportunidad ofrecida a cada hombre (por supresión de los obstáculos y posesión de medios apropiados) para «transhumanizarse», llegando *hasta el fin* de sí mismo.

Igualdad: es decir, derecho para cada hombre de *participar* con arreglos a sus cualidades y a sus fuerzas en el esfuerzo común de promover el uno por el otro el futuro del individuo y el de la especie -(...)

Fraternidad: es decir, de hombre a hombre, sentido de una interligazón orgánica fundada no sólo sobre nuestra coexistencia más o menos accidental sobre la superficie de la Tierra, o incluso sobre algún descendiente común, - sino sobre el hecho de que todos juntos representamos el *frente extremo*, la punta de una honda evolutiva todavía en pleno curso. (...)."241

Esta reflexión que pone bajo interrogantes el proceder, es decir, la praxis, que ha caracterizado a estos paradigmas *clásicos* de la democracia occidental, sobre todo teniendo presente que el modelo de globalización dominante acude a ellos de manera permanente como instrumentos referenciales de su validez, encuentra mayor fundamento con la posición de Roger Garaudy respecto a que "tanto a nivel de los medios como de los fines, es importante que no confiemos a otros la gestión de nuestra propia historia"<sup>242</sup>.

En el contexto anterior, sólo un renovado discurso práxico constituye, hoy en día, el elemento fundamental para hacer realizable el proyecto de liberación. Porque, más allá de las distancias históricas que diferencian el momento actual de aquél que marcó el surgimiento formal de la *filosofía de la liberación*, y ante la necesidad de una transformación radical de esta realidad *globalizada*, está latente la reafirmación de que "la praxis humana está (...) proyectada desde una base real hacia la realización

<sup>239</sup> Al margen de compartir o no su tesis sobre la evolución, hay que reconocerle al jesuita Teilhard de Chardin su osadía, sobre todo como europeo que era, para *liberarse* de la *totalidad* del pensamiento occidental; más aún, teniendo en cuenta el año en el que fue escrito este ensayo (1948). Es probable que en su visión de un universo unificado por la personalización y la socialización de los individuos, haya intuido como parte del proceso evolutivo de la humanidad, ese sentido de la *identidad* de pueblos y razas que hoy se reconoce desde la *filosofía de la liberación*.

<sup>240</sup> Teilhard de Chardin, Pierre. "La Esencia de la Idea de Democracia. Consideración del problema desde el punto de vista biológico". En: *El Porvenir del Hombre*; op. cit. p. 294.

<sup>241</sup> *Ibid.*, pp. 294-295.

<sup>242</sup> Garaudy, Roger. *El Proyecto Esperanza*. Op. cit., p. 15.

del vivir”<sup>243</sup>. Pero tratándose de una realidad *perversamente globalizada*, la praxis a la que se invoca desde este nuevo enfoque de la *filosofía de la liberación* no se debe limitar a promover e impulsar una *liberación* entendida en la simpleza de una *superación de algo*, como quien reforma, o pretende pasar de un estadio inferior a otro superior, sino, sustancialmente, como el logro de una *realidad* radicalmente distinta. Se trata, sin más, de una praxis liberadora que Enrique Dussel expone de la manera siguiente:

“Liberar no es sólo romper las cadenas (...), sino «desarrollar» (liberar en el sentido de dar posibilidad positiva) la vida humana al exigir a las instituciones, al sistema, abrir nuevos horizontes trascendentales a la mera reproducción como repetición de «lo Mismo» -y simultáneamente, opresión y exclusión de víctimas-. O es, directamente, construir efectivamente la utopía posible, las estructuras o instituciones del sistema donde la víctima pueda vivir, y «vivir bien» (que es la *nueva* «vida buena»); es el hacer libre al esclavo; es el culminar el «proceso» de la liberación como acción que llega a la libertad efectiva del anteriormente oprimido. Es un «liberar para» el *novum*, el éxito logrado, la utopía realizada.”<sup>244</sup>

En síntesis, en tanto una *acción con sentido*, la praxis no ha perdido legitimidad, ya sea que haya estado situada de cara a las implicancias que tuvo el *encuentro*; o haya tenido que afrontar las exigencias *anti-dependentistas* de los años sesenta y setenta; y, finalmente, que esté dispuesta a aceptar los desafíos del nuevo escenario “anti-globalización” que viene tomando forma en la actualidad. Es decir, el que la *praxis* se tenga que visualizar bajo expresiones y urgencias diferentes de acuerdo a cada época, no implica de modo alguno que la *filosofía de la liberación* pierda contenido; siempre y cuando, en dicha visualización, sus objetivos conserven su dimensión histórica, desde sus orígenes hasta su prolongación en el futuro. Porque si bien esto último refuerza lo que afirmaba Augusto Salazar Bondy respecto a que “la praxis es finalista y se prolonga a través de una serie de actos concretos, unidos por un elemento conductor consciente”(“...”) <sup>245</sup>, lo *nuevo* que se añade a esa *historicidad*

<sup>243</sup> Salazar Bondy, Augusto. “Bases para un socialismo humanista peruano”. En: *Entre Escila y Caribdis*; op. cit., p. 100

<sup>244</sup> Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Op. cit., pp. 560-561.

