

FILOSOFÍA LATINOAMERICANA:  
HACIA UNA ÉTICA DE LA  
LIBERACIÓN

Fray Andrés Felipe Restrepo Obando, OFM



klzx

c

iopasdfghjklzxcvbnmqwertyuiop

asdfghjklzxcvbnmqwertyuiopasd

fghjklzxcvbnmqwertyui

## RAE

1. **TIPO DE DOCUMENTO:** Trabajo de grado para optar por el título de LICENCIADO EN FILOSOFÍA.
2. **TÍTULO:** FILOSOFÍA LATINOAMERICANA: HACIA UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN.
3. **AUTOR:** Fray Andrés Felipe Restrepo Obando, OFM.
4. **LUGAR:** Bogotá, D.C.
5. **FECHA:** Abril 2016.
6. **PALABRAS CLAVE:** Filosofía de la liberación, ética de la liberación, Otro, alteridad, ética.
7. **DESCRIPCIÓN DEL TRABAJO:** El objetivo de este trabajo es presentar como hipótesis que la filosofía latinoamericana es una ética de la liberación. Para esto, se debe establecer la ética como una filosofía primera dentro de esta filosofía. Así, la filosofía latinoamericana como filosofía de la liberación establecería una relación dialógica entre ciertos grupos que han sido silenciados y excluidos. Al utilizar el término relación dialógica se está expresando que, si bien hay un diálogo con tesis distintas (como ocurre en la dialéctica), no existe una imposición de una tesis sobre otra, sino que, mediante el respeto ante la postura del Otro, frente a ambas posturas, se puede generar una relación de interacción humana.
8. **LINEAS DE INVESTIGACIÓN:** Investigación filosófica: temático-conceptual.
9. **METODOLOGÍA:** El referente metodológico se orienta a lo hermenéutico-crítico. Es decir, se evidencian las relaciones de sentido que son relevantes para la temática y se cuestiona la separación entre la reflexión filosófica y el marco contextual que la hace posible.
10. **CONCLUSIONES:** La ética de la liberación al retomar los conceptos de Alteridad, Rostro y Reconocimiento fundamenta un camino que parta desde el Otro, entendiendo este Otro como totalmente distinto de lo mismo. La importancia del rostro para la ética de la liberación radica en su estar cara-a-cara, en su mirada fija ante el develamiento del misterio del Otro, que aparece para mí mediado por su rostro. La filosofía latinoamericana ha buscado a lo largo de su historia unas respuestas éticas como las propuestas por la ética de la liberación. Por ello, se podría afirmar que la filosofía primera para la filosofía latinoamericana es la ética y, específicamente, aquella ética que ha sido denominada: ética de la liberación.

# FILOSOFÍA LATINOAMERICANA: HACIA UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

FRAY ANDRÉS FELIPE RESTREPO OBANDO, OFM

UNIVERSIDAD SAN BUENAVENTURA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES  
PROGRAMA DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

BOGOTÁ, D.C. - 2016

# FILOSOFÍA LATINOAMERICANA: HACIA UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

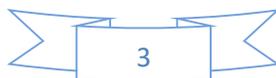
FRAY ANDRÉS FELIPE RESTREPO OBANDO, OFM

TRABAJO PRESENTADO COMO REQUISITO PARCIAL PARA OPTAR POR  
EL TÍTULO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

TUTOR: MAGISTER FRANKLIN GIOVANNI PUA

UNIVERSIDAD SAN BUENAVENTURA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES  
PROGRAMA DE LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

BOGOTÁ, D.C. - 2016



## Contenido

INTRODUCCIÓN .....	5
CAPÍTULO 1: REFLEXIONES SOBRE UNA “FILOSOFÍA LATINOAMERICANA”	11
1.1 Augusto Salazar Bondy .....	12
1.2 Leopoldo Zea .....	18
1.3 Compilaciones sobre el primer capítulo. ....	23
CAPÍTULO 2: ¿Y POR QUÉ LA ÉTICA? .....	26
2.1 Siglo XIX en la Filosofía de Latinoamérica. ....	27
2.1.1 El proceso de emancipación política y cultural.....	28
2.1.2 Juan Bautista Alberdi .....	31
2.2 ¿Y, por qué la ética? .....	34
2.3 Compilaciones sobre el segundo capítulo .....	40
CAPÍTULO 3: DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA A UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN.....	43
3.1 La “Filosofía de la Liberación” .....	44
3.2 Hacia una “Ética de la Liberación” .....	49
3.3 Compilaciones sobre el tercer capítulo .....	57
CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS.....	61
BIBLIOGRAFÍA .....	65

## INTRODUCCIÓN

Dentro del contexto religioso la formación filosófica es importante, por lo menos, por dos asuntos: primero, para adquirir una mirada crítica incluso frente a lo que se predica con fe; segundo, para tener elementos claros y suscitar reflexiones en las comunidades que se van a acompañar. Así las cosas, la filosofía presenta herramientas claves para forjar una estructura en el pensamiento y para el discurrir retórico con el cual se contará en el momento a dirigir discursos frente a un determinado grupo.

En este sentido, el grupo al cual se dirigirá el religioso, por ser de un contexto y cultura concretos, le exige una adecuada preparación del discurso y un conocimiento concreto del contexto de la comunidad. Ahora bien, este trabajo, que es realizado por un religioso franciscano, está pensado al contexto de Latinoamérica. No pocas veces se ha desarrollado un discurso ajeno a la realidad concreta de quien oye; no en pocas ocasiones reflexiones elevadas han distraído a los integrantes de los grupos a los cuales se acompañan en las labores de la vida religiosa. Por estas razones, se pretenden realizar ciertas reflexiones de América Latina, pensando siempre en quienes son acompañados por el filósofo que, a su vez es religioso.

Así las cosas, la filosofía latinoamericana es un tema de interés común en el ámbito filosófico contemporáneo, no sólo en el contexto latinoamericano, sino en territorios extranjeros. Sin embargo, por su variedad de estudios y, más aún, por la diversidad de temáticas que se reflexionan en tal contexto, es necesario plantearse la pregunta sobre ¿qué se quiere decir con filosofía latinoamericana? Esta pregunta es formulada por José Santos Herceg, el cual distingue tres sentidos en los que se puede acertar en una respuesta a tal pregunta.

El primer sentido es denominado “sentido teleológico” el cual tiende, como su nombre lo indica, a una finalidad. Así las cosas, este sentido se comprende desde un “para”: filosofía para América Latina, “de sí” y “para sí”.

El segundo sentido, a diferencia del anterior, se centra en las temáticas propias de América Latina; por esto, es denominado “sentido temático”. Se trata, pues, de una filosofía que reflexiona “acerca de lo latinoamericano”. Ahora bien, para indagar acerca de lo latinoamericano es necesario desentrañar la propia realidad latinoamericana. Es por esto que, un uso de este sentido temático es denominado “filosofía de la liberación” (más adelante, se tendrá el espacio preciso para ampliar esta idea).

Y, el tercer sentido, denominado “sentido geográfico”, corresponde a aquella filosofía hecha “en” América Latina. De la misma manera, muchos hombres y muchas mujeres filósofos y filósofas que se ubiquen en este contexto latinoamericano serán punto de referencia para decir que hay filosofía latinoamericana, así como la filosofía alemana y francesa es realizada por alemanes y franceses, por ejemplo.

Habiendo presentado los tres sentidos que surgen de la pregunta sobre qué se entiende por filosofía latinoamericana, es necesario afirmar que, en este trabajo, no se pretenden abordar los tres sentidos, pues, sería una tarea ardua para una labor que no amerita una cosmovisión general.

Ahora bien, no se busca presentar una reflexión filosófica para afirmar, simplemente, que, por ser latinoamericano, se está realizando filosofía latinoamericana. La intención de este escrito va más allá; por eso, no se abordará el sentido geográfico.

De la misma manera, aunque la intención que se presentará para este trabajo parece tender hacia una teleología, no se puede enmarcar en el sentido teleológico, porque éste es un tanto radical al afirmar que es una filosofía “de sí” y “para sí”, cuando la única pretensión será analizar un tema que, si bien es latinoamericano, no excluye una reflexión extranjera. Así pues, este trabajo parece tender a una teleología porque, sin duda alguna, sí se enmarca en un “para”, pero no desde el sentido teleológico de la filosofía latinoamericana, porque no se

pretende reducir el ejercicio filosófico a un “de sí” y “para sí”, debido que existe la posibilidad de desarrollar una reflexión extranjera, como ya se había explicitado.

Como se ha afirmado anteriormente, uno de estos tres sentidos para abordar la cuestión, conocido como el temático, trata la filosofía latinoamericana como aquella que reflexiona “acerca de” lo latinoamericano, llevando a interpretar dicho “acerca de”, como aquellos temas, problemas o cuestiones que se enmarcan en el contexto latinoamericano por lo que reflexionarlos implica adentrarse en los asuntos propios de América Latina. Temas como la falta de identidad, la discriminación, la emigración, la inautenticidad entre otros son objetos de estudio en el sentido temático. En una búsqueda reflexiva dentro de este sentido surge la filosofía de la liberación, gestado después de la segunda mitad del siglo XX, la cual busca rescatar lo propio de América Latina.

Reconociendo la necesidad de ir en busca de lo propio para alcanzar la autenticidad, este trabajo sostendrá la siguiente hipótesis: la filosofía latinoamericana, en gran medida, es una ética de liberación donde se pone ahí delante lo propio e invita a reconocerlo, aceptarlo y a trabajar por ello. Partiendo de lo anterior, es comprensible que, proponer que la filosofía latinoamericana es una ética de la liberación, implica reconocer que los problemas latinoamericanos han sido, y son, problemas éticos. De la misma manera, se puede entender por “ética de la liberación” aquel camino liberador, necesario, desde la perspectiva ética. En este punto es necesario afirmar que el término liberación puede comprenderse como la des-subyugación de la opresión; y, desde esta perspectiva, presentar una ética basada en el otro, en la alteridad, donde el único camino de liberación sea reconocer al otro tal cual es.

Ahora bien, al presentar la posibilidad de concebir la filosofía latinoamericana como una ética de la liberación surgen, por lo menos, dos aspectos a tener en cuenta:

1. Para buscar si, realmente, la filosofía latinoamericana es un camino de liberación, es conveniente adentrarse en la discusión sobre si es o no la filosofía

latinoamericana una filosofía como tal y, así, tomar postura frente a la discusión. Esta problemática es un tanto compleja, ya que, hay ciertos filósofos, escritores o pensadores, por lo menos Augusto Salazar Bondy, quien reconoce una seria inautenticidad en el ejercicio filosófico latinoamericano. Por el contrario, Leopoldo Zea, reconoce la originalidad, autenticidad y pertinencia de reflexionar lo latinoamericano. De la misma manera, en esta discusión tradicional se ha de encontrar una apuesta a la ética como parte esencial de la filosofía latinoamericana, presente en ambos autores, asunto que ha de tratarse debido a la hipótesis del escrito, para presentar que, desde esta discusión tradicional, ya existe una postura ética para la filosofía latinoamericana.

Tratar de conciliar estas dos posturas es un ejercicio que es pertinente pero no es sencillo. Sin embargo, la intención será presentar las problemáticas que se han gestado frente a este tema y encontrar en esta discusión una postura ética.

2. Se puede reconocer que, dentro de los filósofos latinoamericanos, hay quienes afirman que la filosofía no es un camino de liberación; por esto, es necesario dialogar con sus textos, conocer sus argumentos y tomar posición. Habiendo rastreado las discusiones sobre los argumentos a favor y en contra de la Filosofía latinoamericana, se presentará, dentro de los argumentos a favor, aquellos que presentan a la filosofía latinoamericana como una filosofía liberadora, se refiere aquí, concretamente, a Leopoldo Zea y, sin lugar a dudas, a Enrique Dussel.

Por el contrario, las teorías historicistas en el quehacer filosófico latinoamericano parecen propender por una filosofía basada en una historia más que en un camino liberador actual. Es por esto que, se expondrán algunas posturas más historicistas presentes en la *Historia del pensamiento Latinoamericano* de Carlos Beorlegui. De la misma manera, para reconocer y empezar a demostrar que un ejercicio loable de filosofía latinoamericana sea aquel que reconozca que, dentro de la misma historia, se empieza a reconocer la necesidad de una ética de la liberación, que parta del otro y, asimismo, que reconozca sus problemas éticos. Para dar un sustento a la tesis y al objetivo propuesto, se presenta la estructura del texto:

En el primer capítulo, denominado: *Reflexiones sobre una "filosofía latinoamericana"*, se esbozarán las reflexiones que se han suscitado frente al debate concerniente a la existencia o no de la filosofía en América Latina, para encontrar en esta discusión alusiones a la necesidad de la ética en el contexto latinoamericano. Así las cosas, dos serán los textos base: *¿Existe una filosofía de América Latina?*, escrito por Augusto Salazar Bondy; y, por otro lado, *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*, escrito por Leopoldo Zea.

Durante el segundo capítulo, llamado: *Y, ¿Por qué la Ética?* Se recorrerá un camino, más descriptivo, partiendo del siglo XIX, con Alberdi, específicamente, desde los escenarios que presentan a la ética (dentro de la esfera política y social) y su incidencia en el ejercicio y en el quehacer filosófico.

De la misma manera, es necesario, desde esta perspectiva, y partiendo de lo anterior, responder a la pregunta: *¿Por qué la ética y no otros escenarios filosóficos como la epistemología o la metafísica?*

Y, por último, para desarrollar el tercer capítulo, denominado: *Filosofía Latinoamericana: ¿un camino liberador?* Se tendrá presente, en un primer momento, aquello a lo que se refiere cuando se utiliza el término "liberación", en el contexto latinoamericano específicamente. En segundo lugar, se presentará la corriente de la liberación dentro del ámbito filosófico latinoamericano, tomando como base a Enrique Dussel y su obra *Introducción a la Filosofía de la Liberación*, texto de los años 70 (segunda mitad del siglo XX), quien acompañará la exposición que se presentará para la postura "liberacionista".

Posteriormente, y siguiendo el recorrido expuesto, este tercer capítulo, de igual manera, tendrá la intención de sintetizar lo anteriormente expuesto. Es en este momento del texto donde se pretende plantear una postura personal y crítica.

En primer lugar, se buscarán exponer los fenómenos que han causado algún tipo de problema en el contexto latinoamericano. En segundo lugar, se expondrá qué se debe entender con el término "ética" y, en tercer lugar, según el texto de Dussel llamado *Para una Ética de la liberación Latinoamericana*), del llamado "primer"

Dussel se indagará si, realmente, la filosofía latinoamericana ha tendido a una ética de la liberación.

Por último se presentarán ciertas consideraciones conclusivas que, como su nombre lo indica, recogerán los elementos más importantes del recorrido argumentativo presentado en los tres capítulos anteriores.

## **CAPÍTULO 1: REFLEXIONES SOBRE UNA “FILOSOFÍA LATINOAMERICANA”**

Para desarrollar este capítulo primero se hace necesario explicitar, por lo menos dos cosas: en primer lugar, aunque se puede realizar un trabajo amplio de las cuestiones de América Latina, debe quedar claro que es sólo en el ámbito filosófico donde se desarrollarán estas reflexiones.

