

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN: LEOPOLDO ZEA Y ENRIQUE DUSSEL EN LA UNIVERSALIZACIÓN DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Libro de Investigación

Ibis Lizeth López Novoa
Pablo Wenceslao Velásquez Guardia
Jorge Wilfredo Carrillo Flores
Manuel Padilla Guzmán
Víctor Sánchez Cáceres
Josefrank Pernalete Lugo

Depósito Legal N°: 202305197

ISBN: 978-612-49296-4-9



Filosofía de la liberación: Leopoldo Zea y Enrique Dussel en la universalización del pensamiento latinoamericano

Ibis Lizeth López Novoa, Pablo Wenceslao Velásquez Guardia, Jorge Wilfredo Carrillo Flores, Manuel Padilla Guzmán, Víctor Sánchez Cáceres, Josefrank Pernaleté Lugo

Adaptado por: Ysaelen Odor

Compilador: Yelitza Sánchez

© Ibis Lizeth López Novoa, Pablo Wenceslao Velásquez Guardia, Jorge Wilfredo Carrillo Flores, Manuel Padilla Guzmán, Víctor Sánchez Cáceres, Josefrank Pernaleté Lugo, 2023

Jefe de arte: Yelitza Sánchez

Diseño de cubierta: Josefrank Pernaleté Lugo

Ilustraciones: Josefrank Pernaleté Lugo

Editado por: Editorial Mar Caribe de Josefrank Pernaleté Lugo

Jr. Leoncio Prado, 1355 - Magdalena del Mar, Lima-Perú. RUC: 15605646601

Libro electrónico disponible en http://editorialmarcaribe.es/?page_id=1560

Primera edición – julio 2023

Formato: electrónico

ISBN: 978-612-49296-4-9

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N°: 202305197

Filosofía de la liberación: Leopoldo Zea y Enrique Dussel en la universalización del pensamiento latinoamericano

Ibis Lizeth López Novoa

Pablo Wenceslao Velásquez Guardia

Jorge Wilfredo Carrillo Flores

Manuel Padilla Guzmán

Víctor Sánchez Cáceres

Josefrank Pernalete Lugo

LIMA - PERÚ

Índice

Introducción	6
Capítulo 1: Latinoamérica filosófica	9
Canon filosófico: Latinoamérica	9
Principales razones de exclusión.....	12
Los cánones y tradiciones filosóficos	15
El canon filosófico estadounidense.....	16
Filosofía latinoamericana: tradición filosófica occidental	17
América Latina y su construcción.....	19
El tiempo de América Latina.....	21
La filosofía auroral.....	22
Leopoldo Zea: Latinoamericanista	24
La expectativa	27
La búsqueda	29
La heredad: Hispanoamérica.....	30
Pensamiento latinoamericano: esencia	30
Filosofía.....	30
Temática del pensamiento en Latinoamérica	32
La universalización del pensamiento	33
La conciencia histórica de Hispanoamérica.....	35
La dependencia.....	35
Capítulo 2: La identidad de Latinoamérica	38
La realidad.....	38
La pregunta de Zea.....	39
¿Es posible una cultura latinoamericana?	39
El testimonio de una cultura.....	42
La solución.....	45
La conciencia de una realidad	48
El caribe	52
El hombre latinoamericano	53
El latinoamericano universal.....	56
Capítulo 3: La dependencia y la liberación de Dussel	60
El silencio.....	60
Pasado y futuro del latinoamericano	61
La historia de Iberoamérica.....	64
Dussel y la antropología filosófica	68
El sujeto de liberación de Dussel	71
La opresión de la mujer.....	72
Filosofía Latinoamericana: Método analéctico.....	77
La conciencia de Latinoamérica	82
La evolución de la conciencia latinoamericana	82
La cosmovisión en el cristianismo	84
La concienciación.....	85
Capítulo 4: La pobreza en la civilización.....	86

La democracia y el socialismo.....	87
El cristianismos y los hechos contemporáneos	89
La crisis	93
Los cambios sociales: Latinoamerica	96
La libertad de crear	105
Reflexiones finales.....	107
Bibliografía	109

Introducción

El colonialismo económico, social, político y cultural experimentado por los pueblos de las Américas desde el siglo XVI ha tomado muchas formas que pueden ser identificadas de acuerdo con los intereses demostrados por los estudiosos latinoamericanos; una de las formas más patentes ha sido la negación de la creatividad intelectual de los pensadores latinoamericanos, por parte de escritores extranjeros. Las descalificaciones de los aportes de los americanos a la cultura han sido realizadas por representantes de distinta calidad intelectual a lo largo de los últimos cinco siglos.

La visión del hispanista estadounidense Irving A. Leonard, sobre la falta de asociación entre la ciencia y América Latina (Saladino García, 2010), es una apreciación que refleja una visión eurocéntrica y limitada de la historia y el desarrollo científico. Es cierto que, durante el siglo XIX, América Latina se encontraba en un proceso de construcción de su identidad y de consolidación de sus Estados nacionales, lo que implicaba un retraso en el desarrollo científico y tecnológico en comparación con Europa y Estados Unidos. Sin embargo, esto no significa que no hubiera científicos y pensadores latinoamericanos que hicieran importantes contribuciones en diferentes campos del conocimiento.

En el siglo XX, América Latina experimentó un importante avance en la ciencia y la tecnología, con la creación de instituciones de investigación y la formación de científicos y tecnólogos altamente capacitados. En la actualidad, América Latina cuenta con importantes centros de investigación y universidades que realizan investigaciones de alto nivel en diferentes áreas del conocimiento. Es importante reconocer que la ciencia y la tecnología son procesos sociales y culturales que se desarrollan en contextos históricos y políticos específicos. Por lo tanto, es necesario analizar el desarrollo científico y tecnológico de América Latina desde una perspectiva crítica y contextualizada, que tenga en cuenta las particularidades de la región y las desigualdades y desafíos que enfrenta.

Así, con el proceso de occidentalización en América Latina ha surgido la preocupación de promover una lectura diferente de la historia, con la sistematización de la educación americana desde una perspectiva latinoamericana, es decir, desde una perspectiva liberal, requiriéndose una atención integral para enriquecer los recursos y disciplinas de nuestra filosofía americana.

Como escuela de pensamiento poscolonial, el sentimiento latinoamericano precede al origen de la palabra misma. Esto es evidente en las actitudes y aportes intelectuales de los criollos seculares y religiosos durante el período colonial, especialmente a fines del siglo XVIII. Desarrollada por los jesuitas en el exilio en Europa, esta visión fue defendida por una amplia gama de intelectuales latinoamericanos; en particular, se encuentran los ejemplos clásicos de la religión, Juan José de Eguiara y Eguren y José Antonio Alzate y Ramírez. De hecho, José de Eguiara y Eguren estaba interesado en examinar el trabajo intelectual de los indígenas y fue el primero en

emprender la difícil tarea de compilar la historia de los estudiosos indígenas. Su obra es una de las respuestas más visibles al colonialismo intelectual en el mundo antiguo.

En la historia de la América Latina, se encuentran personajes como José Martí, Juan Bautista Alberdi, José Enrique Rodó, que surgen como representantes de un alto nivel intelectual, y sus obras constituyen la base del carácter de muchos pueblos de esta región, invitando a las masas a profundizar en los sus conocimientos. Estos intelectuales enfatizaron así la necesidad de perfilar una identidad cultural en América Latina no solo valorando todas las manifestaciones de la cultura humana, sino adaptando algunos aspectos a las condiciones históricas y priorizando, sobre todo, un conocimiento profundo de la sociedad.

La obra de José Martí es ejemplar en este sentido, y los diversos calificativos empleados para referirse a él revelan sus credenciales descolonizadoras y antiimperialistas. Sus expresiones sobre la América Latina siempre estuvieron cargadas de un alto sentido de identidad y de apoyo al ideal bolivariano de unidad latinoamericana. América Latina surgió como una de las regiones del mundo que contribuyó al desarrollo cultural de la humanidad en el siglo XX.

Este reconocimiento fue recibido por la generación más brillante de artistas, científicos, humanistas e ingenieros que buscaban la libertad intelectual, la mayoría de los cuales vivieron más tarde en el siglo. Dando nacimiento a nuevos movimientos, estilos y diferentes enfoques en diferentes campos del arte: en literatura, por ejemplo, utilizaron un género llamado realidad fantástica; la edad de oro del cine; el muralismo para lograr una interacción social; estilos populares en la arquitectura; el teatro utiliza paredes de aulas y foros cerrados para promover las artes en actividades sociales y más.

En la comunidad científica, se hicieron muchos esfuerzos para utilizar el conocimiento racional en la resolución de los problemas socioeconómicos. También se encuentran grandes logros en la política científica o la normalización de la investigación científica. Una posición teórica de descolonización de la pretensión de realidad latinoamericana a través del surgimiento de la teología de la liberación, la teoría de la subordinación, la sociología de la explotación, la educación de la liberación, la filosofía de la liberación, etc.

En esta lista, Leopoldo Zea se destaca por su actuación como promotor de instituciones y por su fructífero pensamiento como organizador de la teoría y la práctica del latinoamericanismo y la filosofía latinoamericana. Posteriormente, Zea refinó la filosofía latinoamericana a través de una interpretación rigurosa de nuestra realidad americana, a partir de la cual abogó por la integración de la libertad como medio para resolver los problemas sociales no resueltos. Su extensa obra teórica y su incansable labor institucionalizadora del estudio de la realidad de la sociedad latinoamericana lo hacen destacable en toda América Latina. En otras palabras, preparó un nuevo campo epistemológico como mecanismo para superar el colonialismo en sus diversas formas. El

latinoamericanismo es un legado que nos ha dejado como filosofía en el sentido estricto de la palabra: pensamiento poscolonial, pensamiento crítico, liberal, alternativo.