<sup>245</sup> Salazar Bondy, Augusto. “Bases para un socialismo humanista peruano”. En: *Entre Escila y Caribdis*; op. cit., p. 101

es, en definitiva, el hecho que ella, la *praxis*, asume ahora una dimensión *espacial*, ya que pasa de la escala de lo nacional/regional) a lo universal o planetario. Y no sólo eso, sino que se proyecta hacia el futuro, como un desafío ineludible e inexorable.

#### 4.5 El futuro como proyecto efectivo de liberación humana

El desarrollo de los dos últimos capítulos ha permitido arribar al mismo tema que, en definitiva, preocupó al grupo aquel de filósofos que optaron por una filosofía *radical* desde América Latina: la transformación de la realidad. En efecto, esta preocupación representó el *leit motiv* de la *filosofía de la liberación* desde su surgimiento formal, dándole sentido, como un desafío, a su *discurso práxico*. Y cabe ahora destacar que no obstante que la frase pareciera estar agotada, vacía de contenidos, a raíz de los cambios producidos en el mundo desde los años sesenta, el impacto del modelo de globalización ha hecho que recobre actualidad, toda vez que pone en vigencia nuevamente el carácter y sentido que tienen las categorías *realidad*, *identidad* y *praxis* como elementos constitutivos de la *filosofía de la liberación*. En otras palabras, que la lucha contra el fenómeno de la globalización desde la perspectiva de los países subdesarrollados<sup>246</sup> ha tenido como efecto la ampliación conceptual y el fortalecimiento de la línea de continuidad de los planteamientos teóricos iniciales. Es decir: (i) que la *realidad* no sólo conserva intacto su carácter de *realidad concreta*, es decir, de ser una realidad temporal y espacialmente *situada*; sino que, en razón de su dinamismo que la hace *realidad actualizada* (Zubiri), deviene, además, en *universalizada*; (ii) que estando el *otro* formando parte de una *realidad* universal, su *identidad* como la de un *otro situado* en cualquier tempo-espacialidad *local*, se hace también, o debería hacerse, un *otro universalizado*; y (iii) que la *praxis* continúa siendo la impulsora de los procesos de cambio.

<sup>246</sup> Vale recordar aquella expresión "desde aquí y ahora", frase típica de los movimientos liberadores que reclamaban por una *praxis* de la liberación.

Cuando se afirma que realizar el *proyecto de liberación* es pasar de lo que se ha reconocido y reconoce como el producto de una actualización negativa de la *realidad*, la *globalización*, a otra positiva, la *mundialización*, lo que se opera es, en palabras de Salazar Bondy, un volver a encontrar, o re-descubrir, que en la *praxis* "hay siempre una necesidad creadora más una satisfacción expansiva"<sup>247</sup>. Y decir que la *praxis es creadora* porque "constituye un impulso hacia más ser"<sup>248</sup>; y *expansiva*, porque es "promotora de nuevas necesidades y nuevas realizaciones"<sup>249</sup>, equivale a reconocer, como ya ha sido expuesto, que por la *mundialización* la humanidad ha optado por su realización como *especie*, en el marco de un proceso de unificación - personalización y socialización- que garantice, como condición de posibilidad, que en dicho proceso ningún elemento, esto es pueblo, raza, y cultura, quede excluido o pierda algo que le sea sustancialmente propio; es decir, su *identidad*.

Transformar la realidad no se reduce al desafío de las contingencias del presente sino, fundamentalmente, enfrentarse al futuro con soluciones efectivas a los problemas no resueltos. Es de cara al futuro y enfrentándose a él, incluso a sus indeterminaciones, que la filosofía recupera el espacio perdido de su finalidad (su *telos*); avanzando más allá del ver e interpretar, para transformar; no sólo para explicar o sistematizar el pasado, sino, para proyectar sus enseñanzas. Por esta razón, cuando se pone énfasis en señalar que la *mundialización*, vista como un fenómeno de acercamiento progresivo entre las personas, es ya una realidad que inexorablemente se nos impone, lo que se pretende es mostrar el futuro como un proyecto de liberación; como la tarea, ineludible, de construir el porvenir en el marco de un proceso que toma como punto de partida lo que nos es estructuralmente propio, lo que *de suyo* nos pertenece, como se ha recalcado, poniéndolo en común con lo de

<sup>247</sup> Salazar Bondy, Augusto. "Bases para un socialismo humanista peruano". En: *Entre Escila y Caribdis*; op. cit., p.