En segundo lugar, el término “Filosofía Latinoamericana” delimita, por lo menos, geográficamente el estudio a realizar, llevándonos a interpretar que sólo en el aspecto “latinoamericano” se realizará la reflexión presente, dejando de lado el tema americano en general, claro está que se puede asumir la tesis que presenta Augusto Salazar Bondy en su texto ¿Existe una filosofía de nuestra América? En la cual se afirma que “puede hablarse de nuestra América como una unidad y por tanto también del pensamiento de los países que forman parte de ella como entidad singular, como una unidad en lo esencial” (Bondy, 2006, pág. 8). Es necesario afirmar aquí que Salazar Bondy retoma de José Martí la denominación de “Filosofía de nuestra América”.

Se trata de rastrear en un debate fundacional la centralidad de lo ético, en especial cuando se asume que el debate de la filosofía latinoamericana es epistemológico o incluso ontológico. Por ello, más que la reconstrucción de argumentos a favor o en contra de una filosofía latinoamericana, la finalidad es explicitar cuáles son estos elementos éticos presentes en este debate.

Este capítulo, a su vez, buscará responder a los cuestionamientos que se discutieron durante la polémica fundacional, basado en dos autores: Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Las preguntas son las siguientes:

1. “¿Ha habido una filosofía original en América Latina?”
2. ¿Cómo debe ser la filosofía Latinoamericana si quiere lograr la autenticidad? O ¿Cómo es si, efectivamente, es auténtica?

3. ¿Lo latinoamericano tiene un tema tal para la constitución de una filosofía propia?” (Salazar Bondy, 2006, pág. 10).

Si se presta atención, dichas cuestiones van dirigidas a la pregunta por lo original, lo auténtico y lo propio de América Latina, asuntos bastante discutidos en este ámbito de la filosofía. No obstante: ¿Qué es lo original? ¿Qué es lo auténtico? ¿Qué es lo propio? Más aún, ¿Se puede hablar, efectivamente, de algo original, auténtico y propio en la filosofía Latinoamericana?

## 1.1 Augusto Salazar Bondy

Este filósofo peruano, al que ahora se dirigirá la mirada con respecto a las preguntas formuladas anteriormente, escribe un texto titulado *¿Existe una filosofía de nuestra América?* que, por lo menos en una primera vista, parece cuestionarse sobre el ejercicio filosófico americano. En otras palabras, ya el título supone una no claridad sobre el término “filosofía de nuestra América”.

Así las cosas, su texto anteriormente citado, presenta tres capítulos, de los cuales los dos primeros se desarrollan en la evolución del pensamiento “hispanoamericano” siguiendo los conceptos de Salazar Bondy, y, también, de las temáticas desarrolladas en la evolución de dicho pensamiento. De esta manera, los dos capítulos iniciales manifiestan una mirada a la historia, leída desde la conquista y la llegada española al territorio hispanoamericano.

En un primer momento, al tratar de situar, cronológicamente hablando, el pensamiento hispanoamericano, Bondy afirma que

“sólo poseemos datos bastante precisos y fidedignos del pensamiento hispanoamericano a partir del siglo XVI...elaborados con independencia de los mitos y las leyendas tradicionales, afirmando posteriormente, que, por la situación concreta de este siglo, el pensamiento filosófico comienza con la introducción de las corrientes predominantes en la España de la época de la conquista” (pág. 11).

Con respecto a lo anterior, se ha de referir a, por lo menos, dos cosas; por un lado, el acercamiento a la pregunta en cuestión, la cual lleva el nombre del texto escrito por este filósofo, debe abordarse, en primeras instancias, desde la época y el momento mismo de la conquista, el cual, por el intercambio de poderes y de luchas generó una tensión que, según la cita anterior, produjo reflexiones con independencia de los mitos y leyendas; por el otro lado, estas reflexiones estuvieron bajo la tutoría del pensamiento y de las corrientes predominantes en la España de la época. Así las cosas, las primeras ideas filosóficas en Hispanoamérica fueron asumidas según la metodología filosófica española.

De lo anterior, se reconoce, entonces, la incursión del pensamiento español al hispanoamericano. “La meditación filosófica, incluso aquella que abordaba la temática americana, se hizo desde la perspectiva española” (pág. 12). Aunque existieron temáticas americanas, asuntos tratados bajo la luz del nuevo mundo, se puede decir que no hubo un enfoque americano propio, pues, como se refería anteriormente, el parámetro, los “lentes” para afrontar las temáticas encontradas en el continente americano fueron desde las perspectivas de los españoles, sus corrientes filosóficas y sus métodos específicos.

Ahora bien, Salazar Bondy en su recorrido histórico-temático de los asuntos y las épocas hispanoamericanas, reconoce y presenta un paralelismo entre las temáticas concretas hispanas, con aquellas que se habían - y que se estaban en el momento - gestando dentro del contexto europeo, específicamente, en el español.

En este sentido, desarrollos sobre la ilustración, el positivismo, el marxismo, posteriormente, la influencia hermenéutica heideggeriana – gadameriana y la fenomenología husserliana y de Maurice Merleau - Ponty arribaron al contexto hispano. Salazar Bondy lo hace explícito en el momento en que reconoce que “la ideología hispanoamericana ilustrada no es sino el trasplante de la filosofía de la ilustración europea” (pág. 13), de la misma manera, se le puede adjudicar las temáticas antes mencionadas a la cita presente.

Continuando con el recorrido temático – histórico que realiza el autor presente, llega al siglo XIX, concretamente, al filósofo Juan Bautista Alberdi<sup>1</sup>, quien, no sólo presenta, por vez primera, el concepto de filosofía Americana, sino que, en su pensamiento, propone una tesis que, para Salazar Bondy, será relevante, pues, el mismo autor referirá que, “en suma, para Alberdi no existe una filosofía Latinoamericana, pero debe y puede existir” (pág. 35).

Con lo que se ha referido anteriormente, es posible deducir el planteamiento de Salazar Bondy; sin embargo, se ha de explicitar que es en el tercer capítulo del texto que se está analizando donde el autor presenta, claramente, su postura con respecto a la originalidad, autenticidad y las temáticas propias de una filosofía Latinoamericana.

Como punto de partida en su exposición Salazar Bondy acude a Hegel quien afirma que “estos intentos son simples traducciones, no creaciones originales; y el espíritu sólo encuentra satisfacción en el conocimiento de su propia y genuina originalidad” (Salazar Bondy, 2006, pág. 80). Vale la pena, en este momento, retomar las dos expresiones subrayadas: “traducciones” y “no creaciones originales”

Por un lado, el término “traducción tiene su origen etimológico en la palabra latina que significa llevar a través” (Hall, 2010, pág. 398), reconociendo, así, en el contexto de la cita de Salazar Bondy apelando a Hegel, que si efectivamente los intentos de una filosofía original en el contexto latinoamericano son, simplemente, traducciones, ello implica que en realidad son discursos que se *llevan a través* del parámetro de la filosofía europea, dando así una suerte de imitación en la manera del filosofar latinoamericano.

Con respecto a lo anterior, y acudiendo a la segunda expresión subrayada “*no creación original*”, se debe afirmar, entonces, que la no originalidad del

---

<sup>1</sup> Juan Bautista Alberdi, enmarcado en la filosofía Latinoamericana, propone que nuestra filosofía ha de salir de nuestra propia realidad, dándole, así, un enfoque político-social al pensamiento gestado en Latinoamérica. Por su postura, será este filósofo, objeto de estudio en el capítulo segundo el cual se ha denominado *y ¿por qué la Ética?*

pensamiento gestado en Latinoamérica, según el pensamiento de Salazar Bondy, radica en la imposibilidad de crear algo inéditamente particular de dicho contexto y, sumándole a ello el método filosófico de los temas latinoamericanos, que, efectivamente, es europeo, la no originalidad de la filosofía latinoamericana es latente y presente en el momento del filosofar latino.

Así las cosas, la filosofía latinoamericana, “nuestra filosofía, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental” (Salazar Bondy, 2006, pág. 93), que se ha dedicado a repensar sus temáticas geográficas bajo los parámetros de quienes, verdaderamente, han realizado la filosofía, es decir, de los europeos.

Es por esto, entonces, que la filosofía de este contexto ha surgido desde cierto *plagio*, que, sin “citar” sus metodologías y procedencias, asume propio algo que, en realidad, no lo es. “La filosofía latinoamericana es plagiadora, asunto sumamente fuerte, pues, en ella la ilusión y la inautenticidad prevalecen... y se pagan (dicha ilusión e inautenticidad) con la esterilidad” (pág. 81). Así las cosas, parece ser que, el ejercicio mismo de toda filosofía latinoamericana termina en una total esterilidad, encausada por una repetición e imitación de una temática o de un modelo ya establecido. Esta esterilidad presenta un futuro incierto, débil; una reflexión amputada por la falta de autenticidad, pues, esta esterilidad es el fruto de producto filosófico *mixtificado* equivocado y desvirtuado.

Ahora bien, el quehacer filosófico latinoamericano manifiesta, él mismo, su propia inautenticidad, en el momento en que aunque es inexacto negar la veracidad a las filosofías inauténticas, más exacto resulta decir que mienten sobre el ser que las asume, pero al mentir dan expresión a su real defecto de ser. La mentira, que surge en el momento de realizar una filosofía en parámetros que hacen de ella misma algo inauténtico, da cuenta de un *real* defecto de ser, en otras palabras, da cuenta directa de la ausencia de sí, de la ausencia de la autenticidad del ejercicio filosófico.

Hasta este punto, parece ser que la filosofía latinoamericana, de hecho, está orientada y encaminada a la esterilidad, a la infecundidad, a la inautenticidad en sí misma, pero, aunque Salazar Bondy asume esta inautenticidad e imitación, no es éste el caso. Vale la pena formular, en este momento, la siguiente pregunta: ¿Está la filosofía Latinoamericana destinada a la inautenticidad?

En palabras del autor, la respuesta a esta cuestión es negativa. Salazar Bondy, con respecto afirma que:

El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está íntimamente ligada a la superación del desarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ha de ser fruto de este cambio trascendental. (Pág. 90) (El subrayado es mío).

Según lo anterior, se ha de fijar la atención en el término complejo "nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados" y en el "si" condicional presente.

Con relación al primer término, la causa de la inautenticidad se debe a la condición histórica de subdesarrollo y de dominación. En este punto, la alusión histórica es relevante, no en vano el autor dedicó gran parte de su texto a este ítem, todo para poner de relieve que el subdesarrollo y la dominación no sólo se dieron en el ámbito de las luchas colonizadoras, sino también en la implantación de un conocimiento sobresaliente en la Europa colonizadora.

Es por esta razón, entonces, que parte de la autenticidad de una filosofía latinoamericana, en primer lugar, estaría en reconocer tal subdesarrollo y dominación, para obtener una superación de ellos.

Por otro lado, el sí condicional, en este apartado, debe alertar el pensamiento y, por lo menos, hacer que la mirada se dirija a él. Recordemos la forma de toda condicionalidad: si – entonces. En este caso, sólo se puede hablar y se puede dar una filosofía auténtica si hay, de hecho, un cambio histórico trascendental, referido

a la superación necesaria del subdesarrollo y la dominación, en este caso, dentro del campo del conocimiento y su metodología.

Ahora bien, para este ejercicio de superación y de búsqueda de la originalidad en la filosofía latinoamericana, no se debe dejar de lado el carácter conceptual, reflexivo y teórico característico de todo quehacer filosófico. Vale la pena hacer esta aclaración en el momento en que, por su postura de abandonar todo tipo de subdesarrollo y dominación, podría decirse a Salazar Bondy que está proponiendo una filosofía alejada de términos y teorías, ya que, éstas estarían bajo los parámetros conceptuales de quien ha oprimido, sino que una filosofía más hacia la revolución y hacia la practicidad concreta que busque la superación sería la más adecuada. Sin embargo, con respecto a esto, afirma que “no es filosofía práctica, aplicada o sociología... el carácter teórico, la más alta exigencia reflexiva, es indispensable en la filosofía hispanoamericana como en toda filosofía fecunda” (pág. 91).

En suma, no hay filosofía auténtica, original o propia de Latinoamérica, existe, por lo menos para Augusto Salazar Bondy, una suerte de plagio en el ejercicio filosófico del contexto latinoamericano. Esta inautenticidad e imitación proviene de la misma enajenación de Europa hacia Latinoamérica y que, si efectivamente se quiere realizar una filosofía auténtica, original y propia, el camino seguro es buscar, no sólo mediante la praxis, sino, fuertemente, mediante la conceptualización, un camino de superación del subdesarrollo y de la dominación.

La filosofía latinoamericana, desde esta perspectiva, es estéril, pero, su fecundidad llegará en el momento en que, desligándose de su opresor, viva y experimente la superación de lo que tanto le aqueja y le ha dolido en su transcurso histórico la opresión que, en este caso, no es sólo colonizadora, sino desde el conocimiento.

Aunque la visión de este autor ha sido de inautenticidad e imitación, vale la pena resaltar, en este punto, que, otros autores, entre ellos Leopoldo Zea, han enmarcado su planteamiento filosófico de lo auténtico, original y propio desde

otras perspectivas, manifestando, con argumentos sólidos su punto de vista personal con relación al asunto que se ha tratado.

## 1.2 Leopoldo Zea

Leopoldo Zea<sup>2</sup> toma parte al igual que Salazar Bondy, en la discusión sobre si es, o no, la filosofía del contexto latinoamericano original, auténtica y con temas propios.

Se tuvo la oportunidad, en el apartado anterior, de reconocer una postura negativa frente a estas cuestiones, es el momento de presentar argumentos a favor de la consideración de autenticidad.

En la obra denominada *Filosofía Americana como filosofía sin más*, Zea presenta su argumentación frente al tema que, a diferencia de Salazar Bondy, explicitará ciertas tesis a favor de la filosofía latinoamericana como auténtica y original. Dentro de este recorrido argumentativo se pueden precisar dos cosas: en primer lugar, el término pensamiento latinoamericano no está acorde a la terminología de Leopoldo Zea, pues éste argumenta a favor de la existencia de la filosofía latinoamericana; y, por otro lado, el preguntarse por la existencia de dicha filosofía es preguntarse por la esencia misma de lo humano.

Así las cosas, si el preguntarse hace parte esencial del hombre ¿vale la pena cuestionar, entonces, el lugar de donde se pregunta? ¿No es acaso el preguntar desde el verbo propio del ser humano? Las preguntas tendrían respuestas diversas desde la perspectiva que se les mire: por un lado, la respuesta sería reconocer que, por ser seres humanos se posee la facultad de preguntar, cosa que no distancia de la manera de cuestionar europea ni en formular la pregunta, ni en el estado mismo de ser humanos; por otro lado, si la perspectiva es que el latinoamericano es, y ha sido, un ser humano inferior, o quizá, en potencia, no poseería la facultad de formular cuestiones, simplemente, porque no es humano.

---

<sup>2</sup> Filósofo mexicano reconocido dentro del ámbito latinoamericano.