En esta lucha bolivariana moderna acompañan a Zea, grandes latinoamericanistas como: Adriana Arpini, Hugo Biagini, Carmen Bohórquez, Horacio Cerutti, Carlos Cullen Soriano, Eduardo Devés-Valdés, Estela Fernández Nadal, Raúl Fornet-Betancourt, Pablo Guadarrama González, Clara Alicia Jalif de Bertranou, Francisco Miró Quesada, Javier Ocampo López, Dina V. Picotti C, María Luisa Rivara de Tuesta, Arturo Andrés Roig, Alberto Saladino García, Juan Carlos Scannone, Alejandro Serrano Caldera, entre muchos más. Otro personaje muy destacable en estos quehaceres latinoamericanistas es Enrique Dussel, quien ha dedicado gran parte de su obra a fortalecer los programas de filosofía en América Latina para proyectarlo a nuevos horizontes y caminos; contribuyendo con la práctica de la soberanía popular desde el punto de vista de la realización de los ideales de quienes lideraron el proceso de independencia hace más de 200 años.

Este libro refleja a América Latina con una tradición ecuménica, pues para Dussel (2016), la interpretación latinoamericana es la interpretación histórica mundial, porque quien vino aquí venía de Europa, y le hizo replantear muchas cosas y que aun sigue estudiando, porque todavía considera que somos europeos, por ende, la región recién ha empezado a tomar razón de que puede desistir de ser colonia.

Capítulo 1

Latinoamérica filosófica

A los filósofos a menudo no les interesan las normas filosóficas; sin embargo, algunos de estos temas han recibido mayor relevancia en los últimos años a medida que se presta más atención al trabajo de las mujeres filósofas y las minorías filosóficas. Aunque todavía limitado en comparación con otros departamentos filosóficos, el interés en la historia de la filosofía está creciendo y, como resultado, las discusiones sobre el canon de la filosofía se están volviendo más activas.

Se ha considerado que el canon de la filosofía representa lo mejor y lo más influyente en la historia de la filosofía. Lo que ha sobrevivido ha sido de valor duradero para la humanidad y ha hecho una contribución real a la lucha de la humanidad por la excelencia y la verdad. Pero estos supuestos fueron cuestionados, especialmente en la segunda mitad del siglo XX, y las voces de los excluidos buscaron mostrar que la verdad, el valor duradero, el impacto histórico o la autenticidad no siempre fueron el factor definitorio de lo sucedido. Se consideraba el canon de la filosofía occidental. Se han producido controversias que toman diversos matices; algunos tienen que ver con el enfoque general de la formación del canon y los factores que influyen en él. Otros están más interesados en excluir del canon a ciertos grupos de filósofos y textos.

Canon filosófico: Latinoamérica

El canon filosófico consiste en un grupo de filósofos y sus escritos que son repetidamente estudiados y discutidos desde una perspectiva filosófica e histórica (Gracia, 2010). Es importante no confundir el canon con la historia de la filosofía. Por supuesto, la historia de la filosofía incluye a todos los filósofos y el texto filosófico. Los historiadores introducen sutilezas aquí, como incluir o no autores o textos en un relato histórico de la filosofía de una época en particular, pero la mayoría usa el criterio de excluir autores y textos, pero tratan de ser lo más completo e inclusivos posibles.

El canon filosófico tiene parámetros mucho más estrechos que la historia de la filosofía. El canon no incluye a todos los autores y textos que han contribuido a la filosofía dentro de estos marcos. Los cánones de introducción incluyen parámetros que anulan la mayoría de las cosas que forman parte de la historia. Es decir, consiste en una lista de autores y textos que son repetidamente estudiados tanto filosóficamente como históricamente. Filosóficamente, se considera que tales autores y textos han hecho algo valioso más allá de los límites inmediatos de la existencia. Históricamente, su valor se entiende por el impacto que genera; siendo la historia de la filosofía la fuente de todos sus autores y textos.

Hay cánones especiales y cánones normales. Ejemplos de los primeros son ciertos cánones de la Edad Media latina y los de la tradición filosófica analítica occidental del siglo XX. Un ejemplo de un estándar más común es la filosofía occidental o la filosofía misma. Para descubrir las normas filosóficas, basta con revisar la Historia de la Filosofía, los Libros de Referencia de Filosofía, las Antologías de Filosofía y, quizás lo más importante, el Currículo de Filosofía. Por supuesto, habrá algunas diferencias aquí y allá, pero en general existe un acuerdo considerable en los textos y listas de autores de historias, antologías y programas.

Mirando los cánones, es difícil ver que ciertos autores y textos, ciertas tradiciones y escuelas de filosofía enteras, están excluidos de los diversos cánones. La filosofía latinoamericana es un buen ejemplo de una filosofía sistemáticamente excluida del canon filosófico occidental y mundial tal como se entiende muchos países de la América anglosajona y Europa. Esta declaración de la filosofía latinoamericana se puede documentar fácilmente a través de la historia de la filosofía, libros de texto, antologías, sociedades filosóficas, herramientas para evaluar la filosofía como campo de estudio, programas educativos como la Sociedad Filosófica Estadounidense y tesis doctorales, Programas de Especialización y Licenciatura en Filosofía y Materias Generales (en los Estados Unidos, la Filosofía generalmente se enseña solo a nivel de licenciatura). Al comparar los programas de pregrado ¿Son parte del mismo ciclo filosófico en los Estados Unidos de América Latina? La respuesta es no. Los hechos son muy claros. Es de señalar que el número de cursos de pregrado en filosofía latinoamericana es muy pequeño y no se requiere para estudiantes de posgrado.

El número de tesis de filosofía latinoamericana en la carrera de Filosofía es casi nulo, y esto también es cierto para los especialistas. Las pocas personas interesadas en este campo no encuentran trabajo enseñando filosofía latinoamericana, por lo que suelen escribir disertaciones en otros campos y mantiene paralelamente su interés en este campo. Una mirada superficial a los "Trabajos para filósofos" de la Asociación Americana de Filosofía revela una falta de interés en la profesión. En los últimos años no se han ofrecido pocos puestos enfocados en la filosofía latinoamericana.

La filosofía latinoamericana fue citada como una especialidad reconocida, sin embargo, para el 2010, no existían programas de posgrado en Filosofía Latinoamericana. De hecho, pocos especialistas están capacitados para hacer una disertación en este campo, y no existen programas de doctorado que presenten la filosofía latinoamericana como una competencia o enfoque. Por ejemplo, es significativo decir que el National Endowment for the Humanities, University at Buffalo Institute for College Teachers (NEH) no ofreció un curso de verano en filosofía latinoamericana hasta el verano de 2005. La razón fue que no hubo oferta o se consideraron inconsistente. De cualquier manera, esto indica claramente el estado de la filosofía latinoamericana en los Estados Unidos. Sin embargo, cuando se inauguró el primer instituto en 2005, había más de 80 solicitantes para 25 plazas. Ese año, el Instituto recibió la mayor cantidad de solicitudes.

Las herramientas para evaluar subcampos ideológicos y jerarquías curriculares generalmente ignoran las filosofías latinoamericanas. El Informe Gourmet Filosófico, quizás la herramienta más conocida para evaluar regiones y programas no incluía para el 2010 a la Filosofía Latinoamericana como región (Gracia, 2010). Otra área para considerar son las sociedades filosóficas, ya que estas métricas son importantes. Hoy existen sociedades dedicadas a filósofos individuales, así como períodos generales de la historia de la filosofía y subcampos de estudios filosóficos. Curiosamente, en la década de 1960, un grupo de filósofos fundó la Sociedad para el Pensamiento Ibérico y Latinoamericano (SILAT). La asociación ha existido desde entonces, pero presenta regularmente programas en las conferencias de la APA¹, pero la asistencia ha sido baja y la asociación ha sido difícil de mantener. La lista de miembros no supera unas pocas decenas de personas. Además, la propia APA no tuvo un comité sobre hispanos-latinos hasta principios de la década de 1990. En contraste, La Comisión sobre el Estatus de los Negros en la Filosofía de la Asociación Filosófica Estadounidense data de la década de 1970. En lo que respecta a una antología de textos filosóficos, debemos considerar dos clases. La primera es una antología de textos filosóficos de América Latina y la segunda es una antología de textos filosóficos en general. El número de antologías de filosofía latinoamericana (en inglés) producidas por filósofos es muy limitado. Risieri Frondizi y Jorge Gracia publicaron la primera antología de este tipo en la década de 1970, pero no encontraron un editor en los Estados Unidos (Gracia, 2010).

Esta fue la única antología disponible hasta que aparecieron tres más, hace unos años. Uno es una versión ampliada del primero, el segundo es una nueva versión editada por Susan Nucciatelli y Gary Seay, y el tercero es publicado por Eduardo Mendieta y es muy específico sobre temas de actualidad. La filosofía latinoamericana suele quedar excluida de las antologías específicas y generales.

En los últimos 15 años se han publicado numerosas obras de referencia en el campo de la filosofía. Los diccionarios, enciclopedias y otras herramientas de investigación se han vuelto comunes y la mayoría de los medios de comunicación publican estas herramientas. Hay pocos artículos sobre la filosofía latinoamericana, aunque algunos tratan de la filosofía universal, otros específicamente de la filosofía occidental. Las principales enciclopedias tienen algunos artículos relevantes, especialmente reseñas de filosofía latinoamericana en general, pero artículos menos importantes sobre períodos o filosofías latinoamericanas.