102

<sup>248</sup> Ibid., p. 102.

<sup>249</sup> Ibid., p. 102.

los *otros*. En esta visión de futuro subyace la alternativa posible a la amenaza permanente de la *sociedad mundial uniforme* transmitida por el *pensamiento único*. Ver el futuro como proyecto de liberación representa, quizás, la única alternativa colectiva que hace posible materializar las expectativas de la Humanidad, de transformar en fuerzas positivas aquellas fuerzas negativas de la dependencia, la dominación y alienación. En otras palabras, en el futuro estaría la respuesta ausente reclamada a los variopintos paradigmas que se imponen o venden como verdades universales .

Cuando la *filosofía de la liberación* asume el futuro como un proyecto de liberación es porque lo reconoce como posibilidad siempre abierta. La *realidad* está siempre abierta al futuro, se debe a él; porque es en ella en donde se manifiesta y se fundamenta nuestra *identidad* como condición de posibilidad para ser auténticos. Por esta razón, actuar desde la *realidad* constituye el primer paso para alcanzar ese objetivo que reclamaba Salazar Bondy para la filosofía: liberarse de la inautenticidad y reafirmarse en la autenticidad. Liberarse de la inautenticidad equivale a exigir que se devuelva y se respete el espacio que nos corresponde como *otros*, por el hecho de ser *otros*<sup>250</sup>, en el mundo; en el único y solo mundo que tenemos que compartir. De ahí que responder al llamado de una *filosofía de la liberación* latinoamericana, africana o asiática, como reafirmación de la autenticidad del pensamiento propio, de la *identidad*, significa asumir un proceso que haga posible, desde las particularidades de cada *realidad*, de cada tempo-espacialidad, la convergencia de cada pueblo, raza o cultura, en el mismo y único mundo que compartimos:

"(...) La historia contemporánea nos enseña a cada paso que la nación no es una abstracción, no es un mito; pero que la civilización, la humanidad, tampoco lo son. La evidencia de la realidad nacional no contraría, no confuta la evidencia de la realidad internacional. (...)"<sup>251</sup>

<sup>250</sup> Nuevamente la alteridad radical expresada por Levinas –vale insistir en ello– como *de otro modo que ser y pensar de otro modo*.

<sup>251</sup> Mariátegui, José Carlos. *El Alma Matinal. Y otras estaciones del hombre de hoy*; op. cit., p. 59.

Esta cita de Mariátegui permite extraer un desafío importante para el *proyecto de liberación* como alternativa futura: la universalidad de la *identidad*. Se trata de un reto que si bien se sitúa en la relación íntima entre ser *otro* y autenticidad, tiene que ver también con la capacidad creadora que debe animar a la *praxis*, en el sentido de ir abriendo los espacios necesarios para que todos los pueblos, razas y culturas quepan en el mismo mundo, como condición de posibilidad para su realización plena, desterrando cualquier mínimo intento de dominio, o predominio, de unos respecto a otros. Esta reafirmación de la *identidad* que se reconoce a sí misma en su proyecto de universalidad, a pesar de las dificultades propias del encuentro permanente con el *otro*, cobra significado en aquella expresión *tinkui*, encuentro-conflicto, que se expuso en el Capítulo 1<sup>252</sup>. En ella se destacaba la relevancia de lo que se significaba el *aquí y ahora* de la *identidad* como manifestación de la *realidad actualizada*; esto es, en los avances que se puedan alcanzar en el proceso del encuentro-conflicto. En efecto, hoy somos mucho más que aquello que resultó de las dos *culturas* que propiciaron en el siglo XVI el llamado *encuentro*. Somos parte y resultado de la simbiosis de las otras tantas culturas con las que se ha ido alimentando ese *ser latinoamericano*. De ahí que la *realidad* sobre la que tenemos que construir nuestro futuro es esa: la de ser el producto de *muchas sangres*, cada cual aportando lo suyo, lo propio, para ir dando forma a lo nuevo y distinto; ir, en otras palabras, construyendo el futuro. No se podría construir un *ser latinoamericano* auténtico, y menos construir un pensamiento propio si se pretendiera rechazar lo que ya forma parte constitutiva de lo que se es, como *realidad*. Sin embargo, no se puede dejar de destacar la necesidad de estar atentos a esa *realidad* que no se detiene en su actualización, mostrando en ello una *identidad* que busca universalizarse. Y esta es la ruta por donde pareciera que nos pretende guiar Mariátegui en su respuesta al repudio que reclamaba Luis E. Valcárcel hacia la cultura occidental:

---

<sup>252</sup> Véase el Capítulo 1, sub-capítulo 1.3.1.