Desde esta perspectiva, preguntarnos “por la existencia de una filosofía Americana, lo hacemos partiendo del sentimiento de una diversidad, nos sentimos distintos... ¿no sería esto una monstruosidad? ¿un verbo, un logos una palabra, distintos de lo que ahora han sido?” (Zea, 2005, pág. 10). Parece ser, así, que la filosofía latinoamericana ha surgido desde el concebirse distinta; pero, ¿cuándo Descartes, Kant o Heidegger se preguntaron si existía una filosofía francesa, o alemana, para hacer filosofía? Nunca, en lo absoluto. No vale la pena preguntarse por la “existencia de su filosofía, simplemente pensaban, creaban, ordenaban, separaban, situaban, definían, esto es, pura y simplemente filosofar” (pág. 11). En todo caso, es una filosofía que acompleja a quien filosofa, porque le hace cuestionarse si, en su ejercicio filosófico, efectivamente, hay filosofía.

Continuando con el planteamiento de Zea, parece ser que la pregunta fundamental es: ¿Qué clase de hombres somos? Pues, tiene sentido esta pregunta al saber que, si se pone entredicho el mismo modo de cuestionar de un hombre, aun reconociendo la centralidad misma de la pregunta en el ser humano, entonces, ¿qué humanos somos? “Preguntar por la posibilidad de la filosofía es preguntar por el verbo, el logos, o la palabra que hacen, precisamente, del hombre un hombre” (Zea, 2005, pág. 11) preguntar por esta posibilidad es preguntar por la esencia del hombre, dudar de tal posibilidad, a su vez, es dudar de esta esencia, en tanto que el hombre, como tal, tiene de suyo el acto mismo de preguntar.

Ahora bien, vale la pena realizar la siguiente pregunta: ¿de dónde viene esta negación e imposibilidad de la filosofía latinoamericana y, por ello, de la esencialidad del hombre latinoamericano? Para Zea:

El hombre es sinónimo de inquietud, de cambio, de progreso; ahora bien, el individuo que no ha sido capaz de esta inquietud, expresada en el cambio y en el progreso, lógicamente, no es un hombre... y mientras no lo sea es simple objeto, cosa, algo por utilizar, como se utiliza cualquier objeto de la naturaleza ( pág. 15).

La respuesta a esta cuestión se podría reducir a algo que ha de llamarse “la cosificación del individuo”, que parte del hecho del anti – progreso y del estatismo que encuentran los colonizadores. Así pues, no progresan, efectivamente, se

percibe que existe una monotonía tal que imposibilita la innovación y la mutación misma, por ello, no son hombres; si no son hombres, no piensan novedosamente; de modo que, evidentemente, son cosas de manejo y a las cuales se pueden utilizar como se explota y se hace uso de los elementos materiales.

Esta visión de ser latinoamericano llevó a toda clase de vejámenes contra los habitantes del mundo encontrado: “Esclavitudes, opresiones, violaciones” y otras muchas más cosas atentaron contra la integridad de los habitantes de América. Leopoldo Zea, con respecto a esto, afirma que el hombre americano no debe, ni tiene por qué, asemejarse a la cosmovisión de hombre europeo, se ha de ser simplemente lo que se es, porque “el ser hombre es ser simplemente lo que se es, latinoamericano” (pág. 20).

Frente a la cuestión inicial que apunta a saber qué clase de hombres somos, se podría, hasta este momento, inferir que tal cuestión no habría que hacérsela, porque no hay necesidad de cuestionar sobre qué clase de hombre se es, cuando lo que realmente importa es hacer consciente el propio ser y su existencia que se relaciona con la facticidad de los demás seres. No es pertinente cuestionar sobre qué clase de hombre se es, cuando, efectivamente, lo que interesa es ser.

En todo caso, podría ser reformulada la pregunta: “¿Qué hace del hombre un hombre? Y, por ende, ¿del latinoamericano un hombre sin más? La libertad, pero no la libertad del viejo liberalismo, ni la del positivismo, sino la libertad creadora... en este sentido, el paradigma es sólo el hombre mismo” (pág. 22) en tanto que busca su propia libertad reconociéndose, dentro de la experiencia misma, un hombre que nada le diferencia de otro, sino que se relaciona con él, un hombre que lo es, así, efectivamente, sin más.

Ahora bien, reconociendo que la filosofía parte del hombre y culmina en él, porque es un ejercicio que asume su esencialidad misma para buscar su libertad, ya, en este punto, la originalidad entra al escenario donde se realiza esta reflexión, pues, si es así ¿Por qué cuestionarse sobre la originalidad de la filosofía latinoamericana? ¿Tiene sentido la pregunta sobre la autenticidad y la originalidad

de una filosofía Latinoamericana, que en palabras de Salazar Bondy, sólo ha sido una filosofía (o un pensamiento) “importado”? ¿Acaso hay gran cuestión sobre la imitación misma?

Porque, efectivamente, “si algo hubiera que imitar, no serían los frutos, sino el espíritu, la actitud, el ánimo que había hecho posibles tales frutos” (pág. 28). Esto - basta con tener una mirada atenta a lo acontecido en Latinoamérica, con relación al pensamiento - es lo que ha sucedido. No ha habido una imitación de los frutos del pensamiento europeo, sino que, por el contrario, se ha tomado la manera de proceder para llegar a tales frutos y, de esa manera, presentar los frutos propios. Esto se debe gracias a la “inexistencia de una filosofía universal”, como lo dice Alberdi, debido a que “no hay una solución universal” (Zea, 2005, pág. 29) frente a la inexistencia de respuestas universales a los problemas filosóficos.

Si se quisiera adjudicar la inexistencia de X o Y filosofía bajo el argumento de que es imitativa, podría darse, en ese sentido, que no habría filosofías originales, pues, han sido una imitación, sobre todo, en el modo de proceder interno de cada filosofía. Numerosos ejemplos hay sobre ello, valdría la pena rastrear lo mítico de la filosofía griega, lo antiguo de la filosofía medieval, etc. De hecho, no se tomaría la filosofía de Plotino por ser una adaptación de Platón, de la misma manera, no habría filosofía tomista, por ser cristianización de Aristóteles, ¿Qué diferencia esto del quehacer filosófico latinoamericano?

Ahora bien, valdría la pena cuestionarse acerca de qué filosofía debería inquietarse el filósofo Latinoamericano, cuáles problemas debiera indagar; al respecto, Zea afirma que “los problemas de la filosofía no son, a fin de cuentas, sino problemas que plantean al hombre la relación con la naturaleza y la relación con los otros” (pág. 27), en otras palabras, una filosofía relacional, de lo concreto, alejado de todo aquello que no esté en el hombre y que no sea para el hombre y lo que le rodea; “una filosofía en la que no caben disquisiciones sobre Dios, el alma, la vida, la muerte, el mundo o el ser, sino una filosofía del orden social y político” (pág. 31). Una filosofía, por lo tanto, de lo real, de lo que se manifiesta y se expresa en lo concreto, una filosofía que acepta y reconoce que “la realidad se

impone a la metafísica importada"... y que, por ello mismo, "se pasa de la inautenticidad originada, a la autenticidad de la asimilación" (pág. 34).

Sobre esto existen, igualmente, numerosos ejemplos, recordando sólo uno, como es el caso del marxismo, el cual no sólo tuvo una reinterpretación desde lo latinoamericano, sino que, de la misma manera, se alcanzó una total adaptación, recordando, así, figuras como Ernesto "el Ché" Guevara, Fidel Castro y José Carlos Mariátegui.

Así las cosas, la historia de la filosofía latinoamericana, ha sido una dialéctica de negación y de la opresión, donde, no sólo se ha negado la humanidad de los latinoamericanos y su manera de aparecer frente a lo ya establecido (en el viejo continente), sino que, incluso, su pensamiento ha sido relegado.

Una filosofía que brote de la realidad y que busque una transformación de la misma, ha sido la que permanece en el ámbito latinoamericano, aunque haya tomado conceptos que, por su centralidad, puede adaptar a su contexto concreto. Un filósofo que haga una filosofía de este modo, está realizando, en este sentido, una cierta "filosofía sin más", pues, está en el ejercicio de "pura y simplemente filosofar" (pág. 24).

Desde este punto de vista, el hombre no occidental se ha visto relegado, pues, "el occidental había marginado la calidad humana del no occidental al verlo como un objeto de uso...el latinoamericano, el asiático, el africano no eran hombres, sino pura y simplemente objetos de explotación" (pág. 84).

¿Cuántas atrocidades ha llevado este pensamiento? Se debe iniciar una filosofía que haga recordar los vejámenes pasados y que, a su vez, asegure que lo que sucedió en Vietnam o en la segunda guerra mundial no se repetirá. Se debe buscar y luchar por una filosofía que implique el reconocimiento del otro en tanto otro y que, de esta manera, la humanidad surja no como medio, sino como fin. Una filosofía que le dé a occidente "la conciencia de la humanidad de los otros, pero también del propio inhumanismo" (pág. 88). Una filosofía que garantice la

tranquilidad de ser diferentes, geográficamente hablando, pero iguales en humanidad y pensamiento.

Hasta este punto, se han podido reconocer ciertos argumentos para aceptar la filosofía latinoamericana como auténtica, en el momento, sobre todo, de reflexionar desde y para su realidad concreta. La filosofía latinoamericana, vale la pena recordar, resemantiza ciertos términos utilizados en la filosofía europea pero, a su vez, los acuña en pro de una transformación necesaria y pertinente para la realidad Latinoamericana.

De la misma manera, el hecho de cuestionar y de preguntar por el ejercicio mismo de la pregunta, que surge del individuo mismo, al ser el único capaz de preguntar, equipara la filosofía, como fundamentación de la pregunta, a la esencia misma del hombre; es decir, si la pregunta es fundamental de la filosofía y, a su vez, esencia del hombre, por lo tanto, la filosofía hace parte sustancial del hombre mismo. Por ello, y no en vano, concluye su texto Leopoldo Zea afirmando que no ya sólo una filosofía de nuestra América y para nuestra América, sino “una filosofía sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que éste se encuentre” (pág. 119).

### **1.3 Compilaciones sobre el primer capítulo.**

Existen diversos puntos de divergencia entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Y, de una u otra manera que, aunque Salazar Bondy afirme que no hay una filosofía auténtica y original, el hecho mismo de cuestionar ello, ya da cuenta de una filosofía como tal, como lo afirma el mismo Leopoldo Zea en su artículo escrito en 1992 denominado: *En torno a una filosofía americana*.

Por otro lado, la historia de la filosofía del contexto latinoamericano, ha sido una historia contada y pensada desde el plagio, según la postura de Salazar Bondy, mientras que, para Leopoldo Zea, aquello que pudiera ser denominado plagio no ha sido así, ya que, simplemente, se trata de una resignificación de términos que, si bien surgen en un contexto distinto al latino, sí pueden asemejarse a realidades

concretas de la latinoamericanidad, cosa que posibilita una autenticidad, en el momento de realizar y de formular cuestiones filosóficas.

De la misma manera, cuando Salazar Bondy presenta el recorrido filosófico dentro de la historia de Latinoamérica, manifiesta todas aquellas cuestiones que han llegado al continente nuevo, gestadas en Europa. Reconoce cómo la filosofía del renacimiento llegó a América bajo la perspectiva europea y, asimismo, otras tantas corrientes filosóficas que surgieron en Europa y que llegaron al continente americano. Todo esto, simplemente, para dejar claro que no ha habido originalidad en el pensamiento Latinoamericano, sino una suerte de copia. Mientras que, por otro lado, Leopoldo Zea manifiesta este mismo recorrido histórico manifestar la re-adaptación que la filosofía Latinoamericana hizo a estos conceptos. Así pues, si Salazar Bondy ve en este ejercicio una inautenticidad, Leopoldo Zea, con ello, ve una originalidad por la resignificación de conceptos a contextos actuales y concretos.

En Leopoldo Zea, la pregunta por la filosofía (o modo mismo de preguntar) es la pregunta por el mismo hombre, un hombre que, por lo menos el americano, asiático y africano, ha vivido dentro de una dialéctica de la opresión donde está el opresor y el oprimido surgiendo, así, toda clase de crímenes contra la humanidad efectiva de aquellos a quienes no se consideraba como humanos.

La filosofía de Latinoamérica, desde el punto de vista de Leopoldo Zea, es una filosofía sobre el hombre. Es, pues, un humanismo que no se puede separar de los derechos humanos, de la ética misma que permea la acción y la relación humana. No hay filosofía latinoamericana, según el planteamiento de Zea, que esté alejada del hombre, por ello, se podría decir, de la ética misma, debido que, la ética responde a la pregunta sobre cómo debe comportarse el hombre consigo mismo y con los demás.

Es más, si se pudiese afirmar que la autenticidad que se busca en la filosofía latinoamericana sea un asunto ético, se diría que, así como la búsqueda de esa autenticidad parte del hombre y que, así como tal autenticidad parte del

conocimiento mismo del hombre, de un humanismo serio que involucre al hombre mismo en sus derechos consigo mismo y con la humanidad, se afirma, entonces, que toda búsqueda de autenticidad en la filosofía latinoamericana, del hombre y para el hombre, es una búsqueda ética porque es ella algo propio del hombre mismo. Así las cosas, no habría búsqueda de autenticidad filosófica sin pensar en el hombre, es decir, sin humanismo, y, asimismo, no habría humanismo, claro está, sin pensar en la ética.

Este asunto ético de la filosofía latinoamericana será lo que competirá a este escrito desarrollar más adelante. Sin embargo, se han presentado, en estos puntos, ciertas intuiciones para reconocer a la ética como filosofía primera en el contexto latinoamericano.

La filosofía latinoamericana, entonces, es aquella que parte de la humanidad del hombre latinoamericano, pasa por su naturaleza misma de ser hombre y concluye en su esencia misma. Hacer filosofía Latinoamericana es hacer la filosofía sin más del hombre sin más, de su contexto, de su costumbre, de su relación ética consigo mismo y con los demás.

En un punto en el cual parecen converger Salazar Bondy y Leopoldo Zea es en el carácter concreto y real de la filosofía. Para ello, vale la pena recordar, se hace necesario reconocer la opresión y subyugación de la cual ha sido partícipe el hombre americano, para así, liderar un camino liberador, una des-enajenación manifestar su propia capacidad de pensar y de pensarse igual frente a aquellos que lo han visto y le han hecho creer que se es desigual.

La liberación que piden ambos autores se da en el ámbito político-ético, sin dejar a un lado la conceptualización propia de la filosofía. Se busca una realidad que *aleje la metafísica importada*, que ponga al hombre frente a lo que es y, de esa manera, genere una transformación necesaria, transformación que, en palabras de Salazar Bondy, haría hipotéticamente de la filosofía latinoamericana una filosofía auténtica y, en palabras de Leopoldo Zea una filosofía pura, una filosofía *sin más*.

## CAPÍTULO 2: ¿Y POR QUÉ LA ÉTICA?

Habiendo expuesto en el capítulo anterior la discusión tradicional sobre si es, o no, las reflexiones latinoamericanas una filosofía como tal, vale la pena, entonces, rastrear hacia dónde tienden las reflexiones filosóficas latinoamericanas que, según una intuición anteriormente expuesta, parece ser hacia el discurso ético.