En algunos casos no se incluyen artículos sobre filosofía latinoamericana, en otros casos los editores incluyen secciones sobre filósofos o no filósofos que tratan temas cercanos a la filosofía o que se interesan por lugares y enfoques exóticos de la filosofía latinoamericana. Hay dos

¹ La Asociación Estadounidense de Psicología (APA) es la organización científica y profesional de psicólogos estadounidenses. Fue fundada en la Universidad de Clark en julio de 1892 y su primer presidente fue Granville Stanley Hall. Actualmente es la asociación de psicología global más grande del mundo, con 150.000 miembros y un presupuesto anual de 70 millones de dólares. El papel de la APA es promover la psicología como ciencia y profesión y promover la salud, la educación y el bienestar humano.

excepciones finales a esto en el lugar de trabajo. Uno de ellos es el esfuerzo de la Enciclopedia de Filosofía de Stanford, un recurso en línea que eventualmente podría convertirse en una fuente de referencia principal para la filosofía. El editor ha establecido recientemente un comité para compilar una lista sustancial de artículos sobre filosofía latinoamericana. El segundo, Blackwell Companion to Latin American Philosophy, se encuentra actualmente en preparación.

En este contexto, es importante para considerar dos tipos de historia: la historia de la filosofía y la filosofía latinoamericana, o la historia general de la filosofía occidental. No hay historias de la filosofía latinoamericana en inglés, sólo dos en español. Las historias de la filosofía latinoamericana a menudo tienen capítulos sobre la filosofía latinoamericana, pero las historias de la filosofía escritas fuera de América Latina no tienen capítulos sobre la filosofía latinoamericana. De esto se desprende claramente que la filosofía latinoamericana no forma parte del canon filosófico occidental tal como se considera en los Estados Unidos.

Principales razones de exclusión

Hay varias razones por las que la filosofía latinoamericana ha sido excluida del canon de la filosofía occidental y mundial, lo cual es consistente con las visiones tradicionales sobre cómo surgió el canon filosófico y los criterios que lo definen. Algunos de ellos ahora son sugeridos por los historiadores. Antes de exponer la historia de estas posiciones, se sistemáticamente el tema y enumeraran las posiciones que a primera vista parecen más fiables, pero ninguna de ellas definitiva.

La afirmación más radical es que la filosofía latinoamericana no forma parte del derecho canónico porque no es original. No hay nada nuevo en ello. Los filósofos latinoamericanos se han contentado con repetir lo que otros filósofos han dicho y dicho mejor en otras partes del mundo, especialmente en Europa y América. Sus ideas no son originales y ni siquiera tienen la calidad para lograr avances significativos más allá de sus ojos. Los filósofos latinoamericanos estaban satisfechos con las traducciones de otros filósofos, aunque a veces no tradujeran bien. Se han aducido muchas razones para esta falta de originalidad, pero son irrelevantes revisarlas aquí. Lo más importante, según quienes sostienen este punto de vista, es que la ausencia de originalidad justifica el desprecio de la filosofía latinoamericana.

Curiosamente, muchos filósofos latinoamericanos opinan que la filosofía latinoamericana carece de originalidad y valor. Algunos de los filósofos latinoamericanos más famosos e importantes se han hecho eco de esta maldición. Sin embargo, muchos estudiosos serios de la filosofía latinoamericana advierten que este juicio es erróneo. Si aceptamos que la originalidad de la filosofía se puede medir al menos de dos maneras: la novedad de los problemas planteados y la novedad de las ideas utilizadas para resolver esos problemas se tiene mucho que decir sobre la filosofía latinoamericana. Considérese dos escritores, Bartolomé de las Casas y Carlos Mariátegui, aunque estos autores pensaron dentro de las tradiciones occidentales establecidas, usaron y

adaptaron estas tradiciones para enfrentar nuevos desafíos filosóficos. El desafío que enfrentó de Las Casas fue el reconocimiento del estatus de los indígenas y el trato que merecían.

El tema era nuevo para Europa en ese momento y planteó problemas que crecieron en importancia con el tiempo. ¿Cuáles son las responsabilidades de los conquistadores hacia los pueblos conquistados y cuáles son sus derechos? Las respuestas de Las Casas a estas preguntas se desarrollaron en el contexto aristotélico en el que creció, pero las conclusiones que extrajo diferían considerablemente de las de sus oponentes aristotélicos ortodoxos, quienes identificaron a los habitantes originarios como bárbaros.

La situación de Mariátegui es similar. El problema por él enfrentado estaba relacionado con la situación socioeconómica de la región andina y sus primeros habitantes ¿Cómo se debe moldear la relación entre la cultura indígena y las ideologías importadas para mejorar la situación de la población local? La tradición filosófica en la que trabajaba era el marxismo, pero Mariátegui la modificó mucho para adaptarla al pueblo andino. En lugar de explicar la ortodoxia adecuada para Europa, trató de aplicar los principios que inspiraron a Marx a otras situaciones y no tuvo miedo de abandonar algunos de sus ejes.

Una segunda razón esgrimida para justificar la exclusión de las filosofías latinoamericanas de los estándares occidentales y globales es que son principalmente de importancia regional. No reclama una universalidad esencial para todas las filosofías contenidas en el canon filosófico general. Es una filosofía regional que sólo se preocupa por cuestiones y problemas locales y utiliza estrategias y metodologías que sólo tienen relevancia local. La filosofía latinoamericana tiene sólo un interés exótico. Es único y tiene poco en común con las filosofías occidentales y universales.

Nuevamente, cualquiera que esté familiarizado con la historia de la filosofía latinoamericana puede dar fe del hecho de que hay poco exotismo en ella. Mientras tanto, la filosofía latinoamericana se preocupó demasiado por las cuestiones y problemas heredados de la filosofía europea, y es la filosofía europea la que los críticos consideran un modelo de rigor científico y de universalidad. Por lo tanto, no tiene sentido decir que la falta de interés por los temas y problemas universales puede excluir a la filosofía latinoamericana de la filosofía mundial, especialmente de la filosofía occidental.

Prácticamente todos los grandes filósofos de América Latina se han ocupado de preocupaciones universales. Consideremos los grandes textos filosóficos latinoamericanos de la primera mitad del siglo XX sobre la objetividad y subjetividad de los valores. Para la humanidad y para el hombre mismo ¿Qué pasa con los desarrollos recientes en la filosofía de la liberación que han resonado en otras partes del mundo? Por supuesto, no hay lugar para tales críticas. Sin embargo, los editores y académicos estadounidenses consideran que las filosofías latinoamericanas son exóticas y encuentran su propio significado único y singular en lugar de aplicaciones universales. Una tercera razón para la exclusión de la filosofía latinoamericana del canon filosófico

occidental y mundial es su falta de influencia histórica significativa fuera de América Latina y su presencia bastante aislada allí.

Así, esta afirmación no tiene validez en relación con la influencia de la filosofía latinoamericana, aunque ha afectado las estructuras sociales y políticas de la sociedad en áreas donde la filosofía generalmente tiene poca influencia. A diferencia de la mayoría de las filosofías occidentales, que a menudo se distancian de las luchas sociales y políticas para centrarse en la metafísica, la epistemología, la lógica y la filosofía de la ciencia, la filosofía latinoamericana suele preocuparse por cuestiones sociales y políticas.

Sus inicios son una dimensión importante en su servicio, en Las Casas para proteger los derechos de los nativos americanos. Pero hubo consecuencias, ya que la defensa incansable de Las Casas fue fundamental para cambiar las leyes que España introdujo para gobernar a los pueblos que había conquistado en las Américas. La filosofía también jugó un papel importante en la lucha por la independencia de España. Finales del siglo XVIII y principios del XIX. Los libertadores encontraron en la filosofía una herramienta ideológica para formular ideas sobre la libertad y la liberación y redactar leyes para gobernar las colonias liberadas. Y en el siglo XIX, el llamado positivismo fue el abanderado del desarrollo filosófico de las colonias recientemente liberadas.

El positivismo no era una ideología de torre de marfil, sino un conjunto de ideas específicas utilizadas para organizar la sociedad y desarrollar programas, desde la política hasta la educación. Por ejemplo, en países como México y Brasil, se consideró una variante del positivismo como ideología nacional y se introdujo una nueva consigna de grupo nacional. Todo esto demuestra que la filosofía latinoamericana no puede ser considerada una filosofía de gabinete.

Su influencia en América Latina ha sido significativa y generalizada en toda la región y su historia. Sin embargo, esto en sí mismo no es suficiente para agregar esta filosofía al canon de la filosofía mundial o al canon filosófico de Occidente. El argumento es que la filosofía latinoamericana puede haber sido históricamente influyente en América Latina, pero no lo ha sido fuera de América Latina, en particular lo que se considera la filosofía europea dominante. Pero incluso con estos cambios, las predicciones están equivocadas. Así, se tienen dos ejemplos, antiguos y recientes. Un ejemplo aún más antiguo es el trabajo de Antonio Rubio, cuya “Lógica mexicana” se imprimió y reimprimió en Europa en el siglo XVII y de hecho se convirtió en el texto de muchas universidades europeas. El segundo y más reciente ejemplo es la filosofía de la liberación, que ha influido mucho en el pensamiento filosófico de África, India y otros países del Tercer Mundo.