"(...) Ni la civilización occidental está tan agotada y putrefacta como Valcárcel supone; ni una vez adquirida su experiencia, su técnica y sus ideas, el Perú puede renunciar místicamente a tan válidos y preciosos instrumentos de la potencia humana, para volver, con áspera intransigencia, a sus antiguos mitos agrarios. La Conquista, mala y todo, ha sido un hecho histórico. La República, tal como existe, es otro hecho histórico. Contra los hechos históricos poco o nada pueden las especulaciones abstractas de la inteligencia ni las concepciones puras del espíritu. La historia del Perú no es sino una parcela de la historia humana. En cuatro siglos se ha formado una realidad nueva. La han creado los aluviones de Occidente. Es una realidad débil. Pero es, de todos modos, una realidad. Sería excesivamente romántico decidirse hoy a ignorarla."<sup>253</sup>

De lo anterior se desprende otro aspecto a resaltar, que tiene que ver con el hecho de que la *filosofía de la liberación* no tiene que enfrentarse únicamente a las diversas contradicciones que pone en evidencia el fenómeno de la globalización en el seno de la *realidad*, sino que, además, tener que batallar con lo que ese proceso, perversamente inducido, provoca ya no tanto en las expectativas materiales de las personas, como en su actitud existencial frente al futuro. Hoy, en la vida de millones de seres humanos sumidos en la pobreza y exclusión, la *globalización* no sólo ocasiona que esas personas ya no tengan la más remota posibilidad de aspirar a una vida materialmente diferente -situación que ya se da por descontada- o a un proyecto de vida mejor, sino, además, a que renuncien a un derecho inherente a la propia naturaleza humana: *esperar*<sup>254</sup>. Los pobres no dejan de esperar *que suceda algo* que cambie su situación; entendiendo por *algo* la actitud asumida por los *otros*, frente a esa situación, para rectificarse del acto injusto cometido, o por simple generosidad. Sin embargo, cabe acotar que la actitud de desesperanza no sólo surge porque se esté situado del lado de la *víctima* (Dussel), como víctima; ya que también aparece por el lado del que acude en su ayuda cuando se percibe, en apariencia o no, que las oportunidades y posibilidades se agotan.

Ante esas contradicciones, aspiraciones y desesperanzas, la *filosofía de la liberación* nuevamente se constituye en el intento de salir del ámbito de la denuncia

<sup>253</sup> Mariátegui, José Carlos. *Peruanicemos al Perú*; Lima; op. cit. p. 66

<sup>254</sup> O, dicho de manera diferente, *a soñar en un mundo mejor*.

para reafirmarse, más bien, como una *praxis* que mueve a *corregir la realidad*, según lo expresa Mariátegui en la siguiente cita; en la que, es preciso aclarar, no está ausente la fuerte carga de optimismo que como se percibe en sus obras, siempre anima a este pensador:

"(...) La actitud del hombre que se propone corregir la realidad es, ciertamente, más optimista que pesimista. Es pesimista en su protesta y en su condena del presente; pero es optimista en cuanto a su esperanza en el futuro. Todos los grandes ideales humanos han partido de una negación; todos han sido también una afirmación. (...)"<sup>255</sup>

Pero más que la indeterminación propia del futuro, es la compleja gama de actitudes y posturas con las que el hombre enfrenta la *realidad* –optimistas unas; pesimistas, otras- lo que determina, o condiciona en el mejor de los casos, que termine por adoptar actitudes, también optimistas y pesimistas, ante el futuro; como lo expresa, asimismo, Mariátegui:

"(...) Los que no nos contentamos con la mediocridad, los que menos aún nos conformamos con la injusticia, somos frecuentemente designados como pesimistas. Pero, en verdad, el pesimismo domina mucho menos nuestro espíritu que el optimismo. No creemos que el mundo deba ser fatal y eternamente como es. Creemos que puede y debe ser mejor. El optimismo que rechazamos es el fácil y perezoso optimismo panglosiano de los que piensan que vivimos en el mejor de los mundos posibles. (...)"<sup>256</sup>