Para desarrollar este capítulo que, como su nombre lo indica, intenta rastrear el por qué se asume la postura ética, y, de igual modo, por qué se deja de lado las otras posturas, tales como, la metafísica, la epistemología e, incluso, la cosmología que parece estar tan latente en la filosofía pre-colonial, se propone iniciar el recorrido partiendo desde el siglo XIX, específicamente, con el autor Juan Bautista Alberdi, ya que, es a éste y en este siglo a quien se atribuye la denominación de “filosofía americana” a todas las reflexiones gestadas para el continente y desde las temáticas propias.

Para llevar a cabo el objetivo para este capítulo, entonces, vale la pena presentarse el siguiente recorrido:

1. Los sucesos y asuntos gestados en el siglo XIX; y, el pensamiento de Juan Bautista Alberdi dentro de este siglo.
2. Reflexiones sobre la Ética, para responder ¿y, por qué la ética?

Una vez concluidos estos dos puntos se espera tener respuesta a la pregunta que guía este capítulo. Para ello, se presentarán compilaciones sobre el segundo capítulo que, además de recoger algunos asuntos esenciales desarrollados en el recorrido del capítulo, también esbozará la respuesta a la pregunta inicial del capítulo.

## 2.1 Siglo XIX en la Filosofía de Latinoamérica.

Según las palabras de Carlos Beorlegui,

“El siglo XIX fue fundamental para la historia de Latinoamérica. En él se termina la dominación española, dando fin a la colonia, y las diferentes repúblicas que nacen, comienza cada una de ellas una historia personal y autónoma, en búsqueda de su identidad y de un nuevo puesto en el conjunto de las naciones del mundo” (Beorlegui, 2004, pág. 163).

Si se fija la atención en las consideraciones de Beorlegui, el siglo XIX es importante no sólo para la filosofía del contexto latinoamericano, sino para toda su historia; pues, se da en el territorio latinoamericano el momento coyuntural de pasar de la dominación colonial a la independización de cada república. Ya, posteriormente, viene lo digno de mirarse desde la perspectiva filosófica, por ejemplo, las relaciones de poder que posibilitaron la emancipación latinoamericana y, de la misma manera, la respuesta del dominador; en otras palabras, se podría observar dialécticamente el asunto, reconociendo que la libertad, gestada por el fin de la dominación colonial, es la síntesis entre algo que podría denominarse la dialéctica de la opresión: la dicotomía entre el opresor (externo) y el oprimido (interno a latinoamérica), iniciada desde 1492.

De igual manera, frente a esta lucha de contrarios y la síntesis que, por fin, de esta lucha surgió, igualmente, vale la pena reflexionar filosóficamente el término “identidad” que, en cierto sentido, parece, debería alejarse de la identidad conocida como el segundo principio lógico aristotélico que rige, como su nombre lo indica, para la lógica y que fue apropiado por la filosofía en su historia misma.

Es por esto que, identidad y libertad parecen ser los términos que, según la cita anterior centraron el foco de atención en el contexto del siglo XIX. Al ser la identidad algo equiparado a la libertad, entonces, identidad y libertad están relacionadas en el ámbito ético, pues, es a ésta quien le correspondería analizar la libertad y, por ende, a los rasgos éticos que se extraen de la identidad.

Ahora bien, durante la riqueza de sentido y de acontecimientos presentes en el siglo XIX, el autor ya citado presenta una exposición de lo acontecido en este siglo; en la primera mitad del siglo XIX algo que denomina: “el pensamiento filosófico durante la primera mitad del s. XIX. El proceso de emancipación política y cultural”; (Beorlegui, 2004, págs. 163-328). Esto será punto de investigación en este momento, para pasar al planteamiento de Alberdi.

### 2.1.1 El proceso de emancipación política y cultural

Por ser proceso, el hecho de la liberación latinoamericana frente a la subyugación española tuvo ciertas y diversas cosmovisiones que posibilitaron la reflexión sobre una posible, y sobre todo necesaria, liberación, que sacara al hombre latinoamericano de la opresión española y del continente europeo como tal.

Así las cosas, hubo diversas “facetas: política, social, cultural, económica, etc. (...) se trató de un acontecimiento en el que confluyen intereses muy diversos, tanto de los variados grupos que conformaban la población iberoamericana, como de los diversos agentes políticos exteriores” (pág. 164). De este modo, el proceso paulatino que tuvo como efecto la emancipación, no fue sólo visto desde una perspectiva, sino que, por decirlo así, hubo muchas miradas, de diversos ámbitos, que apoyaron y propusieron aspectos y posibles caminos de emancipación.

Para alcanzar dicha emancipación, si se fija la atención en lo sucedido, tanto en España como en América, se percibe toda una organización político-social-cultural que visionaron ciertos grupos independentistas una libertad que, aunque posiblemente lejana, era factible. De esta manera, la guerra que hubo en España frente a la invasión napoleónica facilitó la creación, en Latinoamérica, de “Juntas de defensa contra el invasor francés, enviándose incluso delegados a las cortes de Cádiz” (Beorlegui, 2004, pág. 165). Quienes buscaban la libertad no se apoyaron en Francia para derrocar a España, pues, bien, si no querían depender más de España, tampoco lo querían hacer ni de Francia ni de Inglaterra (vale la

pena recordarse que en el siglo XIX Inglaterra lideró los procesos de conquista y, así, se convirtió en paradigma de la dominación colonial, pues, “el descalabro de la estrella de Napoleón dejó a Inglaterra como casi dueña del mundo y sobre todo de los mares y océanos del planeta” (Beorlegui, 2004, pág. 170).

Carlos Beorlegui, citando a Fray Melchor de Talamantes, participante de dichas Juntas gestadas desde 1808, describe que en éstas se tenía que buscar la separación **total** de España y, de esta manera, de toda Europa; las palabras de Talamantes son las siguientes: “Aproximándose el tiempo de independencia de este reino, debe procurarse que el congreso que se forme lleve en sí mismo, sin que pueda percibirse de los inadvertidos, las semillas de esa independencia sólida, durable y que pueda sostenerse sin dificultad y sin efusión de sangre” (Beorlegui, 2004, pág. 165).

Aunque, como se ha referido anteriormente, se gestaron las Juntas éstas no tenían como objetivo planear un derrocamiento bélico de España, sino una defensa frente a ellos, la cual no quitaba la idea de la emancipación. Las luchas emancipadoras fueron producto de cambios de mentalidad, claro está, de manera paulatina.

Todo este proceso de emancipación, sobre todo política, tenía su fundamentación en dos posturas contrarias entre sí: la primera postura, quienes defendían la dominación española; y, por el contrario, los independentistas liberacionistas. Ambos sostenían sus posturas con dos postulados:

### ***Defensores de la dominación Española***

- a. La vigencia del absolutismo sacro: veneración por los reyes de España. Esto se vio sobre todo en los prelados de América, pero también en parte del clero inferior, que se oponían a los criollos secesionistas.
- b. La vigencia del absolutismo ilustrado, absolutismo secularizado (el llamado “despotismo ilustrado”: todo para el pueblo, pero sin el pueblo). Esta teoría defendía que el poder no venía de Dios, sino del dominio fáctico de ciertas familias

reales. En España, esta teoría la defendía Carlos II y sus ministros, y sus mandatarios en Hispanoamérica.

### ***La tendencia independentista***

- a. La vigencia del liberalismo democrático, por influjo del enciclopedismo francés y de las ideas de los clásicos españoles y de la tradición medieval de los municipios españoles. Entre ambas teorías, el influjo más fuerte parece que lo ejerció la primera de las tradiciones. Los centros más fuertes de independencia hispanoamericana fueron tres: Caracas, con Miranda y Bolívar; Santa Fe de Bogotá y Quito, con Nariño y Espejo; y Río de la Plata, con Belgrano y Moreno.
- b. La vigencia del populismo hispánico. Este influjo de la Escuela de Salamanca se dio sobre todo en Chile. Pero también la tradición de autonomía de los municipios españoles, que en Hispanoamérica empezaron a ejercer los Cabildos, ante la ausencia de poder del rey de España. Los precedentes españoles serían el Justicia de Aragón y los fueros navarros, vascos, catalanes y demás (págs. 176-177).

Frente a las posturas independentistas y de defensa española se puede observar unas relaciones de poder, ciertas intenciones particulares que, de una u otra manera, sea por el diálogo o por la guerra, tendría que prevalecer alguna de ambas. No hay, entonces, una emancipación de la nada, sino un proceso emancipatorio basado en posturas que, no en vano, podrían analizarse con el lente filosófico para darse cuenta de lo siguiente: en primer lugar, es difícil salir de la estructura cuando ésta está tan marcada en un ámbito específico, es el caso de quienes defendían a España por un simple argumento de autoridad: el absolutismo sacro.

En segundo lugar, la lucha generalizada y fortalecida por el poder, ya que, si no se gobierna porque el poder viene de Dios, entonces se hace por la familia de la cual se provenga. Parece, entonces, que un “nombre” o un “apellido” da la potestad de dominar y subyugar al otro que, al fin y al cabo, es un totalmente otro diferente.

En tercer lugar, el análisis y la síntesis conceptual, que conllevan a una emancipación fáctica, se hacen mediante la confrontación de teorías; parece ser

muy propio del ambiente filosófico, el contraponer tesis y posturas para concluir, sintéticamente, y asumir una teoría mediante el análisis previamente realizado. Así es el caso de los independentistas quienes analizan el liberalismo democrático y las ideas de los clásicos españoles y sus tematizaciones de corte medieval, quedándose, así, con las ideas propuestas por el liberalismo democrático.

No hay, entonces, una emancipación política, cultural, social o económica sin un proceso que parta de la realidad concreta del oprimido, que analice las cuestiones de fondo y que toquen no sólo a quien desea emanciparse, sino también a quien oprime, que observe y tome en cuenta las posibles consecuencias de su proceso y, sólo así, efectúe el paso hacia la libertad.

La filosofía ha estado, y está, dentro de las reflexiones políticas de cualquier república, y es ella quien aporta a las reflexiones democráticas, un criterio razonable, objetivo y lógico.

Dentro del contexto del siglo XIX, igualmente, aparece la figura de Juan Bautista Alberdi, no sólo como aquel que reflexionó de manera óptima sobre los asuntos de la reflexión latinoamericana, sino, también, como el que da el apelativo de “americana” al pensamiento reflexivo, a la filosofía, que se gestaba en el continente americano.

### **2.1.2 Juan Bautista Alberdi**

Juan Bautista Alberdi, filósofo argentino, no sólo es reconocido en el ámbito filosófico, sino, de igual modo, en otros campos como en el de las leyes, la economía y la música; es el autor intelectual de la constitución política de Argentina gestada en 1853. Así pues, estudiar a Juan Bautista Alberdi exige reconocer el tópico en el cual se indagará y, sobre todo, aceptar su gran aporte en diversos ámbitos intelectuales y académicos.

En el año de 1842 realiza una de sus obras más importantes para la filosofía latinoamericana denominada *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*, allí propone la necesidad de una filosofía americana, porque, afirma que cada filosofía “ha emanado de las necesidades más imperiosas de cada período y de cada país, es así como ha existido una filosofía alemana... y, como es necesario, una filosofía americana” (Alberdi, 1993, pág. 18).

Una filosofía que brota de las necesidades de cada período, de cada contexto concreto, habría, así, que mirar cuál podría ser esa necesidad de este periodo concreto, el contemporáneo, al momento de realizar el ejercicio del filosofar; Alberdi dice que “en filosofía, la tolerancia es ley de nuestro tiempo” (pág. 18). Así las cosas, en la filosofía de nuestro tiempo, y en aquella que brota de nuestra América, la ética, que es aquella que se encarga de tales valores, como el de la tolerancia, es ley del pensamiento filosófico latinoamericano.

Para Alberdi, según ciertas alusiones que se habían realizado ya en el primer capítulo, la filosofía de América ha de tener ciertas incidencias prácticas y sociales, una filosofía en la cual “la metafísica no echa raíces” (pág. 22). Una filosofía con adelantos prácticos y sociales; políticos y éticos, donde “el soy personal, soy idéntico, sensible, activo, inteligente y libre” (pág. 23), tengan preeminencia en el ámbito filosófico, por ser asuntos de incidencia práctico-éticos dignos de reflexión en una filosofía de nuestra América, como lo diría José Martí y retomaría Alberdi.

Al ser este escrito de Alberdi un itinerario de formación para jóvenes que se adentran al quehacer filosófico, su propósito ha de ser claro, generar un compendio de temáticas claras y concisas que fundamenten una formación filosófica que cautive la inquietud del joven que inicia su filosofar y que, al mismo tiempo, vaya acorde a la filosofía misma; es por esto que, Alberdi refiere que:

*¿Qué filosofía es la que puede convenir a nuestra juventud? Una filosofía que por la forma de su enseñanza breve y corta, no la quite un tiempo que pudiera emplear con provecho en estudios de una aplicación productiva y útil, y que por su fondo sirve sólo para iniciarla en el espíritu y tendencia que preside al desarrollo de las*

*instituciones y gobiernos del siglo en que vivimos, y sobre todo del continente que habitamos.*

*Tal es nuestra misión respecto a la enseñanza que vamos a desempeñar en este establecimiento. Destinado este colegio en sus estudios preparatorios para formar los jóvenes para la vida social, es indispensable instruirlos en los principios que residen en la conciencia de nuestras sociedades. Estos principios están dados, son conocidos; no son otros que los que han sido propagados por la revolución y están consignados en las leyes fundamentales de estos países. Son varios, pero susceptibles de reducirse en sólo dos principales: la libertad del hombre y la soberanía del pueblo. Aún podrían estos dos reducirse a uno: la libertad del hombre. (pág. 24).*

Esta cita es clave para desarrollar el pensamiento formativo filosófico de Alberdi y, asimismo, de la pretensión de toda la filosofía, denominada por este filósofo, como americana. Se pudiera observar en este fragmento un proyecto educativo, una pedagogía propia, pero no es ésta la intención del análisis de este apartado.

La propuesta de Alberdi cautiva y llama no sólo a docentes, quienes se encargan de encaminar y dinamizar la enseñanza, sino también a estudiantes, protagonistas de su formación, pues, son los jóvenes los que tendrán en sus manos el futuro del continente.

A los jóvenes: seres que no se alejen de la realidad concreta que viven, que luchen por su transformación desde el conocimiento filosófico; hombres con incidencia en la vida práctico-social, con incidencias en la política y en la ética. Jóvenes que se cautiven por lo que les es propio y común, su contexto social dentro del ámbito americano.

A los docentes: formar con miras a la incidencia social futura de los formandos, con principios éticos claros que se reflejen en el contexto social en el cual se desenvuelvan. Maestros en filosofía dispuestos a presentar el espíritu de la filosofía para que en los jóvenes alumnos se inquiete el espíritu filosófico-investigativo, con miras a la transformación necesaria. Formar en un ámbito

filosófico ético-práctico y no en una filosofía de la especulación meramente intelectual, sin tomar postura frente al desarrollo necesario del contexto.

Así las cosas, una formación con miras al desarrollo de la *libertad del hombre*, pues, sólo desde la libertad se reconoce la decisión y la voluntad, propias del ser humano, y condiciones de posibilidad para gestar un camino seguro de transformación y liberación. Libertad del hombre que lo lleva a reconocerse, primeramente oprimido, esto porque si no es así tal hombre no se libera; y, en segundo lugar, lo lleva a posicionarse frente a su opresión y reconocerse libre, reconocerse posibilitador y gestador, protagonista y propiciador de su libertad. Una formación latinoamericana basada en una filosofía suya presentada a jóvenes libres que propaguen su libertad y que, asimismo, contribuyan en la liberación y transformación de quienes aún no reconocen, o no viven, su propia y necesaria libertad.