Por lo tanto, aunque los efectos observados en el segundo ejemplo no influyen en la filosofía europea dominante, ciertamente demuestran que esta filosofía tuvo un impacto significativo en los desarrollos filosóficos fuera de América Latina. Por lo tanto, no tiene sentido argumentar que la filosofía latinoamericana ha sido o debería ser excluida del canon porque no ha

tenido influencia histórica fuera de las Américas. En resumen, ninguna de las razones dadas para justificar la exclusión de las filosofías latinoamericanas de las normas filosóficas occidentales y mundiales de vez en cuando en los Estados Unidos son válidas, pero pueden ser factores que contribuyen a tal exclusión. ¿Qué está faltando? Se introducirán los elementos que se consideran más importantes. Todas estas explicaciones se basan en conceptos filosóficos que ignoran el papel de la tradición en la configuración del canon filosófico.

Los cánones y tradiciones filosóficos

La tradición juega un papel importante en el establecimiento de normas filosóficas. El canon filosófico es una lista de autores y obras filosóficas, y esa lista debe ser hecha por personas, no por cualquiera. Las listas las hacen personas con autoridad. Sólo importan las opiniones de algunas personas. ¿Y quién decide quién es la persona adecuada? Por supuesto, los que se establecieron como autoridades.

Consideremos, por ejemplo, la situación del arte. ¿Quién decide la importancia de un artista y si su obra es o no canon? Algunos dicen que este es el valor de un trabajo, pero ¿quién lo define? El mundo está lleno de artistas que no lograron, integrar ese canon. Pocos artistas llegan a los museos. ¿Y quién decide cuáles son? Por cierto, los mentores del museo y otros en el mundo del arte. Los curadores del Museo Metropolitano de Arte tienen mucho que decir sobre el trabajo que recibe el museo, y tener una obra en el Museo Metropolitano significa reconocimiento al artista.

La situación en filosofía es similar. Hay un cuerpo autorizado, un grupo de personas, que elige los discursos y autores importantes que van a los diccionarios, libros de texto e historias de la filosofía. Estas personas establecen el canon, aunque no lo hagan formalmente. Tienen razones, y esas razones generalmente están relacionadas con las credenciales y la continuidad mencionadas anteriormente. La opinión de Fulano es importante porque o fue alumno de Zutano o trabajó con él. También hay juicios hechos en el pasado. Es decir, toda la Constitución y su interpretación es que hay una opinión judicial que no se puede ignorar. Los críticos de arte no pueden decir que ciertas artes incluidas en el canon puedan volver a ser excluidas. Un juez que presenta un caso difícil no puede comenzar ignorando precedentes legales anteriores. Porque la decisión del tribunal no tiene sentido a menos que se vea en el contexto del pasado, en el contexto de opiniones anteriores.

Lo mismo ocurre con la filosofía. Es absurdo decir que Aristóteles debe ser eliminado del canon. Los filósofos a menudo se quejan de las opiniones de los filósofos canónicos. ¿Quién no se quejó de Descartes? Como las palabras perfectas de la filosofía. Pero ¿podemos tomar en serio a cualquiera que afirme que Descartes debería ser eliminado del canon filosófico occidental?

El canon filosófico es una comunidad de filósofos e historiadores de la filosofía que han elaborado a lo largo del tiempo una lista de filósofos y textos que creen que vale la pena estudiar y discutir, aunque las razones que citan pueden variar de un autor a otro, y la lista puede variar, el

resultado es diferente y no igual en todos los casos. Ahora solo los filósofos y la comunidad de filósofos están involucrados en este proceso y, en última instancia, el grupo de personas responsables del canon.

Sin embargo, esto es un error porque mientras las comunidades se expanden con el tiempo y las opiniones pueden diferir, en realidad en la continuidad. Estas costumbres forman las tradiciones que son la fuente del canon. A diferencia de las creencias populares, las tradiciones no son conjuntos heredados de creencias. Esto se debe a que rara vez tenemos las mismas creencias sobre la tradición. De hecho, incluso si la fórmula lingüística dada a una tradición es la misma, su interpretación es dependiente. Sobre las personas y sus situaciones. Más importante que cualquier creencia en particular es una comunidad de personas y sus experiencias. Porque es la comunidad y la experiencia lo que empodera a ciertos individuos dentro de ella y justifica sus elecciones. Por supuesto, al considerar a una persona influyente, también se debe tener en cuenta el importante factor de la nobleza. Así que tenemos una estructura familiar basada en la descendencia intelectual, no en la genética. La descendencia intelectual nuevamente se basa en experiencias transmitidas y adaptadas en el contexto familiar.

Efectivamente, seguimos siendo familias y tribus, con diferencias y conflictos. La humanidad es esencialmente una comunidad, y la filosofía no es diferente de otras actividades humanas. Esto explica por qué las consideraciones culturales, políticas y étnicas juegan un papel importante en los proyectos humanos, incluidos los académicos. El canon filosófico se establece dentro de una familia relacionada con la experiencia, es decir, la tradición. Ella explica la inclusión y la exclusión y muestra lo difícil que es entrar en el canon si uno no es parte de una tradición familiar autorizada.

El canon filosófico estadounidense

Actualmente hay dos tradiciones filosóficas principales en América. Una se llama la tradición analítica; data de principios del siglo XX, incluye los trabajos de G.E. Moore y B. Russell en Inglaterra, miembros del Círculo de Viena en el Continente y Ludwig Wittgenstein. Se llama analítica porque se centra en un método de análisis que descompone entidades complejas, entendidas lingüísticamente, en otras más simples como un medio para comprender y resolver problemas filosóficos. Otra tradición importante es la llamada Tradición Continental, que surgió del trabajo de fenomenólogos y neokantianos en los siglos XIX y XX. Su nombre deriva del hecho de que, contrariamente a la tradición analítica, sus orígenes se encuentran principalmente en la Europa continental.

Ninguna de estas tradiciones tiene un conjunto de enseñanzas seguidas por todos los miembros. Estos miembros están principalmente asociados con experiencias específicas y cadenas intelectuales genealógicas. Estas dos tradiciones gobiernan gran parte de las profesiones filosóficas, las funciones universitarias, las publicaciones y la erudición de los Estados Unidos. Pero hay otras tradiciones fuertes. El marxismo, por ejemplo, todavía está activo en ciertos grupos,

aunque ha estado mucho menos presente y prominente desde el colapso de la Unión Soviética. Y el tomismo que es promovido por la Iglesia Católica y las instituciones que controla.

También existe una filosofía estadounidense, que consiste principalmente en filósofos que están interesados en el pensamiento de varios filósofos estadounidenses, desde pragmáticos hasta filósofos de procesos. Algunas de estas tradiciones están relacionadas o definidas por las tradiciones continentales, y algunas, como en el tomismo, se dividen en ramas analíticas y continentales según los filósofos y las preferencias. Todas estas tradiciones han desarrollado durante mucho tiempo estándares para autores y textos, y aquellos que las practican en los Estados Unidos suelen rastrear su ascendencia hasta estos autores y textos.

Algunos son discípulos de primera y segunda generación de sus autores y textos. Por ejemplo, un determinado número miembros de la Escuela de Viena hicieron discípulos mientras vivían en los Estados Unidos, y éstos hicieron otros y así sucesivamente. Lo mismo puede decirse de las tradiciones continentales donde el autor en cuestión fue un discípulo europeo o americano de un escritor europeo. Un factor importante es que los revisores suelen trabajar en inglés y leen principalmente textos en inglés.

Los escritores continentales leen principalmente autores y textos alemanes y franceses. Muchos análisis no están familiarizados con otros idiomas, y el inglés es el idioma dominante porque los autores ingleses o alemanes tradujeron las tradiciones al inglés. La gente del continente sabe alemán y francés, pero pocos otros idiomas. Estos dos idiomas son importantes para ellos porque el autor que creó la tradición es alemán o francés. En estas circunstancias, se hace difícil para los miembros de la tradición filosófica americana darse cuenta de la existencia de filósofos y textos que, tal como los entienden, no forman parte del canon.

En primer lugar, está el problema del lenguaje. En segundo lugar, existe un canon superpoblado de autores y textos y presión dentro de la tradición para revisar el canon e incluir autores y textos que hasta ahora han sido excluidos pero que están bien ubicados en la tradición. En tercer lugar, hay una falta de representantes dentro de la autoridad de la tradición que tengan la autoridad para impulsar el cambio que están pensando los miembros marginales de la tradición. Todo esto nos ayuda a entender que la filosofía latinoamericana no es parte de la norma como lo es en los Estados Unidos, pero hay dos factores adicionales que veremos en la siguiente sección.

Filosofía latinoamericana: tradición filosófica occidental

Un importante factor necesario en la comprensión de la exclusión de la filosofía latinoamericana del canon filosófico universal y occidental, es la ausencia de una tradición filosófica latinoamericana independiente. La filosofía latinoamericana es parte de la tradición filosófica global de Occidente, y esta tradición global se divide en las que existen en los Estados Unidos. La filosofía latinoamericana abarca casi 500 años. Comienza con la impresión del primer libro de filosofía en México en 1550, pero su trayectoria refleja la de la filosofía europea. Comenzó

con la escolástica y desembocó en la Ilustración, el positivismo y diversas corrientes que florecieron en Europa en los siglos XIX y XX.