Optar por la *filosofía de la liberación* como *proyecto de liberación* equivale a asumir una actitud optimista ante el futuro, en la que la *praxis* se constituye en la llave que abre esa posibilidad. Pero por esta apertura al futuro, la *praxis* puede devenir en *utopía*<sup>257</sup>. Sin embargo, en la *utopía*, así como en el *mito*, sobre todo cuando éste se encuentra en la naturaleza misma del ser *otro*, en su *identidad*, como posibilidad de ser, hay lugar para la *esperanza*. Precisamente, en la larga historia del continente, en aquella historia de dominación, subdesarrollo y dependencia, el hombre latinoamericano, esa *víctima*, pobre y excluido, ha tenido que apostar también a la *esperanza*, a fin de poder sobrevivir sin consumirse en el reclamo secular por el lugar

<sup>255</sup> Mariátegui, José Carlos. *El Alma Matinal. Y otras estaciones del hombre de hoy*; op. cit. pp. 34-35.

<sup>256</sup> *Ibid.*, pp. 34-35.

<sup>257</sup> Es decir, *el lugar del no lugar*.

que le corresponde, por derecho, en el mundo. En la *esperanza*, el hombre latinoamericano ha *actualizado la realidad, su realidad*, transformando el porvenir en utopía realizable. El pobre deposita en el futuro su esperanza. El siempre espera y para reafirmarse en la *esperanza* ha aprendido, y es conciente ahora, en situar sus utopías, sus mitos, por delante de él; no en el pasado:

"(...)

- Villena: ¿por qué hizo usted eso? ¿no sabía que en esos tejidos estaba el porvenir?

- ¡Por eso mismo los quemé! Porque no quiero el porvenir del pasado sino el porvenir del porvenir. El que yo escoja con mi dolor y mi error.

(...)"<sup>258</sup>

En resumen, en contra de cualquier actitud que defienda posiciones derrotistas o que por inercia estén resignadas a dejar las cosas como están, o que sigan sucediendo como lo vienen haciendo por estar pre-determinadas, ya no por el *Espíritu Absoluto* hegeliano, sino por un inevitable fenómeno de la *globalización*, la tesis de la vigencia de la *filosofía de la liberación* que aquí se postula tiene que ver con lo señalado anteriormente respecto a que transformar la realidad no se reduce al desafío de las contingencias del presente sino, fundamentalmente, a la ineludible tarea de enfrentarse al futuro.

La *filosofía de la liberación* está ineludiblemente ligada al futuro, y por ello, a la esperanza, dado que, en la perspectiva actual de realización de un proyecto alternativo al de la *globalización*, invita a promover una *praxis* que anuncia lo nuevo y distinto. Y en esta aspiración por lo nuevo y distinto en donde no están ausentes la *utopía* y el *mito*, aparecen en el horizonte como objetos de reflexión filosófica, tal como en el caso de la *liberación*, el *futuro* y la *esperanza*. En buena cuenta, la *filosofía de la liberación* recupera lo que ya Ernst Bloch afirmaba respecto a toda aspiración humana:

"(...) el hombre que aspira a algo vive hacia el futuro; el pasado sólo viene después, y el auténtico presente casi todavía no existe en absoluto. El futuro

<sup>258</sup> Scorza, Manuel. *La Tumba del Relámpago*. op. cit., p. 227

contiene lo temido o lo esperado; según la intención humana, es decir, sin frustración, sólo contiene lo que es esperanza.(...)"<sup>259</sup>

Esta cita de Bloch es coincidente con la posición de los filósofos de la liberación latinoamericana que apostaron por el discurso práxico, liberador, de hacer de la *filosofía de la liberación* una *filosofía de la esperanza*. De esta manera, la *esperanza* se constituye, así también, en el símbolo de la *filosofía de la liberación* porque en una sola expresión, de dimensión epistemológica y práxica, reúne lo que de trascendente y vigente tienen nuestros actos de cara al futuro. Porque, como expresaba Dussel en cita anterior, no se trata "sólo romper las cadenas (...), sino «desarrollar» (...) la vida humana"<sup>260</sup>. Pero desarrollarla en la *esperanza*, con la mirada puesta en un proyecto de humanidad unificada por lazos de solidaridad, colocado en el futuro, por delante de nosotros, como una posibilidad siempre abierta a transformar positivamente la realidad. Esperanza o *posibilidad*, como la que pone de manifiesto Jorge Basadre, pensando en el Perú:

"Quienes únicamente se solazan con el pasado, ignoran que el Perú, el verdadero Perú es todavía un problema. Quienes caen en la amargura, en el pesimismo, en el desencanto, ignoran que el Perú es aún una posibilidad. Problema es, en efecto y por desgracia el Perú; pero también, felizmente, posibilidad."<sup>261</sup>

En fin, sea que se denomine *principio esperanza* (Bloch), *proyecto esperanza* (Garaudy), *principio-liberación* (Dussel), o *posibilidad* (Basadre), el *futuro* está siempre abierto a lo nuevo y distinto; pero, fundamentalmente, a lo superior y trascendente. En síntesis, está abierto a las posibilidades de liberación.