La libertad del hombre es condición de posibilidad para la equidad entre los mismos. Esto porque, al reconocerse hombres libres, se reconocen hombres iguales, que comparten su libertad. Hombres iguales porque son libres. ¡Qué tarea tan grande y qué pretensión tan mayúscula la formación filosófica americana! Una educación, una pedagogía de la libertad.

“Así, pues, libertad, igualdad y asociación, he aquí los grandes fundamentos de nuestra filosofía moral” (pág. 24). Nuestra filosofía moral, nuestro fundamento filosófico, nuestra filosofía primera. Una filosofía ético-moral que, fundamentada en la libertad, la igualdad y la asociación manifiesten que, desde su filosofía contextual y concreta, hay muchas cosas que decir.

## 2.2 ¿Y, por qué la ética?

A lo largo de toda la tradición filosófica las problemáticas y asuntos éticos han sido de sumo interés para todos aquellos filósofos que, desde su contexto, han pretendido elaborar una teoría ética y moral que permee el quehacer filosófico mismo. Aristóteles, la tradición cristiana medieval, Kant, Lévinas y muchas otras

escuelas y filósofos son reconocidos por presentar una ética con incidencias en la práctica.

En este punto, se hace necesario presentar la posible diferencia entre ética y moral. Adolfo Sánchez Vázquez, Doctor en filosofía y estudioso de los asuntos éticos en el ámbito filosófico, nos dice que “los problemas éticos se caracterizan por su generalidad, y esto los distingue de los problemas morales de la vida cotidiana, que son los que nos plantean las situaciones concretas... la ética puede contribuir a fundamentar cierta forma de comportamiento moral” (Sánchez Vázquez, 1979, pág. 19). Así las cosas, ética parece referirse al compendio de las normas y moral a la vivencia de las mismas, por ello se relacionan entre sí. De la misma manera, “aunque la ética no crea la moral, es cierto que toda moral efectiva supone ciertos principios, normas o reglas de conducta” (pág. 21).

Con respecto a lo anterior, esta diferencia entre ética y moral, que radica en la practicidad de la una (la moral) y la normativización de la otra (la ética), está presente en los ejercicios filosófico-éticos anteriores a Sánchez Vázquez. Kant, por ejemplo, en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* propone que se “obre sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal” (Kant, 1921, pág. 35) entendiendo así por máxima un principio de la acción, que, según el pensamiento de Kant, sea la que se convierta en una ley universal.

La ética Kantiana, que parece ser una de las más abarcales, no está fundamentada en mandamientos o preceptos, como lo son otras éticas como la proveniente de la tradición judeo-cristiana que fundamentan su vida moral y ética en un decálogo, sino que es una ética formal o procedimental, es decir, sirve para percatarse si el principio de la acción, es decir la máxima, puede convertirse en ley universal (se dice el principio de la acción, porque *per se* la acción no podría ser nunca universal).

Para ejemplificar lo anterior, se puede tomar el caso de una persona que hace una promesa que él mismo piense en no cumplir después. Así las cosas, su principio

de la acción dice: debes mentir siempre que hagas una promesa que no puedas cumplir. En este caso, el principio de la acción de aquel hombre, su máxima, ha sido formulada desde la estructura gramatical imperativa de un deber o una ley; sin embargo, si se pretende que este principio de la acción sea ley universal dicha ley se está autodestruyendo, porque si voy a prometer aun sabiendo que tal promesa es una mentira ¿A quién le voy a prometer si ambos, quien promete y a quien se le promete, están sometidos bajo tal norma?

Igualmente, es el caso de quienes plagian un pensamiento o una idea. El principio de la acción se formularía: Roba ideas o pensamientos cada que veas la necesidad de hacerlo, por ejemplo, en una tesis o un trabajo final. Formulada así la norma, pretendiendo que ésta se convierta en ley universal, de igual manera, sería una ley que se autodestruye, porque, si se sustenta una tesis o un trabajo final se hace frente al maestro, el cual, se supone, es poseedor del conocimiento, así las cosas, si la ley explicitada anteriormente es universal, ¿A quién le sustentaré la tesis o el trabajo final si, por dicha ley que se ha querido se convierta en ley universal el maestro, quien es el poseedor del conocimiento, ha plagiado tal conocimiento?

Ahora, igualmente, puede observarse bajo los parámetros de la ética kantiana el fenómeno de la colonización americana. Se debe de observar si el principio de acción puede convertirse en una ley universal y, si no se autodestruye tal ley, será un acto moralmente y éticamente bueno. La máxima, o principio de acción, para ejecutar la colonización podría ser éste: debes imponer tus ideas y tus costumbres a un pueblo recién encontrado, a una cultura nueva y a una sociedad diferente. Este principio de la acción, al presentar el verbo imponer, está posibilitando cualquier posibilidad para llevar a cabo tal imposición: guerras, luchas, sangre derramada, personas esclavizadas, etc., todo para legitimar una acción tan viciada por la generalización de la postura de quien coloniza. Así las cosas, al querer que ese principio de la acción se convierta, a su vez, en ley general, se está diciendo que frente a lo “otro”, a lo “diferente”, a lo “no conocido” tiene la posibilidad de subyugarse y hacerlo acorde a lo “mismo” y a lo “conocido”, ponerlo bajo los

parámetros de quien coloniza. Sin embargo, esta máxima al convertirse en ley universal está posibilitando que quien coloniza, en algún momento, pueda ser también colonizado y, por tal máxima, explotado y esclavizado; tal máxima se autodestruye, tal como pasa con quien promete algo que no cumplirá y quien plagia un pensamiento o una postura.

Así las cosas, el acto colonizador no es ético y moral, primero, porque su máxima no puede convertirse en ley universal, según las palabras de Kant, y, segundo, porque el medio que se usa para alcanzar el fin para ellos (la colonización), es el hombre y, ya desde Aristóteles y la tradición cristiana, se reconoce que nunca el ser humano, el hombre, puede tomarse como medio, sino como fin en sí mismo.

No se puede olvidar, entonces, de ninguna manera, la segunda máxima que propone Kant derivada de la anterior: “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre como un fin al mismo tiempo, y nunca solamente como un medio” (Kant, 1921, pág. 42). Así las cosas, surge la siguiente cuestión: ¿Cómo unos europeos, formados y examinados en estas máximas, pueden cometer crímenes de lesa humanidad contra lo que encuentran totalmente diferente a ellos? ¿Podían, a nombre de Dios y de la razón exterminar cruentamente a los habitantes amerindios? ¿Pasaron su principio de acción por el cernidor que los posibilitaba a creer que su máxima podía convertirse en ley universal?

Parece ser que, en su ética tenían una formación sólida y avanzada, pero, al fin y al cabo, en la práctica, la ética se iba al suelo haciendo que sus actos sean vistos, posteriormente, por ellos mismos y por otros como actos moralmente no buenos.

Se hace necesario explicitar que el otro diferente y, en el momento del desvelamiento de América, desconocido fue tomado como medio y nunca como fin, es decir, en la práctica se realizó lo totalmente diferente a lo expresado en la máxima kantiana y presente en las escuelas éticas anteriores a Kant. El otro, el que verdaderamente interpela, es al que se trata de oprimir y callar, es al que, por

su diferencia, se le explota y caza, no como otro, sino como una bestia, ¿Esta práctica tiende a lo moral? Definitivamente, no.

Si bien en la ética colonizadora no existía una concepción de alteridad, puede decirse que sí existía un fundamento teológico-religioso, y, particularmente, este fundamento está centrado en la figura, no irrelevante, esencial del prójimo, del otro. Así las cosas, la crítica, incluso, va hasta el ser mismo del fundamentalismo moral cristiano, el cual, al parecer, sirve para iluminar la letra (lo que está escrito más no la práctica de la misma.

Así mismo, algún avezado en Kant y en su filosofía podría objetar que su postura ética se presenta después del proceso colonizador, a lo cual podría decirse que, si bien esta postura ética fue después de la conquista los métodos crueles que van en contra del otro en tanto diferente siguieron presentándose, aún, por los que seguían los dictámenes de esta filosofía. Igualmente, como se refería anteriormente, una postura ética kantiana basada y fundamentada en la moral cristiana no debe legitimar un proceso tortuoso, indiferentemente de la finalidad del proceso.

Para continuar presentando el por qué la importancia y relevancia de un asunto ético, se propone, en este momento, y basado en lo anterior, fijar la atención en el término “alteridad”, por lo menos en lo que propone Levinás sobre ello.

Con respecto a ello, Balbino Antonio Quesada Talavera en su texto *Aproximación al Concepto de “Alteridad” en Levinás. Propedéutica de una Nueva Ética como Filosofía Primera* presenta algunos asuntos de interés que, según lo que se pretende realizar en este escrito, pueden tomarse en cuenta. Serán dos momentos los que tendrán cabida en este punto: el concepto de “alteridad” y la idea de “Ética como filosofía primera”.

Vale la pena resaltar que, la propuesta levinasiana es un ir más allá de la propuesta que propone Heidegger, pues, Lévinas pretende una filosofía ética más que metafísica, una filosofía donde la ética sea filosofía primera, pues, lo

importante es el otro, tal y cual como se aparece frente al “Yo”. La filosofía de Lévinas “es ética, porque la relación se da antes en el orden del existir del existente que en el orden del ser” (Talavera, 2011, pág. 393). Esto es, para Lévinas, que no es necesario fijar tanto la mirada en el ser, si se deja de lado el lugar donde este ser existe, es decir, en el hombre. Por esta razón, el otro, así como el Yo, son lugares privilegiados de la existencia y la facticidad del ser; por esto no hay otro motivo que dirigir la atención a la relación del existir del existente con el otro que existe en común a él. En otras palabras, la filosofía ética de Lévinas se fija en la existencia del Yo, con relación al Otro.

Ahora bien, el Otro se aparece mediante su rostro, allí se manifiesta el ser existente del Otro ante el Yo. El acceso al Otro, que se da en el momento en que la representación de éste es por medio del rostro, este es *de entrada ético* (pág. 398), porque es adentrarse a la mismidad del Otro mediante la manera en como éste aparece, porque el rostro ya es alteridad, pues, el Otro se aparece a través de su rostro. Por lo anterior, Lévinas en su texto *Totalidad e Infinito* afirma que “la epifanía del rostro es Ética” (Lévinas, 2002, pág. 213), pues su manifestación así lo es.

Ahora bien, observando el fenómeno de la colonización americana bajo las luces de la ética levinasiana, valdría la pena preguntarse si, efectivamente, hubo una ética en la barbarie colonizadora cuando se irrumpió la pureza del rostro de los nativos, más aún, ¿eran ellos considerados Otros? Idea que se abordará en el tercer capítulo.

Lévinas, en su texto *De Otro Modo que Ser o Más Allá de la Esencia*, propone que el rostro del Otro es la especial muestra del Invisible en el hombre, dice así con respecto al otro:

Como si el invisible que está al margen de todo presente dejase una huella por el hecho mismo de estar al margen del presente. Una huella que luce como rostro del prójimo en la ambigüedad de aquel ante quien y de aquel de quien respondo;

enigma o excepción del rostro, juez y parte (Lévinas, De otro modo que ser o más allá de la esencia, 2011, pág. 227).

El Otro, como representación del Invisible en el presente, en el hoy, interpela al Yo. Vale la pena preguntarse, ¿No se dejaron interpelar por el rostro sufriente de aquel totalmente Otro diferente? ¿Los llantos y la sangre derramada por los Otros no pusieron de manifiesto el sollozo del Invisible que, ante el dolor expresado por el rostro del Otro, sufría de igual manera?

Así las cosas, pensar que la ética es digna de ser estudiada hoy en día, más que otros tópicos filosóficos, no es descabellado, ya que, toca asuntos tan propios y tan nuestros que no se pueden observar con ojos de indiferencia, sino que, al reconocer el asunto de lo que efectivamente aconteció, debe, no sólo tocar corazones por sentirse afectados, sino también formular opciones que ayuden a reconocer el pasado para no estar destinados a repetirlo.

Vale la pena aclarar que el desarrollo de la concepción de alteridad es contemporáneo. Sin embargo, tiene referentes en la antigüedad y en la visión de la hermandad del cristianismo. Se trata, entonces, de visiones actuales que pretenden asumir el proceso colonizador en términos críticos, que hacen una lectura desde filosofías posteriores de los álgidos temas de la conquista y colonización de América.

### **2.3 Compilaciones sobre el segundo capítulo**

El siglo XIX en el contexto latinoamericano estuvo teñido de sangre debido a las guerras emancipadoras, de luchas y de búsquedas profundas con respecto al deseo de la libertad. Deseo que, efectivamente, se cumpliera a inicios de dicho siglo y que, según la historia, no fuera un momento que pasó desapercibido, sino que, años después la lucha emancipadora continuó, no sólo en el ámbito político, sino, también, en los ámbitos sociales, culturales y económicos.

De igual modo, es en el siglo XIX donde a todos los pensamientos y posturas filosóficas gestadas en el continente americano se le denominó “filosofía americana” término acuñado por Juan Bautista Alberdi.

Una filosofía con tal denominación es, y debe ser, una filosofía no fundamentada en la metafísica, sino consolidada y guiada bajo el derrotero de lo social, lo ético y lo político; una filosofía que, si bien no deje su tono discursivo y argumentativo, sí tenga incidencias prácticas; filosofía que cautive a quien la estudia y lo ayude a tomar una posición frente a la realidad que, efectivamente, vive.

La filosofía americana debe llevar a que el hombre se reconozca libre y, así, vivir y luchar por esa libertad. La libertad lo hace reconocer igual de los otros que, al mismo tiempo, también son libres y, por esa libertad e igualdad, son seres que se asocian en una sociedad conformada por hombres que gozan de estos dones en común. Así libertad, igualdad y asociación fundamentan una filosofía que le ensaña al hombre no sólo que son estas tres virtudes, sino que, al mismo tiempo, les muestra cómo llegar a ellas y le da el medio para alcanzarlas. Una filosofía que comprende que, al reconocer estas tres virtudes esenciales para ella misma y para el hombre, está dando razón para reconocer que la ética ha de ser la manera procedimental en la pedagogía filosófica.

Así las cosas, la ética de la filosofía americana parte desde la colonización misma, para mirar si, realmente, se trató éticamente a quienes colonizaron. Esto último representa, así, la pretensión americanista de una filosofía propia y los apuntes críticos sobre esta colonización.

En el momento de elaborar una teoría ética se hace necesario diferenciarla de la moral, para reconocer que la ética refiere a la norma y la moral a la acción. De la misma manera, se debe advertir que, en el proceso colonizador no estuvieron presentes los dictámenes de la moral cristiana, de la cual se vivía en el tiempo de la conquista en Europa, la cual tiende a reconocer al otro como prójimo y que, posteriormente, la filosofía de Kant y la de Lévinas presentan serios errores dados en dicho proceso colonizador.