Un segundo factor es que la filosofía latinoamericana es parte de la filosofía española, y el líder de la filosofía española es España, que generalmente se considera fuera del canon de la filosofía occidental por varias razones, incluida la barrera del idioma. La filosofía latinoamericana está íntimamente relacionada con la filosofía que se desarrolló en la Península Ibérica desde el principio. Comenzó con la escolástica de la Contrarreforma y figuras destacadas en España, como Francisco de Vitoria y Francisco Suárez. Dos ejemplos interesantes son la influencia de Christian Friedrich Krause, quien no solo tuvo influencia en la península, sino que también tuvo una influencia significativa en América Latina. Otro ejemplo es la influencia de José Ortega y Gasset en América Latina. Porque no solo introdujo la filosofía alemana en América Latina, sino que su filosofía tuvo un gran impacto que aún hoy es evidente.

El primer factor es el reconocimiento de las filosofías latinoamericanas en el canon occidental, siendo los criterios de inclusión los utilizados en la tradición occidental. Si América Latina no es parte de esta tradición y tiene la suya propia, la norma a la que pertenece es la norma filosófica mundial, y el criterio para su inclusión será el criterio de la tradición a la que pertenece. Considere lo que está sucediendo con la filosofía china y japonesa; ambas tradiciones contienen mucho que no pertenece al canon filosófico universal si los criterios utilizados para evaluarlas son los mismos que los de Occidente. Sin embargo, las filosofías china y japonesa no forman parte de la tradición occidental, por lo que los criterios de inclusión o exclusión son los desarrollados dentro de las tradiciones de estas filosofías mismas.

En lo que respecta al canon filosófico del mundo occidental, solo aceptamos lo que otras tradiciones pueden aceptar. La situación en la filosofía latinoamericana es diferente. Porque lo que los latinoamericanos consideran valioso cuando se trata de decisiones canónicas es el juicio de las autoridades de la comunidad filosófica occidental. Y como estamos hablando del canon como se entiende en los Estados Unidos, depende de las autoridades de ese país si la filosofía latinoamericana está incluida en el canon. El segundo factor también jugó en su contra, ya que muy pocos filósofos españoles lograron entrar en el canon de la filosofía occidental. Se mencionan algunos filósofos del siglo XVI, Suárez y Vitoria, y Ortega y Gasset del siglo XX.

En Portugal, por supuesto, nadie está incluido en el canon. Se revisa la filosofía latinoamericana a través de España y Portugal. Como resultado, se ignoran las filosofías latinoamericanas. Aquí podemos hablar del problema del colonialismo que aman los posmodernos. España y Portugal siempre consideraron a América Latina como sus antiguas colonias y consideraron a sus habitantes como de segunda categoría, por lo que sus pensamientos siempre fueron de segunda categoría en la península.

Entonces no hay una entidad en América Latina que promueva la filosofía y ayude en su incorporación al canon. Finalmente, se tiene el hecho de que la filosofía latinoamericana sea parte de la tradición filosófica occidental contradice su incorporación al canon filosófico universal por su tradición tal como se entiende en los Estados Unidos. Esto se debe a que la tradición se basa en la comunidad y la autoridad, y los filósofos latinoamericanos no están estrechamente relacionados con las comunidades que aplican estas normas en los Estados Unidos, y no hay promotores dentro del ejercicio de la autoridad filosófica.

América Latina y su construcción

Hace tiempo que América Latina no es reconocida como la portadora de la historia y del futuro a partir del cual debemos construir. Como sujetos donde se cruza la historia, debemos formarnos, asumir responsabilidades y ser llamados a “hacernos”, y “hacernos” es también parte del futuro. Una ontología de nosotros mismos –como forma de reconocernos a nosotros mismos y a las formas objetivas que configuran nuestro ser– y una antropología de la emergencia –el hombre en América Latina se convierte en una obra en proceso– es una consigna articulada por el filósofo argentino Arturo Roig.

Arturo Roig establece la filosofía latinoamericana como una forma de objetivación que estudia un método histórico específico para lograr la objetivación. La diferencia entre "verdad" y "objetividad" no es importante aquí. Debido a que la "verdad" es inalcanzable, solo se puede acceder a ella desde una perspectiva propia. La objetividad es cómo creamos el mundo para nosotros desde nuestro punto de vista y acercamos la realidad. La objetivación requiere la creación de una subjetividad como condición.

El término "subjetividad" de Roig se refiere al sujeto plural, situacional, histórico y empírico. Por eso, la subjetividad (entendida como interioridad) incluye la condición de reconocer la dignidad humana, el valor, el respeto por los demás y las divergencias. Tal como lo expresa Roig: "Es nosotros, no yo". Para Roig este es uno de los desafíos que nuestra filosofía americana debe aceptar como inevitable, conscientemente, orgullosamente, con un "nosotros" en lugar de un sujeto aislado.

La filosofía latinoamericana, como la historia del pensamiento, el campo en el que Roig desarrolló su pensamiento, plantea inevitablemente interrogantes sobre temas reales, empíricos, históricos y concretos que se perfilan en esta construcción de la objetividad. La cuestión del sujeto es fundamental para la descripción del objetivo, porque los datos sobre la historia del pensamiento latinoamericano no son sólo un registro histórico del momento en que apareció una idea en nuestra historia, sino también una indagación sobre el sujeto. Quién usa esas ideas y los roles que juegan. Por lo tanto, la narrativa lograda a través de la formación objetiva representa las características de la identidad.

La descripción de la "antropología de emergencia" representan para Roig la lucha en múltiples escenarios para promoción del ejercicio antropológico que no se explica fácilmente debido a diversas situaciones sociales, pero que implica amplios procesos dinámicos de América Latina. En este marco, se encuentra como aspecto fundamental la historicidad de cada individuo, que no de forma necesaria acompaña a la "historia" en el sentido académico. Por otro lado, la historicidad, que no puede ser negada ni ignorada, confirma antropológicamente a priori que el sujeto es valioso, y al mismo tiempo, ese carácter histórico, posibilita de existencia y crecimiento.

En la filosofía de la historia, el concepto de historicidad se redujo al concepto de historicidad negando y ocultando sujetos que no se ajustaban a los estereotipos históricos europeos observados en sistemas de totalización como la dialéctica de Hegel. A Roig le interesa preservar esta historicidad, no negarla ni disminuirla, en la medida en que este carácter histórico, esta posibilidad de creación y de desarrollo, se afirme en la autoafirmación digna del sujeto. Hegel legitima lo que él llama "historia mundial" a través de la dialéctica del espíritu, que Roig deslegitima puesto que deja fuera a los pueblos "sin historia" y demuestra ser una fuerza de alcance unilateral hasta el punto de posicionarla como una inversión basada en el conocimiento. Esto significa que el sujeto transmite historicidad en la medida en que tiene una "historia".

Así, el concepto de "historia" presupone, por un lado, el concepto de "historia mundial", pero, por otro lado, que los gobernantes tienen un nivel discursivo general, es decir, la voz de los gobernados. El giro que implica el nivel discursivo que denuncia Roig es que el hombre es sujeto histórico porque habla, como en la definición aristotélica del hombre como animal poseedor de un Logos. Porque es un hombre, no tiene voz, pero es un hombre con voz. Esta inversión conduce a la negación de la humanidad y la historicidad del silencio. Por lo tanto, la distinción entre "persona histórica" y "persona natural" debe ser ideológica. Para identificar personas con conciencia, era necesario identificar historicidad con conciencia.

La conciencia de la historicidad fundamental de todo ser humano no tiene por qué ser un requisito previo para acceder a una "absorción" de la conciencia histórica, al menos ni los más "salvajes" son conscientes de ello. La historia mundial debe reconocer la existencia de una conciencia histórica. Porque esta temporalidad humana no existe en la naturaleza. Reconocer la historicidad de cada individuo significa también reconocer la existencia de una cierta experiencia propia que es posible sólo cuando existe el poder o la posibilidad de experiencia en primer lugar. El hombre es sujeto histórico porque no es el "yo empírico" muchas veces encarnado, sino el sujeto de un *émpeiros*, el primer acto de autoafirmación que lo convierte en sujeto de valor. Por tanto, la epistemología axiológica, el valor y la vida priman sobre el conocimiento.

En la realidad, el hombre es historiador porque es ante todo un ser histórico, y la historia como historiografía es sólo la expresión de lo que se ignora apelando a su ausencia. Es necesario reconocer las diversas formas de realizar la historicidad sin reducirla o subyugarla a la "historia

mundial", incluida la forma mitológica de la conciencia. Además, la historicidad y el surgimiento de nuevos temas de discurso son parte de la "historia mundial", no temas con voces per se.

Tomando prestadas las palabras de Roig, "no se considera histórica porque habla, sino por el contrario, aunque no 'habla' y se le niega su voz, la emergencia de un nuevo sujeto del discurso histórico". Ser una figura histórica es llevar consigo la capacidad de "hacer y llevar". Roig nos convierte en "seres". La existencia, que es esencialmente un ser social, es lo que Roig llama subjetividad por su acto neutro de fundamentarse en lo universal. La filosofía es así universal, pero con fuertes especificidades nacionales y culturales. Hay momentos filosóficos en el espacio y el tiempo. Por eso, dijo Roig, "no estamos solos en la ventana mirando al mundo. No miro "yo", sino "nosotros", y no nos gusta "todas las personas", sino "algunas", nuestra diversidad y rostros." Perspectivas relacionadas con el "horizonte de la comprensión", un sistema de códigos capaz de reconocer un contenido, una comprensión definida como los límites del conocimiento temporal.

El tiempo de América Latina

América Latina fue considerada por Hegel como la tierra del futuro. No hay pasado y el presente es la tierra de un extraño futuro. El estado ahistórico no puede tener historicidad propia porque nunca es una acción y no necesita ningún agente externo para sacarlo de la frágil materialidad. Es insustancial porque es una sustancia que no se puede formar. En "Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano", Roig analiza estos pasajes de la "Lecciones sobre la filosofía de la historia universal" de Hegel, que presenta su análisis histórico de América Latina. Además de llamarla la tierra del futuro, dice, la tierra de los sueños, pero no para los propios americanos, sino para los cansados de la vieja Europa. También describe la historia como "lo que fue y lo que es", y la filosofía como "lo que es y lo que será".