<sup>259</sup> Bloch, Ernst. *El Principio Esperanza*. Madrid, Aguilar, 1977. Tomo I, Prólogo; p. XII.

<sup>260</sup> Dussel, Enrique. *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Op. cit., pp. 560-561.

<sup>261</sup> Basadre, Jorge. *Perú: Problema y Posibilidad*. Lima; Studium; 5ta. Edición, 1987; p. 7. (Véase el capítulo primero, titulado "El sentido de la Historia Peruana").

## CONCLUSIONES

### PERSPECTIVAS DE LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

El desarrollo del presente trabajo ha tenido como objetivo reflexionar sobre la *filosofía de la liberación* en la búsqueda de respuestas válidas y categóricas sobre su vigencia, cuatro décadas después de su surgimiento; teniendo como escenario un mundo marcado por relaciones inspiradas en un nuevo paradigma, el de la *globalización*. El recorrido efectuado ha consistido fundamentalmente en poner bajo interrogantes, en ese contexto, la validez epistemológica y la incidencia práctica que habrían de tener, hoy, aquellos tres elementos –*realidad, identidad y praxis*– sobre los que se sostuvo esta forma particular de reflexión sobre la condición humana. Desde esta óptica, las principales conclusiones que se derivan del desarrollo del trabajo y que fundamentarían, además, sus perspectivas futuras en la línea del *pensamiento propio y auténtico* que inspiró a los filósofos latinoamericanos que la impulsaron inicialmente, son:

(1) En un mundo que vive una época de avances científico-tecnológicos, la *realidad* pone en evidencia, de manera paralela, la ampliación y acentuación de las disparidades económicas y sociales entre países ricos y países pobres, a lo que se suma el atropello a las identidades culturales y al derecho que asiste a estos últimos a elegir sus propias opciones de desarrollo. Esta situación se enmarca en un proceso de *globalización* que viene siendo promovido por los países desarrollados como un paradigma, un modelo, que lleva implícito la realización de un proyecto de sociedad mundial basado en un patrón uniforme de pensamiento y comportamiento, a nivel económico, político y socio-cultural.

(2) Lejos de constituir un fenómeno histórico-social, resultante de un proceso de acercamiento entre las naciones, guiadas por la aspiración legítima a la unificación social, *la globalización* ha devenido, más bien, en el modelo perversamente inducido por un reducido grupo de países altamente desarrollados, para imponer sobre los países pobres su hegemonía económica, política y científico-tecnológica. Este impacto negativo sobre la *realidad* de las naciones subdesarrollados ha originado serios cuestionamientos al modelo y constituyen la respuesta a las serias contradicciones existentes entre su discurso idealizado, teórico, y los efectos negativos que ha producido en los países pobres, receptores del modelo, a nivel mundial.

(3) Esa respuesta, que se ve fortalecida por la acción decidida de movimientos sociales y políticos que han ido apareciendo en diferentes puntos del planeta condenando los efectos perversos que ocasiona en la humanidad el modelo de *globalización* dominante, demanda una nueva lectura, o re-lectura, del sentido y carácter que adoptan los diferentes estilos de desarrollo que son propuestos como alternativas posibles para la construcción del futuro de la humanidad. Esta lectura tendrá que definirse en la línea de un proyecto alternativo basado en el principio de que cada persona, comunidad y pueblo es libre de *pensar* de manera distinta, de ser existencialmente *otro*; y por ello, poder tener la opción de plantearse sus propios objetivos sociales y orientarlos hacia la construcción de una sociedad planetaria que tienda a la unificación, incluso, por razones vinculadas a la sobrevivencia de la *especie*;

(4) Esa voluntad decidida puesta de manifiesto para construir un orden mundial nuevo, un *solo mundo*, basado en la solidaridad de pueblos y culturas, encuentra en la *filosofía de la liberación* un referente fundamental para inspirar en cada pueblo y cultura un *pensamiento propio* capaz de garantizar que nadie quede excluido de las

posibilidades y oportunidades de acceso a los frutos del progreso humano. En este sentido, la *filosofía de la liberación* no viene a ser propuesta novedosa, sino que, más bien, se *reafirma* como un modo genuino y original, surgido en una tempoespacialidad concreta, de dimensión universal.