La ética, en este punto, entonces, ha de ser vista como la rama filosófica digna de ser estudiada actualmente, porque, no sólo lleva a reconocer los asuntos no éticos y no morales de la colonización, sino que, al mismo tiempo, ayuda a reconocer las acciones contemporáneas y a encaminarlas por un asunto ético-moral adecuado, justo y necesario.

El mundo entero, no sólo el latinoamericano, está cansado de actos no éticos y no morales, por eso la manera de abordar filosóficamente los asuntos contemporáneos es, y debe ser, desde la ética. Si bien no una ética tan instructiva (diciendo lo que se deba hacer y lo que no), sí una ética que lleve al sujeto a percatarse de su acción y a valorarla como ética y moral. Acción que, por obvias razones, no debe ir en contra de lo común al hombre (libertad, equidad y asociación), que se experimenta y concretiza en la facticidad de quien existe, del hombre.

## CAPÍTULO 3: DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA A UNA ÉTICA DE LA LIBERACIÓN

Dice Hegel en su libro *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* que “América cae fuera del terreno donde, hasta ahora, ha tenido lugar la historia universal. Todo cuanto viene ocurriendo en ella no es más que un eco del Viejo Mundo y la expresión de una vitalidad ajena” (Hegel, 2005, pág. 275). Este planteamiento hegeliano pone de manifiesto su postura anti-americana, pues él expresa que está fuera de la historia universal; sin embargo, este sólo enunciado puede servir para presentarle a Hegel, e incluso a toda Europa, que América cuenta con su historia, una que se realiza y que se experimenta de manera diferente a la historia de Europa, a la cual Hegel denomina historia universal.

Debido a los planteamientos de Hegel se reconoce que “esto explica que la reflexión americana sea más bien de protesta contra el discurso dominador; inserta como expresión de lo nuevo para lo cual reclama un sitio en la historia” (Marquinez Argote, González Álvarez, & Beltrán Peña, 1979, pág. 128), ante el planteamiento hegeliano de la no participación de América en la historia universal. América se rebela y reclama su sitio en la historia, se hace partícipe de la misma y se hace oír, de la misma manera en que se hace oír cualquier otro.

Por esto, la finalidad de este capítulo será presentar la necesidad de la filosofía de la liberación dentro del campo latinoamericano y, desde este punto de vista, una filosofía que tienda a la ética de la liberación, ética que surja del discurso de protesta contra la dominación posibilitadora de todo lo anti-ético y no-moral.

Para llevar a cabo la exposición presente, se tendrá en cuenta lo siguiente:

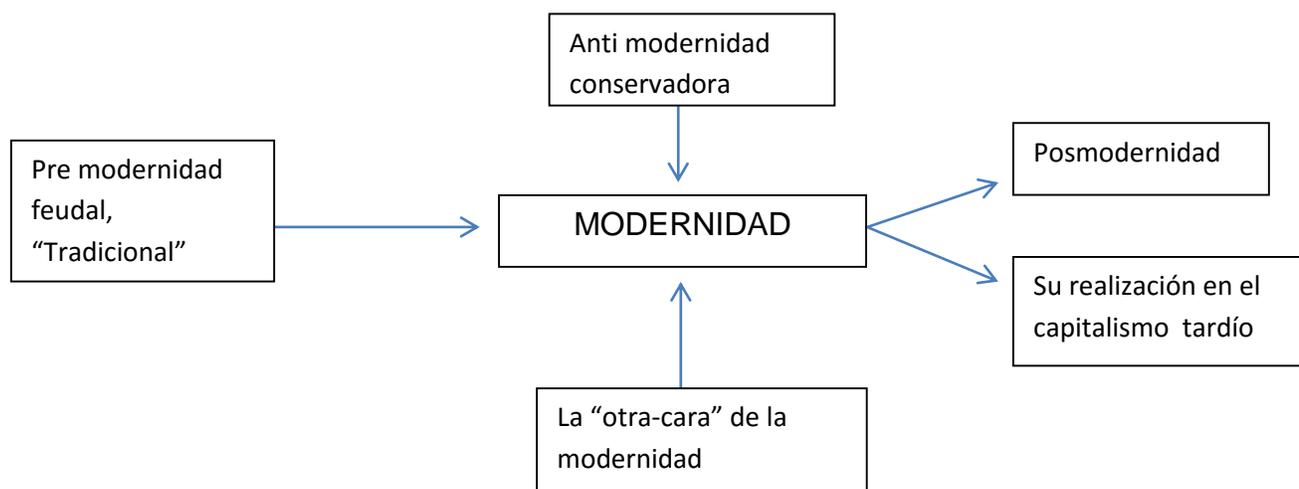
1. La filosofía de la liberación dentro de la filosofía latinoamericana.
2. La ética de la liberación dentro de la filosofía de la liberación.
3. La ética de la liberación, parte esencial de la filosofía latinoamericana.

Antes de iniciar cabe aclarar y recordar que, en los capítulos anteriores se obtuvo una reflexión sobre la filosofía latinoamericana y se apostó por su existencia; de la misma manera, se apoyó la idea que presenta la ética como filosofía primera en el discurso filosófico latinoamericano; y, en este último apartado, se buscará presentar, y de igual manera proponer la tesis que afirma que la filosofía de la liberación latinoamericana es, en gran medida, ética de la liberación; es decir, que la filosofía latinoamericana en su discurso ha sido ética de la liberación.

### 3.1 La “Filosofía de la Liberación”

El término “Filosofía de la Liberación”, al ser pronunciado por cualquier filósofo, se está pensando en su mayor exponente: Enrique Dussel. Dentro de la reflexión filosófica de la liberación en los planteamientos de Dussel, se debe indagar sobre el término “modernidad”, ya que, en gran parte, los atropellos contra los americanos se deben a su “no-modernidad” confrontada con Europa, la sociedad “civilizada-moderna”.

Se sugiere fijar la atención en el siguiente esquema:



(Dussel, Enrique, 1992, pág. 47).

El tema de la “modernidad”, como se refería anteriormente, es esencial presentarlo al realizar un ejercicio de filosofía de la liberación, porque es gracias a

este concepto que se han realizado un sin número de violaciones contra la humanidad. De hecho, muchos de los habitantes del tercer mundo se reconocen “no-modernos” y, asimismo, son vistos por los agentes externos a ellos, es decir, por los tan modernos habitantes del primer mundo.

Así las cosas, es necesario aclarar que, el esquema predecesor a esta página es realizado desde la centralidad europea frente a la periferia, en este caso, americana.

Desde la periferia, América sabe que no es pre-moderna, porque no se puede afirmar que en el continente americano haya habido feudalismo o toda aquella corriente que permeó diez siglos en Europa dentro de la llamada época medieval. Iluso sería, igualmente, afirmar que el continente americano es anti-moderno por querer restaurarse en sí y para sí la época indígena y abandonar todo lo europeo; los avances tecnológicos actuales y los desarrollos científicos serían una prueba fiel para ayudar a presentar al continente americano lejos de ser un anti-moderno. Tampoco es el continente de la posmodernidad ni del capitalismo tardío, porque sería, totalmente, imitar el contexto de la Europa donde se gestó la modernidad.

Enrique Dussel afirma que “América Latina nació al mismo tiempo que la “modernidad”, pero como su “otra-cara” necesaria, silenciada, explotada, dominada” (págs. 47-48). Es necesaria América latina porque sin el suceso acontecido en 1492 Europa no se hubiera abierto al mundo, hubiera seguido en su creencia de ser únicos, entonces, la modernidad surge cuando se reconocen modernos frente a un mundo nuevo que, según su perspectiva no lo es. La modernidad de Europa así los es gracias a descubrir ellos la existencia del continente americano.

América fue desde 1492 la parte dialéctica de Europa: si, por un lado, Europa es la personificación de la centralización, América, por su parte, es periferia; si Europa es “moderna” América no lo es. Pero no se puede olvidar que sin América no hubiese habido tal modernidad.

Así, América Latina, como la otra-cara de la modernidad, es la cara oculta, silenciada y oprimida, que, al tratar de ocultar su rostro (la otra-cara), lo masacraron hasta deformarlo a gusto europeo-centralizado. ¡Qué ilusos creer que puede haber centro sin periferia!

El trabajo difícil que debe realizar Latinoamérica y América en general es demostrarse a sí mismo, y presentarse, no como anti-moderno, ni pre-moderno, ni mucho menos imitativo de la modernidad europea, sino presentarse como la otra-cara, como digno de ser escuchado, debe luchar por alzarse de su opresión y buscar su propia liberación. “La dependencia originaria desde el comienzo de la modernidad en 1492, tenía como su contradicción a la liberación” (pág. 52).

Así las cosas, la filosofía de la liberación, que busca, como su nombre lo indica, el alejamiento de la subyugación opresiva iniciada desde 1492 posibilitada por el no-ser-modernos, “había nacido como pretensión de pensar la revelación del Otro<sup>3</sup>, como “exterioridad” de la totalidad del mundo, y, desde él, criticar al mundo como totalidad” (pág. 54).

La filosofía de la liberación es un acercamiento teórico-práctico a la manera pedagógica de la praxis liberadora. No tendría sentido realizar un camino liberador desde la filosofía, si éste no se operativiza. La filosofía de la liberación es un proyecto de la filosofía latinoamericana que busca el reconocimiento de la opresión para salir de ella.

Enrique Dussel, en su texto *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*, dice lo siguiente:

Llamamos Filosofía de la Liberación al discurso estrictamente filosófico, saber científico-dialéctico, que da prioridad temática a la praxis de la liberación del oprimido (...), y prioridad en cuando origen y fundamentalidad a la liberación de la filosofía de la ingenuidad de su autonomía absoluta como teoría. La filosofía de la

---

<sup>3</sup> Cuando se utiliza el término “Otro” con mayúscula hace referencia a aquel que es total y diferentemente otro. El Otro como mujer, como hijo, como pobre, como negro. El Otro que, esencialmente, es totalmente diferente del “mismo”; el Otro radical según los términos de Dussel.

liberación es un saber teórico articulado a la praxis de la liberación de los oprimidos, hecho que piensa en primer lugar y como condición de posibilidad de todo otro tema (Dussel, 1983, pág. 31).

De lo anterior se pueden inferir dos asuntos: en primer lugar, no existe, ni puede existir, una filosofía de la liberación sin incidencias ético-político-prácticas, pues, es la praxis de la filosofía de la liberación la que fundamenta dicha filosofía. De la misma manera, la praxis de la filosofía de la liberación va acompañada del discurso liberador que, a su vez, fundamenta teóricamente tal praxis. En segundo lugar, la figura del oprimido es fundamental en la filosofía de la liberación, ésta tiene la gran tarea de concientizar al oprimido en su opresión para presentarle el camino liberador, la pedagogía de la liberación, que lo conduzca desde su identidad subyugada hacia la liberación de todo su ser. La liberación a la cual propende la filosofía de la liberación no es sólo frente a la dominación intelectual, sino frente a la dominación que oprime y daña integralmente al ser existente del oprimido.

La filosofía de la liberación se alza frente al opresor, le muestra la opresión al oprimido y le manifiesta su liberación. Busca todos los medios para dar las pautas sobre la salida de la dialéctica de la opresión (opresor vs oprimido), comprendiéndola como la síntesis de tal dialéctica. Es por esto que, no existe una filosofía de la liberación sin consciencia de la opresión y sin búsqueda de la liberación.

Así es que, el Otro, que ha sido silenciado y excluido, el que está fuera de los límites de la comunicación, el indígena que aún hoy no es escuchado cuando defiende su territorio contra el atropello de los avances capitalistas, el homosexual que lucha por ser comprendido, la madre soltera que implora un empleo digno y que no deba esconderse de su ser madre, el niño que no es escuchado porque, políticamente hablando, no es un ciudadano, el negro o afro que lucha contra el estereotipo del racismo y contra el haber sido rotulado como el esclavo, ese Otro totalmente diferente:

“es el tema central de la filosofía de la liberación (...) lo esencial para una filosofía de la liberación no es el “yo” o el “nosotros”, o la “sociedad abierta” que de hecho puede “cerrarse” en una totalización totalitaria de la Totalidad, en su “lo público” burocratizado, sino el “tú” y el “vosotros”, el “Otro” (Dussel, Enrique, 1992, págs. 77-78).

Es decir, una filosofía donde el que no tiene voz, hable; el que no interesa se ponga frente al interés común. Una filosofía donde el “nosotros” vinculados todos por algo en común, se abra paso al “vosotros” entendidos como totalmente diferentes, como el “Otro” que, no por ser Otro debe acallarse y dominarse, sino que por ser Otro debe escucharse y dejarse interpelar por su ser diferente, por su ser no común que lo hace estar fuera del “nosotros”.

Se necesita, entonces, un cambio, y se necesita ya. Una transformación de la filosofía, que pase de las posturas egoístas del *ego suum, ego cogito, ego conquiro* a las posturas altruistas y acogedoras del “tú eres” “tú piensas” “tú actúas” y, a pesar de que existe diferencia, que no eres un “mismo” tienes espacio en el círculo social de la política, la ética, la religión y la economía. Porque es mejor apostarle a una república donde habiten negros y blancos; ricos y pobres; judíos, musulmanes y católicos y que, así, se respeten, que a una donde sólo exista un grupo de éstos y aniquilen a quienes no comulgan con su solipsismo y su aparecer en la sociedad.

Abrirle las puertas al Otro es abrirle las puertas al intercambio epistemológico entre las dos partes. Es ampliar el círculo de lealtades y confianza, es reconocer que se puede interactuar a pesar de las diferencias. Abrirle las puertas al Otro no es otra cosa que reconocerlo tal cual es y, así, de esa forma y no de otra, y mucho menos tratando de parecerlo al “mismo”, aceptarlo y vincularlo.

Reconocer al Otro implica, pues, verlo distinto y sin querer asemejarlo intercambiar comunicación, diálogo y vida con él. Al respecto Enrique Dussel afirma:

“Llegó el español a América; el español se encontró con el Otro, con el rostro del indio (...) y, desde su mundo, no respetó al Otro, sino que tomó al indio y lo introdujo en su mundo como instrumento a su disposición; era el encomendado que explotaba sus tierras, que servía para esto o aquello” (Dussel, Enrique. Introducción a la filosofía de la liberación, 1988, pág. 121).

Así pues, el proceso colonizador presenta la negación del Otro y la vinculación de éste en su mundo desconocido para el colonizado. Ahora bien, el papel fundamental que juega la ética en este momento es que “la ética puede mostrar que romper esa dependencia no solamente no es un acto malo, sino que es el acto bueno por excelencia que se puede cumplir” (Dussel, Enrique. 1988, págs. 123-124).

No es, pues, una posibilidad la liberación para América, sino que, por el contrario, es una necesidad ética que exige esta independencia, una independencia reconocida como el acto bueno por excelencia; acto bueno que “no es el retorno a la unidad o la afirmación de la totalidad, sino justo al contrario: el bien es el sí-al-Otro... es el no me creo el Absoluto o totalidad porque reconozco al Otro” (Dussel, Enrique. 1988, pág. 124) en tanto Otro, en tanto diferente, en tanto que es.

Como esta pretensión se reconoce como un asunto ético, se propone el siguiente apartado *Hacia una Ética de la Liberación*, para manifestar que esta ética es necesaria en el ejercicio de la filosofía de la liberación y para apoyar la intuición general de este escrito que ya ha sido explicitada anteriormente.