América, entonces, no puede ser objeto de ningún estudio en la medida en que no se le pueda asignar ningún futuro. Hegel entiende el concepto de futuro como dependiente del pasado y del presente, cuyo desarrollo completo está contenido en el concepto de algo. Así, como dice Roig, todo lo futuro puede describirse como el desarrollo de un concepto. Entonces el análisis del futuro retrocede. Hablamos de cuál es el futuro del pasado (por ejemplo, el mundo medieval era el futuro del mundo grecorromano). Por lo tanto, el futuro siempre será el futuro de este pasado y presente. El pasado y el presente rechazaron a América Latina. Hablar del futuro de la América toda es hablar de conceptos sin sentido. Por tanto, el futuro que Hegel atribuye a América no es de América, sino de Europa. Hegel considera a América "nueva", pero es una novedad que ocurre primitivamente en el nivel físico, no en el nivel histórico.

Esto nos permite ver nuestras suposiciones acerca de que un "abridor" es una entidad que se puede crear y accionar. América no es nueva en sí misma, lo es para los demás. Así, como señaló Henrique Dussel en 1492, "revelar" por lo general resulta ser "pegar", esconderse de los demás. En la dialéctica de Hegel, lo "nuevo" se entiende como la trascendencia del momento anterior,

pero como nada es a priori ajeno a lo absoluto, este "nuevo" no es el otro porque está subliminalmente contenido en el momento anterior. Podríamos llamarlo "novedad".

La absoluta reducción antropológica a priori amenaza el concepto de historicidad. Roig es también a priori y no se basa en el concepto de continuidad sino en la forma episódica y la discontinuidad. La innovación radical, que Roig entiende como alteridad, es "diferencia" con una potencia extraordinaria. Por lo tanto, el futuro no siempre es predecible. Pero como lo impredecible está tan ligado al sujeto como lo predecible, uno puede ser negado por el otro y viceversa. Esto implica alguna verdad discursiva, pero no necesariamente la verdad. Hay una dialéctica de la realidad que trasciende la dialéctica discursiva y puede ser demostrada. La dialéctica de la igualdad surge al equiparar el mundo objetivo con el mundo real, eliminando la diferencia entre lo discursivo y lo supradiscursivo. Roig reconoce que el futuro está de algún modo contenido en el pasado, pero señala que también contiene elementos que refractan ese pasado y denuncia que "lo que ocurre en el proceso histórico no es sólo nuevo", pero podría ser "otro". Por lo tanto, la forma más fundamental de nuestra existencia temporal es abrir el futuro como otros.

Se trata de estar abierto a los demás, incluso si no confirman lo que creemos que es universal. Esta apertura a la unicidad del futuro implica, en cierto sentido, la negación del pasado y la conciencia de ponderar el desarrollo histórico no sobre la ignorancia sino sobre la afirmación del futuro. Por ejemplo, cuál es el propósito de la filosofía. No es el feo recuerdo del olvido utilizado como arma de opresión contra la ignorancia y la humanidad dominante, ni es el recuerdo del olvido el que personifica el bien espiritual por encima de la persona real. Reconocer a las personas como medios convertidos en hombres. Así, el "nosotros" latinoamericano se presenta con dos caras. Es algo, un regalo, una variedad confusa. También lo son los proyectos y las oportunidades.

Reconocer nuestra historicidad significa aceptar que el futuro nos puede robar lo que consideramos más verdadero: la inclusión en la sociedad, el mundo de relaciones en el que nos movemos y nos afirmamos. Reconocer la identidad de una persona, que absolutamente todos son de su propia creación y generación, y subordinar el futuro al pasado, a "nuestro pasado", es cerrar la puerta al futuro de otra persona. De crear tu propia vida.

La filosofía auroral

El ocultamiento de los actos de los colonialistas fue uno de los hechos importantes de la historia mundial que no se reflejó en la filosofía de la historia de Hegel. Para reconocer el ocultamiento, debemos comenzar por reconocer la historicidad negada del sujeto. Hegel rechaza así la posibilidad del conocimiento presuntivo, ya que ninguna visión del futuro es filosóficamente válida, ya que no hay distinción entre utopía y profecía.

Según Roig, una de las tareas más importantes de los hombres americanos es salvar el conocimiento de la especulación y la utopía como importante función reguladora. Para Arturo

Roig, el pensamiento alternativo es tanto un derecho como una utopía. Entonces, si bien es un requisito, también es un ejercicio para cambiar las expectativas. Ante la necesidad de establecer un modelo alternativo para un determinado orden, este trabajo colectivo llama a una utopía con la emergencia de conceptos, temas y espacios que desafían el orden dominante.

La alternativa es una forma de expresar la ansiedad filosófica. Se dijo que para Hegel la filosofía se trata de "lo que es y lo que debería ser". Y un extracto del "Prefacio" de la guía principal de la filosofía del derecho cuenta la conocida metáfora de la lechuza Minerva, que comienza a volar solo al atardecer. La filosofía siempre llega demasiado tarde para que Hegel sepa cómo debe ser el mundo. Este es el pensamiento que ocurre cuando la realidad termina. Así, para Roig, el discurso filosófico se convierte en un discurso conservador sobre lo ya hecho, no sobre lo que hay que hacer, y la filosofía no tiene poder como poder de rejuvenecimiento y saber de condena. La capacidad de descubrir la historia revolucionaria.

La filosofía posterior es, como decía Vaz Ferreira, parte de un sistema totalizador de lo real que ideológicamente se esconde en la reducción del pensamiento a una sola idea. El juego ideológico de objetivar la realidad es visto como absoluto porque la realidad es relativa. En palabras de Vaz Ferreira, citado por Roig, "Tener un sistema es diferente a no tener un sistema, porque todo lo que crees se puede describir en una palabra". El sistema es cerrado y cristalizado, y esto se explica por el deseo de seguridad, de control sobre la realidad, de hostilidad a lo inesperado, a lo que "no está integrado" en el sistema, a las diferencias, a las otras personas, a la propiedad ajena.

Según Roig, el pensamiento moderno basado en una filosofía de la duda transformó la filosofía en conocimiento crítico y destruyó todo el concepto que tenía la filosofía conceptual. La filosofía se describe como un conocimiento crítico, como una forma de pensamiento autocuestionable que se ocupa no sólo del conocimiento, sino también del sujeto del conocimiento en la realidad actual. La filosofía, en este sentido, no es normativa fuera de la filosofía, sino un conocimiento inmanente, normativo, que, como la filosofía de Kant, se centra tanto en el sujeto que filosofa como en los límites de la razón.

Como señala George Canguilem, se trata de la vida como normas, de los productores de normas. Para el epistemólogo francés, no es la vida la que trasciende la vida misma y se subordina a las normas impuestas desde "afuera", sino las normas generadas de forma enteramente inmanente por el movimiento de la vida. Vemos preocupaciones similares a las de Canguilhem en Roig. La distinción entre vida y saber se convierte en una cuestión antropológica relacionada con el sujeto. La contradicción fundamental entre el saber y la vida es: El saber, hijo de los miedos del hombre, consiste en buscar la seguridad reduciendo los obstáculos. Así, el conocimiento excluye la experiencia de la vida y abstrae el conocimiento y la ley última del éxito mediante el análisis del fracaso.

Para Roig, la filosofía no es sólo pensamiento especulativo, sino conocimiento de la vida, experiencia. Y cómo la experiencia tiene sus propias reglas. Esto significa que el pensamiento crítico, como el interés propio, requiere normas que solo pueden construirse antropológicamente. Dice Roig: El conocimiento filosófico es una experiencia claramente derivada de una existencia antropológica a priori, cuyos indicios devuelven a la filosofía el valor de "saber de la vida" más que una pretensión de "saber científico". Carácter científico y su verdadera extensión. En su "Introducción a la historia de la filosofía" de Hegel, Roig cita una formulación antropológica a priori que habla de los orígenes de la filosofía y su historia, demostrando la normatividad de la filosofía derivada de disciplinas "absolutamente valiosas". El autorreconocimiento como valor y la autoafirmación desde este valor no es un sujeto singular, sino un sujeto plural, "nosotros".

La semilla de este "autoconocimiento" es un tema empírico, no una reducción al tema intelectual encontrado en los griegos en el que se basa el posterior tema trascendental. Así, la antropología trascendental exige un conocimiento parcial y predecible de la vida cotidiana, una filosofía que es una función vital que se desarrolla en la vida cotidiana. La vida humana no se da, se "hace". Por tanto, la filosofía auroral dota al sujeto de una presencia creativa y transformadora. Esto se debe a que la filosofía no justifica el pasado, sino que condena el presente e informa el futuro. Como factor que participa efectivamente en el proceso histórico de las relaciones entre las personas.

Filosofía, para Roig, significa ver objetiva y subjetivamente el sentido de "lo que se puede mirar". La filosofía como afirmación del futuro mirando a alguien, invasión de lo desconocido y expectativa. Esperar como "esperar para ver". Dado que la espera trascendental presupone esperanza, así como la afirmación de la historicidad de cada individuo, filosofar consiste en el saber que libera a los silenciosos, a los no oídos y a los abandonados. Conocimiento para salir de la clandestinidad. Roig dice que siempre habrá gente que hable y siempre habrá gente salvaje o habladora.