(5) Esta reafirmación de la vigencia de la *filosofía de la liberación* abre nuevas perspectivas para que sus tres elementos constitutivos, es decir, la *realidad*, la *identidad* y la *praxis*, se vean revalorizados y, en razón de ello, puedan constituirse en elementos-guía de un proyecto de *mundialización* que se fundamenta en los siguientes criterios:

- Una lectura de la *realidad* de carácter integral y universalista, que no excluya elemento alguno del análisis y la reflexión;
- Una lectura de la *realidad* basada en el respeto a las culturas de los pueblos, esto es, a su propia *identidad*, y,
- Una lectura de la *realidad* que mueve, ineludiblemente, a la acción; a una *praxis* basada en la justicia y equidad.

(6) En el proyecto de *mundialización* bajo inspiración de la *filosofía de la liberación* subyace un optimismo o utopismo que se sostiene en el *futuro* como posibilidad siempre abierta a lo nuevo y distinto, sumándose a ello la energía que mueve a la libertad y solidaridad humanas para cambiar el ritmo de la historia. En este marco de reflexión surge en el horizonte de la *filosofía de la liberación* la *esperanza*, como una categoría que, en el caso latinoamericano, hace visible la capacidad transformadora que está presente en la *identidad* de nuestros pueblos, como parte de su imaginario colectivo.

(7) Las perspectivas que ofrece la *filosofía de la liberación* al pobre, al excluido, contribuyen a validar su vigencia como impulsora de un nuevo proyecto de sociedad

humana por la vía de la *mundialización*; lo que hace de ella una propuesta efectivamente *humanista* y, en cierto sentido, *futurista*, con la fuerza suficiente para inspirar una doctrina política.

## BIBLIOGRAFÍA

### A. Obras

Abbagnano, Nicola  
Diccionario de Filosofía  
México D.F.; FCE, 2da. Edición, 1974

Apel, Karl-Otto; Dussel, Enrique; Fonet, Raúl.  
Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación  
México D.F.; Siglo XXI; 1992.

Basadre, Jorge  
La promesa de la vida peruana  
Lima, Editorial Mejía Baca, 1958.

Basadre, Jorge  
Perú: Problema y Posibilidad  
Lima; Studium; 5ta. Edición, 1987

Boff, Leonardo  
El águila y la gallina. Una metáfora de la condición humana  
Madrid, Editorial Trotta; 2ª edición, 1998

Bloch, Ernst  
El Principio Esperanza (Tomo I)  
Madrid, Aguilar, 1977

Castro de Zubiri, Carmen  
Xavier Zubiri: breve recorrido de una vida  
Cantabria; Amigos de la Cultura Científica, Ensayos Nº 3; 1986

Cerutti Guldberg, Horacio  
Filosofía de la Liberación Latino Americana  
México, D.F.; FCE, 2ª edición, 1992

Cerutti Guldberg, Horacio  
Memoria Comprometida  
San José; Universidad Nacional de Costa Rica - Departamento de Filosofía, 1996

Cerutti Guldberg, Horacio  
Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su *modus operandi*  
México, D.F.; Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos / Centro  
Regional de Investigaciones Multidisciplinarias  
Universidad Nacional Autónoma de México Filosofía, 2000

Debray, Régis.

El Estado seductor. Las revoluciones mediológicas del poder.  
Buenos Aires, Manantial, 1995.

De Sebastián, Luis y otros

¿Mundialización o Conquista?

Santander; Editorial Sal Térrea; 1999

De Sebastián, Luis

Mundo rico, mundo pobre

Santander; Editorial Sal Térrea; 2da. Edición, 1993

Dussel, Enrique

Filosofía de la Liberación

Bogotá; Universidad Santo Tomás; 1980

Dussel, Enrique

Historia de la Filosofía y Filosofía de la Liberación

Bogotá; Editorial Nueva América; 1994

Dussel, Enrique

Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión

Madrid; Editorial Trotta; 2ª edición, 1998

Ellacuría, Ignacio

Filosofía de la Realidad Histórica

San Salvador, UCA editores, 1990

Fernández Buey, Francisco y otros

¿Mundialización o conquista?

Santander, Editorial Sal Térrea, 1999

Garaudy, Roger

El Proyecto Esperanza

Buenos Aires, Lumen-Humanitas; 1997

González F. Antonio, s.j.