### **3.2 Hacia una “Ética de la Liberación”**

Se trata, en este momento, de presentar “una ética construida desde el punto de vista de las víctimas, desde los perdedores de la historia y de todos los oprimidos y excluidos” (Beorlegui, 2004, pág. 751), bajo el parámetro del filósofo Enrique Dussel, con un método propio y una sistematización original, que corresponda a la necesidad irrevocable de la praxis liberadora.

Para desarrollar la ética de la liberación en los pueblos latinoamericanos, el punto de partida es el mismo que el de la filosofía de la liberación (no se puede olvidar que la filosofía de la liberación es un uso de la filosofía latinoamericana), el de reconocer la opresión que recae sobre quien es oprimido y, desde este reconocimiento, buscar la manera de liberarse de allí. Se debe recordar, igualmente, que el paso inicial para desarrollar el camino de liberación, tanto el filosófico como el ético, “es el encuentro cara-a-cara con el Otro (pág. 750), un Otro con el que se encuentra el hombre en sus diferentes facetas: “hombre-mujer (erótica), maestro-discípulo (pedagógica), hermano-hermana (política), Dios-hombre (teológica) etc.” (pág. 750).

Así pues, la ética de la liberación parte de la conciencia de su propia situación de opresión en la que se encuentra y, de la misma manera, en su encuentro cara-a-cara con el Otro totalmente diferente, con el radicalmente Otro, reconoce que el bien moral consiste en la práctica de la justicia por ser el bien supremo al cual tiende el hombre, idea que ya está presente en Platón cuando, en uno de sus diálogos, presenta a Sócrates diciéndole a Polemarco que “la excelencia del hombre es la justicia” (Platón, 1986, pág. 332 d) entendiendo ésta, en el contexto latinoamericano, como el reconocimiento al otro que es oprimido, reconocimiento que es el derecho propio de aquel que es silenciado por el opresor. La justicia es el “sí-al-Otro”, sí que busca la excelencia y el reconocimiento de este Otro (Dussel, Para una ética de la liberación latinoamericana Tomo II, 2014, pág. 35).

Vale la pena, en este momento, tematizar el concepto de bien ético como sí-al-Otro, expresado por Enrique Dussel, para encontrar las invariencias de este término en algunos tópicos claros. Parece ser que este término está muy relacionado con lo que se expresa en la teología de la liberación, otro asunto bastante amplio y digno de ser estudiado.

Así las cosas, si la justicia es el bien ético, que no es otra cosa distinta que el sí-al-Otro, cumplir y vivir la justicia es respetar al Otro en tanto diferente, es, simplemente, dejarlo ser, desde su condición de Otro radicalmente distinto. En la teología de la liberación, ciertos asuntos con relación a lo anteriormente

explicitado, está presente esta búsqueda de reconocimiento y de respeto al diferente.

La tradición cristiana, de la cual bebe la teología de la liberación, presenta un Dios encarnado en la persona de Jesús, un Dios que trasciende y sale de sí para encontrarse con el Otro (acá Otro es con mayúscula, porque se encuentra con el hombre que es radicalmente distinto a Dios), y, en su cercanía con el hombre desde su propia condición le acompaña e instruye.

De esta manera, todas las enseñanzas de Jesús, el Dios que se encuentra con el Otro, son de esperanza, de cercanía y de liberación. Incita al pobre para que se alegre en su pobreza y al rico para que, abandonando su riqueza, comparta sus bienes reconociendo que esto es lo justo, pues, la distribución equilibrada propende el bien común. De la misma manera, libera a los enfermos de sus males y da la potestad a sus seguidores de hacer lo mismo, dando a entender que la compañía que está formando tiene sentido en que está con los necesitados y lucha por la liberación de éstos.

Numerosos relatos acompañan esta postura, basta recordar aquel pasaje del buen samaritano que, a pesar de su distancia con los judíos, brinda su ayuda a quien, en ese momento lo necesitaba. Un hombre medio muerto y tirado en la calle clama silenciosamente por una ayuda necesaria, hombre de procedencia judía; pasan dos hombres de su misma nacionalidad y con la mirada indiferente ante el dolor del otro (otro con minúscula, porque, si bien es “otro” para ellos, no es radicalmente Otro, porque comparten su nacionalidad, en este caso), quizá como la de muchos que pasan de largo viendo la injusticia y desigualdad, los llantos de los niños que no tienen lugar en una violencia de décadas, pero que su condición de oprimidos los hace partícipes de una opresión interminable; quizá como la de aquellos hombres que no fijan su atención en el rostro de una mujer, sino que la toman como un objeto sexual y los llantos de ésta no remueven el corazón de quien la asume como posesión; siguen de largo, y lo hacen porque el Otro, el radicalmente distinto de sí, no les importa, no les interpela.

Pero, un hombre samaritano observa al judío tirado en el suelo y luchando por su vida, lo reconoce, lo percibe y lo rescata. Este hombre samaritano observa al judío y, aunque es radicalmente distinto a él por ideologías y luchas gestadas en décadas anteriores, lo reconoce como prójimo, como digno de ser tomado en cuenta, como Otro, como alguien necesitado del Dios que se encarna en la historia. Este es el caso de quienes reconocen que la presencia del Otro, del enfermo, del pobre no se libera con actividades discursivas, ni con elucubraciones liberadoras, sino con la praxis que debe acompañar, y que busca, la filosofía y la teología de la liberación.

¿Acaso el reconocimiento del Otro y la búsqueda de su bienestar no es una postura ética clara y propia del oprimido? ¿Acaso cuando se es reconocido como ser diferente, como Otro, y cuando se lucha por él no se está rescatando la persona que había sido desfigurada por la opresión?

La ética de la liberación, que está presente en la filosofía de la liberación y que, sin duda alguna, también lo está en la teología de la liberación, es un rescatar al Otro partiendo de su reconocimiento, de su sí-al-Otro. La ética de la liberación es una postura ética, como su nombre lo indica, que parte del oprimido y busca su liberación.

Otro ejemplo que se puede presentar es el caso de Caín y Abel, mostrando una posible analogía con Europa y América. Según la tradición judeo-cristiana Caín y Abel son los primeros hijos de Adán y Eva, los cuales, debido a la fijación de Dios a la ofrenda de Abel más que a la de Caín, este último mató a su hermano por celos.

Así las cosas, Caín mata a su hermano Abel porque siente que Dios, y por ello sus padres, estarán con la atención más puesta en Abel; además, no se puede olvidar que Abel es menor que Caín, quizá por eso creía Caín tener potestad sobre él. Sin embargo, al Dios preguntar por Abel lo reconoce y, por el simple hecho de preguntar por él, reclama por su vida, sobre todo cuando afirma que la sangre de Abel reclama justicia desde el suelo.

Ahora, Europa puede ser la representación de Caín y América la de Abel. No es descabellado reconocer que Caín, así como mata a Abel, Europa somete y oprime a América, por razones parecidas: Europa, como Caín, son reconocidos mayores, Europa misma se autodenomina el Viejo Mundo, el antiguo y a América se le reconoce como el Nuevo Mundo. No en vano todas las violaciones contra los americanos fueron causadas bajo el criterio del adoctrinamiento a las posturas europeas.

Ahora que la mirada se posa sobre América se puede percibir cómo la sangre de los indígenas, de los niños, de las viudas, de los no reconocidos, clama desde el suelo. Y, no es un secreto para todos, la reflexión filosófica latinoamericana busca, y debe tender a hacerlo, escuchar la voz de los acallados, reconocerlos y aceptar que, aunque ha habido muchos intentos de acallar, América, y Latinoamérica, continúa de pie, continúa alzando su voz para ser escuchada, y que, ahora que lo es, busca el reconocimiento de todos aquellos que son acallados.

Si bien aparece, en este momento de la argumentación, algunas referencias a la teología de la liberación, se hace porque, primero, la teología de la liberación, al igual que la filosofía de la liberación, es un proyecto de Latinoamérica; y, segundo, la ética de la liberación permea tanto a la teología como a la filosofía. Sin embargo, las alusiones a la teología de la liberación fueron hechas para presentar una solidez en la teoría de la filosofía de la liberación y la necesaria ética de la liberación dentro de la filosofía Latinoamericana. De la misma manera, Enrique Dussel realiza ciertas aproximaciones y relaciones entre la filosofía y la teología de la liberación.

La ética de la liberación escucha la sangre de las víctimas de la opresión que clama desde el suelo como la de Abel, y no sólo las escucha, las reconoce y las valora como dignas de ser tomadas en cuenta, como ejemplos de firmeza y perseverancia. La ética de la liberación de Latinoamérica pide que se reconozcan las víctimas, no para ser restituidas como algo caritativo por parte de otros, sino que sepan esos otros que lo mínimo que pueden hacer, frente al error cometido, es reparar, y esta reparación se lleva a cabo mediante el reconocimiento.

Ahora bien, después de presentar estos ejemplos se puede decir que si la filosofía latinoamericana ha buscado el escuchar las voces acalladas y, de la misma manera, generar una filosofía para América y para todos sus integrantes, y que si, de una u otra manera, la ética de la liberación ha buscado eso, entonces, la filosofía latinoamericana ha sido una apuesta, desde sus orígenes, por la ética de la liberación. Los exponentes y representantes de la filosofía latinoamericana, como ya se veía en los capítulos anteriores, han presentado que tal filosofía debe surgir de las problemáticas concretas y que debe tener una incidencia práctica real, lo mismo que hace la ética, a nivel general, y en el contexto concreto latinoamericano, también, lo hace la ética de la liberación.

Es por esto que, la ética de la liberación, fundamento esencial de la filosofía latinoamericana, presenta y fomenta la conciencia de la situación de la opresión que, por oprimir, atenta contra la dignidad de la persona humana, esto porque toda opresión busca ello, no existe opresión que rescate la dignidad humana, porque dignidad y libertad van unidas. Ahora bien, para fomentar dicha conciencia y evitar problemas éticos como los ya vividos, para asegurar que en la historia no se verán ni sucederán hechos que opriman como ya se ha hecho, se necesitan las nociones de intersubjetividad y alteridad.

Con respecto al término “alteridad” ya se han realizado ciertas alusiones y aclaraciones. Sin embargo, se puede recordar, bajo la luz del párrafo anterior, que la necesidad del reconocimiento del otro y del Otro fomenta el respeto por su presencia y llevaría a reconocer que, aunque diferente, es persona y así, como persona, se debe luchar por su libertad y dignidad. No hay ética sin otro, así como no hay liberación sin conciencia de opresión y praxis por salir de ella. La importancia de la praxis radica en que ésta “es trascendencia. Su origen es el hombre mismo (...) por ello no es un modo de ser en el mundo, sino el modo conjugado de todo el hombre” (Dussel, Enrique. Para una ética de la liberación latinoamericana Tomo I, 1973, pág. 91).

Ahora bien, el término intersubjetividad hace alusión directa al cara-a-cara del cual ya se había explicitado. Con respecto a esto dice Enrique Dussel:

“«cara-a-cara» (en hebreo pním el-pním, Éxodo, 33, II), «persona-a persona» (en griego prósopon pròs prósopon, I Cor 13,12) es una reduplicación usual en el hebreo que indica lo máximo en la comparación, lo supremo, en este caso: la proximidad, la inmediatez de dos misterios enfrentados como exterioridad.

Es un hecho primero, veritas prima: el enfrentarse al rostro de Alguien como alguien, del Otro como otro, del misterio que se abre como un ámbito incomprendible y sagrado más allá de los ojos que veo y que me; ven en la cercanía”. (Dussel, Enrique. Historia de la Iglesia en América Latina. 1992, pág. 27).

Bajo el parámetro de lo anterior, la intersubjetividad por su cara-a-cara implica la proximidad frente al otro; como lo dice Dussel, la inmediatez de dos misterios que se encuentran, que se hacen presentes frente al aparecer del otro por medio de su rostro, que por su cercanía y presencia se encuentran, en la exterioridad, la intimidad de cada hombre.

La intersubjetividad que propone Dussel es aquella que busca reconocer al Otro como otro y que, aun con sus radical diferencia, trascender e ir más allá de los ojos que ven y que son vistos, de la persona que se presenta y que percibe lo representado, para reconocer la cercanía del yo total y totalizante, presente y cercano frente a quien se encuentra con el Otro.

La intersubjetividad es, quizá, el aspecto menos tenido en cuenta en el momento de la opresión, pues, como afirma Dussel:

“«Cara-a-cara» estuvo un día el conquistador ante el indio, ante el africano y el asiático; el patrón ante el desocupado que le pedía trabajo: el varón ante la mujer desamparada que le imploraba; el padre ante el hijo recién nacido: «cara-a-cara como el hombre que habla con un íntimo»” (Dussel, Enrique. 1992, pág. 27).

Aunque se tuvo la oportunidad de estar cara-a-cara, rostro-a-rostro, persona-a-persona, con los indígenas de estas tierras latinoamericanas, el rostro de la persona, su cara, la exterioridad de su mismidad fue opacada y acallada por el terrible mal de la diferencia - nótese el tono irónico – por el pecado innato de ser

distintos a una cosmovisión y perspectiva donde la diferencia se opacaba, ello por ser puesta en duda su humanidad, como lo expresa Leopoldo Zea y se explicitó en el primer capítulo.

Así las cosas, una vez retomados los términos “alteridad” y “subjetividad” se puede afirmar que, si bien son conceptos usados en los tratados éticos ya establecidos, adquieren una cierta re-significación en el momento de ser abordados bajo el parámetro latinoamericano. Alteridad y subjetividad son dos términos que, desde la perspectiva de Enrique Dussel, específicamente en su teoría de la ética de la liberación, son conceptos bastante dicentes y que, con una comprensión adecuada de ellos, la filosofía latinoamericana tendría mucho que aportar en el quehacer filosófico.

La filosofía latinoamericana, desde la perspectiva de la filosofía y ética de la liberación tiene mucho que aportar, porque presenta la manera clara y concreta de manifestarse dentro de la filosofía misma. Se trata, entonces, de presentar una filosofía que, si bien es del contexto latinoamericano, por ser ética tiende a todos los hombres del mundo que estén en condiciones de opresión.

Esta ética de la liberación latinoamericana favorece al negro africano, que acepta su explotación cuando vienen de afuera personas a impresionarlos con ganancias ínfimas, engañándolos y esclavizándolos a trabajar para ellos quienes, alardeándose de capitalistas y desarrollistas, se quedan con las mayores riquezas.

De la misma manera, escucha atentamente a las mujeres, de cualquier parte del mundo, maltratadas física, psicológica y sexualmente por agentes externos a ellas que, por sentirse superiores, sea o por su género o por su *status* dentro de la sociedad, pisotean sus dignidades y pasan por encima de ellas para satisfacer sus peores fetiches y sus deseos banales de grandeza.

Igualmente, nunca olvida a los mineros desprotegidos dentro de una mina ilegal, donde, sin protección alguna, trabajan para unos pocos ricos que piensan que,

ante una situación de pobreza, cualquier miseria es caridad y cualquier trabajo es dignificante.