No es casualidad que historiadores, filósofos de la historia y ontólogos de grupos sociales, con pocas excepciones, sean "dueños" de la palabra. Por eso, la Filosofía auroral es también una filosofía cruda, practicada, que no sigue voces, no resume discursivamente la realidad, sino que abre camino a lo posible, lo inesperado y lo esperado. Somos una ventana al mundo. A diferencia de la filosofía de atardecer, donde solo puedes ver lo que está ahí, esta filosofía, que te permite ver las cosas con esperanza, es ver lo que está esperando. Pero la noticia no es necesariamente inesperada. El amanecer presagia un día incierto.

Leopoldo Zea: Latinoamericanista

Si hay algo que define a una persona es la historia. Una historia que describe lo que se ha hecho y lo que se puede hacer, que significa pasado, presente y futuro. Por eso, la naturaleza humana es vista precisamente en estas tres dimensiones históricas. Sin embargo, no se trata de

personas en general, sino de una persona en particular. La gente real suele experimentar la historia de cierta manera; historiadores, filósofos de la cultura, sociólogos de la educación e investigadores educativos han enfatizado la diversidad de la historia en la que una determinada persona, es decir, una persona perteneciente a una determinada sociedad o grupo vive en una determinada dirección.

Sin embargo, este hombre que vive con toda la humanidad en la dimensión histórica lo interpreta de otra manera. Hay personas o grupos que enfatizan el pasado y le subordinan el presente y el futuro. Otros, en cambio, ponen el pasado y el futuro en el presente. Y otros lo ponen en el futuro donde el pasado y el presente son necesarios para evitar que lleguen. Según la dimensión que ocupe en la vida, la historia es vista como confirmación y conservación permanente de lo ya hecho, anticipación de lo que sucederá un día o progreso sin fin.

El movimiento de la historia, su dialéctica, busca preservar el pasado, esperar el presente o cambiar permanentemente el futuro. La América se encuentra en la etapa de una cultura definida por preocupaciones ontológicas, sin poder escapar a ellas. Sin embargo, esto se puede hacer reconociendo su naturaleza y humanidad. Conocer su relación y lugar en el mundo. Algunos académicos han abierto los ojos a esta realidad, sobre la relación entre los pueblos de América. Y, por supuesto, la historia, la forma en que el pueblo estadounidense entiende su propia historia, es y siempre será una de las claves para esa comprensión. Leopoldo Zea reflexionado sobre esto se pregunta: ¿Dónde ubica el acento el hombre de la América en las dimensiones que componen la historia? ¿Es un conservador, un espectador o un revolucionario perpetuo? Las respuestas a estas preguntas hicieron darse cuenta a Zea, de que hay dos puntos de vista en América que surgieron de la cultura europea u occidental.

América, ubica su origen en la cultura europea; pero se encuentra en un momento en el que se cuestiona su presente y pretende dejar atrás el pasado. Es el único continente ahistórico, puesto que tiene una historia creada por los europeos que solamente reconocen la historia del hombre del viejo continente que la descubrió, la conquistó y la incorporó a la historia de Europa. Algunos defensores del pasado buscan crear un futuro que sea una continuación del mundo que la América está tratando de preservar; otros que abogan por un futuro divorciado del pasado buscando transformarla en una utopía sostenible.

La Europa ibérica transformó las Américas en un mundo de culturas que luchan por la estabilidad; Europa occidental, por otro lado, la convirtió en un mundo que salva las apariencias. La Europa ibérica buscó expandirse y preservar el orden adquirido, mientras que Europa occidental creó un nuevo orden que se fortalecería en el futuro. América Latina continuó con el antiguo orden colonial europeo, mientras que Europa occidental estableció un nuevo orden y logró una nueva reconstrucción. Uno expande y distancia su mundo y pasado, mientras que el otro rompe con el pasado sin remordimientos.

A diferencia de los europeos occidentales, que veían el futuro como la meta o el fin del pasado, los españoles veían el futuro como un medio para validar el pasado. Por un lado, el futuro es sólo la continuación de su existencia eterna, por otro lado, el futuro es una nueva creación. Los textos reflejan los diferentes antecedentes culturales e históricos de Europa y América. La relación entre Europa y América se hizo cada vez más importante en el siglo XVIII a medida que se renovaban el comercio, la ciencia y la tecnología. El Océano Atlántico es testigo y paisaje de la relación entre las dos orillas. La conquista y colonización de América fue un momento decisivo en el nacimiento de otra Europa. La falta de rutas y distancias dificultó la expansión europea, y se realizaron esfuerzos masivos para facilitarla.

En algún momento de la historia, los hombres han tenido que elegir entre quiénes son y qué quieren o necesitan ser. Entre el pasado que parece irrelevante para el futuro que quieren y el futuro irrelevante para el pasado. Abandonar lo que es sin expresar otra forma de ser es solo una mera posibilidad. Un pueblo que se niega a ser lo que era, pero que nunca podrá ser lo que quiere ser. Un pueblo que ha visto en el pasado que el futuro es a la vez imposible y posible.

El hombre occidental se ha movido cuidadosamente del pasado al presente y del presente al futuro en una secuencia natural dentro de sus ideas de evolución y progreso. Parecía anhelar algo distinto de lo que era y era. Fue una transición de una serie de historia patrimonial a otra que se sintió extraña si fuera necesario. No había espacio en su mente, no había posibilidad de existencia, sino revolución, cambio absoluto, el paso del ser a la nada.

Para Zea, Hegel patentó la ingeniosa dialéctica occidental, en la que la negación es asimilación, no destrucción, sino preservación. En la dialéctica, lo que se asimila no es un obstáculo, sino una forma de ser. El pasado, que no forma parte del ser como unidad de pasado-presente-futuro, sino que impide e imposibilita la relación con el futuro. Para él, el presente se entiende como una lucha entre las dos relaciones antagónicas de pasado y futuro. El presente es un punto de partida sin principio ni meta. La verdad que una persona deja en primer lugar es el hecho de que no quiere ser persona, la ausencia de voluntad, la verdadera ausencia si el futuro todavía existe.

El pasado representa lo que no quieres, y el futuro representa lo que es imposible por lo que no quieres. Sólo queda el presente entre los dos, el presente que ha llegado a conocer la relación entre los dos. Un presente que no quiere nada del pasado y no puede hacer nada por el futuro sin apoyo. En otras palabras, es un puro regalo de esperar algo por tu propia voluntad. Esperando lo irrelevante a lo dado, es decir, lo fantástico, lo ajeno a una realidad histórica dada, fuera de sus dimensiones históricas. Lo que Mannheim llama la "Utopía del Milenio".

Las personas experimentan la historia y la perciben de diferentes maneras. En la historia, organiza su dimensión tridimensional, pasado-presente-futuro, y conecta sus necesidades y deseos (futuro) con los medios para alcanzarlos en el presente. Se puede decir que la coincidencia de su

realidad y deseo es obvia. Zea, piensa que, en las visiones de los iberoamericanos, lo que llamamos la "utopía milenaria" -un futuro lejos del pasado, lejos de la realidad- y los anhelos se hacen patentes. Un futuro que depende de la pura voluntad de realización, una voluntad que no se basa en la realidad. Es decir, fuerza de voluntad distinta del tiempo real. Una especie de voluntad propia de Dios en el tiempo. Deidad sin tiempo ni historia. Ante esta voluntad inhumana, no tenemos más remedio que esperar. En otras palabras, la historia sin sentido siempre espera hoy.

Independientemente de la realidad, independientemente de todo, de lo que tenga que pasar. Ante esto, no queda más lugar que la espera y la preparación para el futuro. Aunque eres consciente de la realidad de que algún día debe cambiar, este cambio no tiene nada que ver con el pasado o el presente. Lo que sucederá no tiene nada que ver con el hecho de que nunca sucedió. Es como esperar, experimentar la dimensión histórica de América Latina, la dialéctica que la sustenta.

La expectativa

Ahora bien, todo lo que se hace y crea en estas dimensiones de espera está regido por el vacío. No se quiere esperar algo completamente desconocido, porque todo lo que se crea y se crea pasa a formar parte del pasado sin ser asimilado. Desde este punto de vista, el iberoamericano aparece como una criatura extraña, una criatura que desafía todo lo demás; con una existencia caracterizada sólo por lo que quiere. Una criatura esperando ser reparada. Para Leopoldo Zea, la identidad del Latinoamericano está aún esperando. Sigue siendo el eje de la identidad americana, su propia forma de ser. La vida humana está constantemente en un estado de trance, esperando ver qué sucederá. Las expectativas, no están sujetas a la ilusión de creer que se puede elegir o preseleccionar algún tipo de valor que determina la realidad futura.

Él espera todo y puede ser cualquier cosa, creando simples expectativas que permanecerán, pasadas, presentes o siempre. Siempre está listo, pase lo que venga, se presente lo que se presente, pase lo que pase. Todo es posible en el hombre americano. La meta es infinita, pero se alcanzará con pasos agigantados. No sabe lo que va a pasar, y usa todo para tratar de convertirse en lo que se esperaba que fuera. Pero esas expectativas deben estar dirigidas hacia algo que los americanos deben obtener, les guste o no.

Se acerca un nuevo mundo americano. El filósofo venezolano Mayz Vallenilla lo expresa así: “¿Quién es este hombre americano que habla con tanta confianza? El nuevo hombre americano, está llegando, todavía no, pero seguro llegará. Parece ser el carácter único del americano, su comprensión de la historia, su forma de vida, su dialéctica, su contribución a la historia. La obra del hombre latinoamericano y su historia parece haberlo obligado a vivir de una manera especial y particular. “Nuestra naturaleza siempre ha sido así”, dice Mays Vallenilla.