Un solo mundo. La relevancia de Zubiri para la teoría social.

Tesis Doctoral. Madrid; Universidad Pontificia Comillas; 1994

Levinas, Emmanuel:

De otro modo que ser, o más allá de la esencia

Salamanca; Sígueme, 2ª edición, 1995

Levinas, Emmanuel:  
Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad  
Salamanca; Sígueme, 1997

Mariátegui, José Carlos  
El Alma Matinal. Y otras estaciones del hombre de hoy  
Lima; Amauta, 8ª edición, 1983

Mariátegui, José Carlos  
Peruanicemos al Perú.  
Lima; Amauta, 6a. edición, 1980

Marquínez Argote, Germán  
Metafísica desde Latinoamérica  
Bogotá; Universidad Santo Tomás, 1984

Marquínez Argote, Germán (Compilador)  
¿Qué es eso de...Filosofía Latinoamericana?. Introducción al filosofar  
Bogotá; Editorial El Búho; 5ª edición, 1989.

Miró Quesada, Francisco  
Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano  
México, D.F.; Fondo de Cultura Económica; 1974.

Miró Quesada, Francisco  
Proyecto y realización del filosofar latinoamericano  
México, D.F.; Fondo de Cultura Económica; 1981.

Rivara de Tuesta, María Luisa  
Filosofía e Historia de las Ideas en Latinoamérica (3 tomos)  
Lima; Fondo de Cultura Económica; 2000

Rostworowski de Diez Canseco, María  
Historia del Tahuantinsuyo  
Lima; Instituto de Estudios Peruanos; 1988

Salazar Bondy, Augusto  
¿Existe una filosofía de nuestra América?  
México, D.F.; Siglo XXI, 1988

Salazar Bondy, Augusto  
Dominación y Liberación. Escritos 1966-1974  
Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos; 1995.

Salazar Bondy, Augusto  
Entre Escila y Caribdis  
Lima; Ediciones Rikchay Perú; 1985

Scorza, Manuel.  
La tumba del Relámpago  
Lima, PEISA, 1987

Teilhard de Chardin, Pierre  
El Porvenir del Hombre  
Madrid, Taurus, 3ra. Edición; 1965

Zea, Leopoldo.  
Fin del siglo XX, ¿Centuria perdida?  
México, D.F.; FCE, 1996

Zea, Leopoldo (Compilador)  
Ideas y Presagios del Descubrimiento de América  
México, D.F.; FCE, 1991

Zubiri, Xavier  
Estructura dinámica de la realidad  
Madrid; Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 2ª edición, 1995

Zubiri, Xavier  
Inteligencia Sentiente. Inteligencia y Realidad  
Madrid; Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 4ta. Edición, 1991.

Zubiri, Xavier  
Sobre la esencia  
Madrid; Alianza Editorial / Fundación Xavier Zubiri, 4a edición, 1972

Zubiri, Xavier  
Inteligencia y logos  
Madrid; Alianza Editorial / Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1982.

## B. Artículos

Beorlegui, Carlos.  
"La Influencia de E. Lévinas en la filosofía de la Liberación" (partes 1 y 2)  
En: "Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades", (San Salvador, UCA, mayo-junio de 1997) N° 57, pp. 243-273; (San Salvador, UCA, julio-agosto, 1997) N° 58, pp. 347-371.

Beorlegui, Carlos.

"La Nueva Etica de la Liberación de E. Dussel"

En: "Realidad. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades", (San Salvador, UCA, noviembre-diciembre de 1999) N° 72, pp. 689-729.

### C. Documentos, otros

"Declaración de Morelia"

En: Latino América. Anuario/Centro de Estudios Latinoamericanos, (México, D.F., Universidad Nacional Autónoma de México), N° 11, 1978, pp. 329-335.

Informe sobre Desarrollo Humano 2000

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD.

Madrid, Ediciones Mundi-Prensa, 2000

"Manifiesto Salteño".

En: Cerutti G., Horacio. *Filosofía de la Liberación Latinoamericana*. México, D.F.; FCE; segunda edición, 1992; p. 297.

Para una Filosofía Liberadora

Primer Encuentro Mesoamericano de Filosofía

(San Salvador, 11-15 de noviembre de 1994)

San Salvador, UCA Editores, 1995

Mundialización y Liberación. Ensayos filosóficos

II Encuentro Mesoamericano de Filosofía / Seminario Zubiri-Ellacuría

Managua; UCA, 1996

Informe sobre el Desarrollo Mundial 2000/2001

Banco Mundial

Washington D.F., setiembre 2000