Obviamente, tiene presente la voz y el llanto de tantos niños en todo el mundo, que lloran por tener que realizar trabajos en las calles, en fábricas y en lugares que no son apropiados para un niño, negándoles el derecho global de la educación y el sano desarrollo de su vida. También, la ética de la liberación no se silencia frente a los sueños de estos niños, sino que, teniendo en cuenta que son radicalmente Otros, que no por ser distintos deben someterse a la perversa intención de algunos.

La ética de la liberación escucha las voces de los crucificados actuales, que derraman su sangre inocente y que parecen estar destinados a no ser reconocidos como personas; escucha atentamente a todos los que sufren y, como una vez lo dijo Jesús, los reconocen como dichosos, pero no dichosos por lo que vendrá en un tan lejano reino eterno, sino dichosos porque existe en ellos la posibilidad de la liberación, que empieza estando de pie, con la frente en alto, manifestando y haciendo reconocer su dignidad de personas; enseñando que, aun con lágrimas en los ojos y con callos en las manos, el ser personas los hace dignos de ser escuchados y de ser reconocidos.

La ética de la liberación tiene mucho que decir ante una realidad oprimida, pues, no sólo escucha, sino que brinda los materiales, desde la “alteridad” y la “intersubjetividad” para una resignificación, para una liberación, para una desubjugación de la opresión que ha caído en los hombros de tantos y tantas y que, con dolores dejados desde la temporalidad y con la monotonía que apaga toda esperanza, les proporciona la luz en el horizonte, el reconocimiento de su ser, les da la liberación que tanto han necesitado.

Estos ejemplos ilustran la incidencia de la ética de la liberación en la filosofía latinoamericana; como se refería anteriormente, algunas explicitaciones sobre temas de la teología de la liberación sirven para ejemplificar algunas situaciones

concretas que puedan ser leídas desde la filosofía latinoamericana y su necesaria ética de la liberación.

### 3.3 Compilaciones sobre el tercer capítulo

La filosofía de la liberación es uno de los proyectos latinoamericanos más reconocidos dentro de esta denominación filosófica. De la misma manera, es propuesta, y además es su mayor exponente, por el profesor Enrique Dussel, filósofo argentino, que, por su gran recorrido filosófico estudió en Europa y desarrolló todo este proyecto filosófico de la liberación.

Por su cercanía con las posturas heideggerianas y levinasianas propone ciertos términos muy propios de estos filósofos, los tematiza y los resignifica dentro de su proyecto filosófico latinoamericano. De la misma manera, dentro de la filosofía de la liberación, Enrique Dussel propone un método total y originalmente nuevo: la analéctica. Este método supera a la dialéctica de Hegel, pues, en la analéctica el punto de partida es el Otro en tanto otro, dice Dussel que:

“El método ana-léctico surge desde el Otro y avanza dialécticamente; hay una discontinuidad que surge de la libertad del Otro. Este método, tiene en cuenta la palabra del Otro como otro, implementa dialécticamente todas las mediaciones necesarias para responder a esa palabra, se compromete por la fe en la palabra histórica y da todos esos pasos esperando el día lejano en que pueda vivir con el Otro y pensar su palabra, es el método ana-léctico. Método de liberación, pedagógica analéctica de liberación” (Dussel, Introducción a la filosofía de la liberación, 1995, pág. 235).

Así las cosas, por el mismo método analéctico, la filosofía de la liberación es una total apertura al reconocimiento y libertad del Otro. La analéctica, entonces, busca ir más allá de esa totalidad que proponía Hegel, para encontrarse con el Otro, con aquel que es totalmente distinto, con él como individuo; es decir, salir de sí e irrumpir en la trascendencia del otro reconociéndolo como Otro.

En la filosofía de la liberación, con la analéctica como método, la concepción de “modernidad” es esencial, pues, hace que se reconozca a América no como anti-moderna, ni pre-moderna, sino como la “otra-cara” de la modernidad. Así pues, la liberación parte de reconocer a América moderna desde su particularidad, no siendo imitativa de Europa, es más, parte del reconocimiento que sin el develamiento de América no hubiese existido la modernidad Europea.

Del mismo modo, carece de sentido realizar un discurso de filosofía de la liberación sin el acompañamiento de una necesaria praxis liberadora, que se fundamente en el reconocimiento del Otro (entendido éste como el radicalmente distinto), y concientizando en la esencialidad de salir de la subyugación de la opresión. La praxis liberadora de la filosofía de la liberación parte de reconocer la dialéctica de la opresión en la cual está sumergido quien está subyugado: el opresor y el oprimido.

Ahora bien, frente a esta praxis liberadora surge, de la filosofía de la liberación, la ética de la liberación, un proyecto bastante consolidado que toma dos conceptos sumamente esenciales: alteridad e intersubjetividad.

La ética de la liberación parte de la conciencia de estar oprimido y de la imposibilidad de la existencia de dignidad humana en la opresión. La libertad es esencial para el ser humano y tal libertad se alcanza por medio de la justicia.

En este caso, la justicia será el valor ético que corresponda a la igualdad, donde la excelencia del hombre sea el fin último. Por obvias razones, no es justa la opresión, porque la excelencia de vida del oprimido se ve limitada, pues, la opresión desdice del ser humano, del ser persona.

Toda esta teoría de la ética de la liberación ha de tender, y lo puede ser, a una ética global; pues, en todas partes del mundo, desde cualquier etnia o raza, se puede percibir la opresión en personas y pueblos, basta mirar los secuestrados políticos y religiosos para saber que existen opresores y oprimidos. Es por esto

que, la ética de la liberación no es sólo un proyecto circunscrito a la filosofía latinoamericana, sino que podría presentarse como un proyecto macro.

Ahora bien, la ética de la liberación hace parte esencial de la filosofía latinoamericana, pues, esta filosofía ha buscado la manera de analizar lo acontecido en América no sólo desde 1492, sino desde antes, y proponer asuntos de reconocimiento y de valoración a los aborígenes y a los hombres que actualmente habitan este continente. Así pues, si la filosofía latinoamericana busca dar luces a una realidad que, de una u otra manera, se experimenta y se comprende desde la ética, la ética de la liberación es parte esencial de la filosofía latinoamericana y ya desde siglos anteriores se ha buscado una teoría ética de tal magnitud y de tal consistencia.

## CONSIDERACIONES CONCLUSIVAS

La filosofía ha sido, como su nombre lo indica, el amor a la sabiduría que han expresado los hombres a lo largo de la historia. Así las cosas, ha sido algo propio del hombre el reflexionar y plantear cuestiones que lo involucren dentro del ámbito de la indagación, de la investigación y del pensamiento como tal.

La filosofía se desarrolló en Europa y, por mucho tiempo, no se tuvieron en cuenta los planteamientos filosóficos de otros lugares del mundo, por ejemplo, ni en oriente ni en África y, mucho menos, en el pensamiento filosófico latinoamericano. Es por esto que, a partir del siglo XIX, el ejercicio filosófico latinoamericano ha sido un tema de interés común dentro de la filosofía en general, sea o para afirmar y constatar su pertinencia o, por el contrario, para presentar una imposibilidad de tal filosofía.

Dentro de esta controversia sobre la pertinencia de la filosofía latinoamericana están presentes Salazar Bondy, desde una concepción negativa, y Leopoldo Zea con una visión positiva de tal filosofía. Sintetizando el debate, según la intención de este escrito, se puede afirmar que tanto en Salazar Bondy, desde su negativismo, como Leopoldo Zea, existe una idea ética dentro de la filosofía latinoamericana.

Para Salazar Bondy no existe una filosofía latinoamericana, pero puede existir en el momento en que se supere la dominación que hace a Latinoamérica tener la conciencia de ser subdesarrollada. Leopoldo Zea afirma la existencia de la filosofía latinoamericana, y no sólo lo afirma, sino que la señala como necesaria para no caer en la mentalidad del dominador que oprime a quien coloniza negándole su propia humanidad.

Así pues, en este debate tradicional en la filosofía latinoamericana está presente la ética como eje transversal de la filosofía latinoamericana, una ética que sea liberadora, que parta del oprimido y que le manifieste su humanidad a quien

oprime, a quien ha tratado negar su humanidad, negando su propio pensar, su manera de filosofar.

Todas estas reflexiones sobre la filosofía latinoamericana se gestaron desde el siglo XIX, incluso desde antes; pero es en este siglo donde Juan Bautista Alberdi, con sus posturas filosóficas que presentan una filosofía que atiende a cada realidad, por ser ésta diferente en cada contexto, presenta por primera vez el título de filosofía americana al pensamiento filosófico desarrollado en el continente.

Así las cosas, todo lo gestado en este siglo, particularmente, lleva a presentarse cuestiones éticas de fondo, pues, al fin y al cabo, se tiene en la filosofía la voz de, de los silenciados, y, de la misma manera, el compromiso – por ser filosofía comprometida – con ellos, para alzar sus voces y hacer que sean escuchados en su propia realidad. Así pues, la postura ética, podría decirse, permeó el pensamiento filosófico latinoamericano en el siglo XIX y, por qué no decirlo, aún hoy.

Es por esto que, los planteamientos éticos de la filosofía latinoamericana devinieron en la tarea esencial de rescatar a los oprimidos de tal dialéctica de la opresión, en la cual se habían visto sometidos y de la cual no habían podido salir. Una postura que, necesariamente, debía partir de la aceptación, primero por parte de ellos mismos, de su condición y dignidad como personas, para, posteriormente, presentar la mirada de aquellos a quienes les habían extinguido la luz de sus ojos, luz que, por lo general, denota esperanza y confianza, en ellos mismos, en los suyos y en su mundo.

Debido a lo anterior, surge la idea de la filosofía de la liberación, entendida ésta como el camino liberador que propone la filosofía, para que el hombre latinoamericano se dignifique y salga de la invisibilización que había minado sus esperanzas, sus expectativas, sus creencias, su familia, su vida.

La filosofía de la liberación inicia con un discurso desde la cotidianidad, que reivindica el contexto para el momento clave de filosofar; una filosofía de lo propio,

que parte del ser cotidiano y que busque una calidad de vida diferente en el contexto vital.

Para desarrollar este punto, Enrique Dussel, principal exponente de la filosofía de la liberación, propone la importancia de reconocer los procesos ocurridos en América como la otra-cara de la modernidad. Así, desde esta perspectiva, cualquier tipo de esclavitud y opresión se iría al suelo, pues esta subyugación parte de oprimir a quienes son menos y los americanos no son pre-modernos, ni tampoco son objetos, son personas que sienten, experimentan dolor, que sangran y que, si no fuera por el tan mal acuñado concepto de “raza”, tampoco son diferentes.

Ahora bien, la filosofía de la liberación, la presentada por Dussel, retoma los conceptos presentados por Lévinas: Alteridad, Rostro y Reconocimiento, para generar una ética diferente, que salga de la Totalidad para entrar al terreno sagrado del Otro. Una ética que se fundamente en la relación con el Otro, pues éste nos da un mundo nuevo, entendiendo por mundo como el modo de ser del ser humano que lo posibilita a las relaciones; como el conjunto de relaciones de significado donde me comprendo y comprendo lo que es.

De la misma manera, la filosofía de la liberación carecería de sentido sin la denominada “praxis liberadora”, que reconoce que el pueblo latinoamericano tiene los recursos en su historia para avanzar. Asimismo, la praxis liberadora fundamenta, según el recorrido argumentativo del texto presente, la denominada ética de la liberación, término igualmente acuñado por Dussel.

Así las cosas, esta ética diferente de las otras, que retoma términos de Lévinas, que es pensada para América Latina (aunque se puede ejercitar en cualquier otra parte del mundo donde se encuentre la opresión) y que, al mismo tiempo, parece ser, al mismo modo, praxis liberadora, es la ética de la liberación.

La ética de la liberación, entonces, al retomar los conceptos de Alteridad, Rostro y Reconocimiento fundamenta un camino que parta desde el Otro, entendiendo este

Otro como totalmente distinto de lo mismo, surgiendo, para la filosofía de la liberación y para su ética, el método analéctico como propio de esta filosofía-ética.

La importancia del rostro para la ética de la liberación radica en su estar cara-a-cara, en su mirada fija ante el develamiento del misterio del Otro, que aparece para mí mediado por su rostro. El Otro que aparece en el mundo se convierte en aquel prójimo con quien se da la relación más cercana.

Esta ética al tener cara-a-cara al misterio del Otro busca llegar al reconocimiento del Otro en tanto Otro y, desde este reconocimiento, a generar la relación que es condición de posibilidad del estar en el mundo. La relación del ser-ahí con su prójimo, con su otro, se da sólo en el momento del reconocimiento del Otro - si bien como distinto – como un ser-ahí junto con él.

Una de las perspectivas que se podría plantear como producto de esta reflexión es, justamente, la idea de una educación que le dé a las personas elementos de reflexión, sobre las formas de dominación que la aquejan porque esto es, a su manera, una materialización de la ética de la liberación. En la perspectiva de proponer una vía de reflexión que forme a las comunidades en un contexto en el cual, se supone, ya no hay opciones y perspectivas liberadoras contrario a lo que pasaba con las propuestas anteriores basadas en una pedagogía de la liberación.

La filosofía latinoamericana, por lo tanto, ha buscado a lo largo de su historia unas respuestas éticas como las propuestas por la ética de la liberación. Por ello, y en modo de conclusión, se podría afirmar que la filosofía primera para la filosofía latinoamericana es la ética y, específicamente, aquella ética que ha sido denominada: ética de la liberación.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alberdi, J. B. (1993). Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea. En G. Marquinez Argote, *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* (págs. 17-28). Bogotá: Búho.
- Beorlegui, C. (2004). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao, España.: Universidad de Deusto.
- Bondy, A. S. (2006). *¿existe una filosofía de nuestra América?* México: siglo veintiuno editores.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana Tomo I*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1983). *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1988). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1992). *Historia de la Iglesia en América Latina. Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)*. Madrid: Mundo negro-Esquila Misional.
- Dussel, E. (1992). *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México: Siglo XXI.
- Dussel, E. (1995). *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá, Colombia: Nueva América.
- Dussel, E. (2014). *Para una ética de la liberación latinoamericana Tomo II*. México: Siglo XXI.
- Hall, S. (2010). La cuestión de la identidad cultural. En S. Hall, *Sin Garantías* (págs. 363-404). Bogotá: Envión.
- Hegel, G. W. (2005). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. (J. Gaos, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (1921). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. (M. G. Morente, Trad.) San Juan, Puerto Rico: Pedro M. Rosario Barbosa.

Lévinas, E. (2002). *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme.

Lévinas, E. (2011). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme.

Marquinez Argote, G., González Álvarez, L. J., & Beltrán Peña, F. (1979). *Latinoamérica se Rebeló. Contestación al discurso de Hegel contra América*. Bogotá: Nueva América.

Platón. (1986). *Diálogos: La República*. Madrid, España: Gredos.

Talavera, B. A. (2011). Aproximación al Concepto de "Alteridad" en Levinás. Propedéutica de una Nueva Ética como Filosofía Primera. *Investigaciones fenomenológicas, vol. 3: Fenomenología y POLÍTICA*, 393-405.

Vásquez, A. S. (1979). *Ética*. Ciudad de México: Grijalbo.

Zea, L. (2005). *La filosofía Americana como filosofía sin más*. Mexico: siglo XXI.