Así, encontramos que América en su conjunto, América Sajona y América Latina, descansa sobre el futuro, sólo que el hombre de la primera América hizo del pasado el instrumento del futuro; mientras que otro, no queriendo confiar en ese pasado, confía en el presente, esperando el

advenimiento del futuro. La América sajona construye su futuro cada día, la América Latina lo espera. La primera, sin importar lo que haga, usa lo que hace para hacer más en una acumulación sin fin; el otro no; desperdicia, se puede decir lo que recibe, lo que hace, siempre espera que llegue algo, por lo tanto, no acumula, no capitaliza, no aumenta, solo usa. Uno se mueve en lo concreto, mientras que el otro se mueve en lo abstracto. La argumentación de Mayz Vallenilla se enfoca en campos de acción. No aboga por la inacción.

Un hombre no parece conocer la significación del futuro. Todo puede pasar, tanto bueno como malo. El expectante es tan plenamente consciente que puede ser engañado e incluso ridiculizado por el curso de las cosas. Por lo tanto, debes estar preparado para enfrentar lo que se presente. Y la preparación es acción. Es una acción destinada a ser aceptada por quien la rechaza o la acepta. Y este rechazo o aceptación hace referencia a la conciencia del futuro. No un futuro cualquiera, sino el futuro y la acción que este hombre espera y anhela, por mínima que sea, que exige una vuelta a la realidad. ¿Y qué se está perdiendo? Lo que toda persona en la tierra, lo mismo que anhelaba toda persona en la historia, independientemente del significado que le dieran, esto: el mínimo de felicidad. Felicidad que solo el hombre puede alcanzar a través de sus propias acciones.

Por lo tanto, no basta esperar lo que vendrá, sino esperar lo que este mínimo de felicidad permite, rechazar lo que impide. Nada se lograría apoyándose en la esperanza y creyendo que lo que vendrá conducirá a un aumento de valores positivos. Esto sucede y brilla en esta atmósfera vacía y peligrosa de falso optimismo – dice Mayz Vallenilla - que muchas conciencias parecen tener en la vida de nuestra América, apoyadas en la engañosa magnificencia de las riquezas del suelo. Para dar a conocer la situación real, es necesario reiterar que, así como tales riquezas pueden significar algo provechosos, también pueden conllevar al enajenamiento y destrucción propia.

La riqueza de las Américas, los enormes recursos energéticos y el potencial humano, las condiciones favorables del territorio para el desarrollo de la humanidad pueden tornarse inesperadamente negativas. Es un error soñar con América como un "reino futuro". El futuro podría hacer de América el premio al que aspira todo imperialismo, y bajo esta hegemonía la tierra y su gente podrían convertirse en nada más que materia prima para el funcionamiento de las grandes fábricas coloniales.

Su única función sería servir como medio de sustento para satisfacer las necesidades de los demás. Es decir, como medio de felicidad para el hombre extraño, no para el nuestro americano. Para Leopoldo Zea, el reconocimiento de este hecho, en cambio, conduce a las actitudes expresadas por Mayz Vallenilla: acciones que aceptan o rechazan, moldean y aceptan lo percibido de acuerdo con las expectativas. Pero este es un tipo diferente de esperanza que lo distingue del milenio puramente milagroso.

Es una esperanza real, enérgica, perseguida. Esperar no es suficiente. Es preciso accionar. El futuro basado se basa en la fe o la creencia de que se puede lograr perfectamente. Y aunque puede intervenir el azar, ya no es aleatorio. ¿Está más allá del control humano? No siempre. Como todos los demás en el mundo, debemos estar preparados para aprovechar las mejores oportunidades que depara el futuro para la América nuestra que pueden lograr el futuro que desea. Mayz Vallenilla dice que "prepararse" no significa solamente aceptar lo que viene, resignarse a entregarlo. No se trata de callar y negar la ocurrencia de los hechos, sino de estar preparados para enfrentarlos y servir para evitar el engaño. Continúa Mayz Vallenilla: "Los americanos tienen un poder innato para resolver casos". Este poder puede concentrarse una solo en el poder material, o ser fiel a sus esperanzas originarias, puede proyectarse hacia el futuro, o puede trabajar para dominar cualquier "mal" que pueda morar dentro de él. Pregunta Mayz Vallenilla. ¿No tiene cada hombre y cada joven una imagen propia que sirva para planificar los pasos de la sociedad hacia el futuro? ¿Por qué los nuestros americanos no pueden proyectar sus ideales para dar forma a su propio futuro y diseñar un mundo nuevo?

La búsqueda

La historia del pensamiento de los pueblos americanos, especialmente en América Latina, revela un tipo muy especial de hombre a quien ahora podemos atribuir el pensamiento de la historia. Para Zea, Edmundo O'Gorman resumió claramente la forma de ser del latinoamericano de "ser como los demás para ser uno mismo". La historia de este hombre sería la historia de un hombre que es diferente de lo que en realidad es. Un hombre que es semejante a los estándares del hombre occidental. Según Zea, es una persona que se resiente de la historia. Ha hecho historia, su propia historia, pero a regañadientes, es un hombre que sin saberlo trata de crear otra historia.

Los latinoamericanos se enfrentaron a la realidad utilizando ideologías relativamente dispares: Ilustración, Eclecticismo, Liberalismo, Positivismo y, más recientemente, Marxismo, Organizacionismo y Existencialismo. En cada uno de estos casos, la idea central detrás de estas influencias fue transformar a América en un mundo comparable a lo que los latinoamericanos llaman el mundo occidental. ¿Y qué quiso imitar, del país que le sirvió de ejemplo? Ciertamente Para Zea, busca imitar solamente dos aportes: las instituciones democráticas liberales y la capacidad de gobernar el mundo natural.

En otras palabras, dos técnicas: la técnica de la convivencia social en la que coexisten los intereses individuales y la libertad, y la técnica del control natural. ¿Con qué soñaban los latinoamericanos en su entusiasmo por la reconstrucción? Sus ideales están orientados, a crear una nación libre y feliz con un mínimo de comodidades materiales para su propia gente. Grandes naciones sirvieron como modelos, y otros pueblos del mundo se encuentran en una situación similar a la nuestra.

El anhelo de transformar a los Estados latinoamericanos en pueblos democráticos y liberalmente organizados era contrario al pasado vivo que signaba a estos pueblos, pueblos de un

orden de clase despótico y organizado. Mientras tanto, el deseo de esos países de convertirse en estados industrializados siguiendo los grandes modelos (Gran Bretaña, Francia y Estados Unidos) encontró la oposición de muchas costumbres y hábitos. Adoptar la moderna técnica liberal-democrática de la convivencia es renunciar a ciertas formas simbolizadas en el catolicismo. Eso es renunciar a cierta forma de vida heredada por los latinoamericanos. Es este rechazo el que implica el uso de metodologías de manejo natural. "Sé cómo los demás para ser tú mismo".

Lo anterior plantea la pregunta de qué significa "ser como otros para ser uno mismo" y dónde se encuentra este "sí mismo". Se cuestiona si este "sí mismo" consiste en ser siempre como otros o si ser como otros es solo un medio para alcanzar este "sí mismo"; empleando lo que las técnicas de convivencia y dominio natural características de la cultura occidental dominante, algo que no se puede expresar claramente, salvo en un símbolo, en un hombre, en América. También se habla de la necesidad de adoptar el republicanismo norteamericano y su sentido práctico, así como de una entidad propia de los latinoamericanos, a cuyo servicio deben estar las instituciones democráticas y la técnica industrial.

La heredad: Hispanoamérica

Zea analiza la influencia de la cultura española en la formación de la identidad latinoamericana y cómo esta influencia ha afectado el pensamiento latinoamericano. Argumenta que la herencia ibérica ha sido una fuerza importante en la formación de la identidad latinoamericana, pero también ha sido una fuente de conflicto y división. La influencia de la cultura española en Hispanoamérica ha sido profunda y duradera, y ha dejado una huella en la forma en que los latinoamericanos se ven a sí mismos y a su lugar en el mundo. Sin embargo, Zea también señala que la herencia ibérica ha sido una fuente de conflicto y división, ya que ha llevado a la creación de una élite criolla que ha dominado la política y la economía de la región. Es destacable la importancia de la autocrítica y la reflexión crítica en la construcción de una identidad latinoamericana auténtica y en el desarrollo de un pensamiento propio.

Los latinoamericanos deben ser capaces de mirarse a sí mismos con objetividad y de cuestionar las suposiciones y prejuicios que han sido transmitidos por la cultura española. Solo a través de la autocrítica y la reflexión crítica, se pueden construir una identidad auténtica y desarrollar un pensamiento propio que refleje las realidades y necesidades de la región.

Pensamiento latinoamericano: esencia

Filosofía

La filosofía siempre ha reflejado de alguna manera el estado del mundo que le dio origen, y su importancia radica no solo en resolver los problemas que le dieron origen, sino también en predecir soluciones apropiadas sobre estos temas. Con el historicismo se hizo evidente la importancia de la filosofía en la historia como la máxima expresión del esfuerzo del hombre por

resolver de una vez por todas sus problemas, aunque estas soluciones fueran siempre indirectas. Este es un síntoma de que estuvo presente en uno de los períodos más importantes de la historia del mundo occidental, desde Grecia hasta nuestros días, donde surgieron los principales sistemas filosóficos. Un período de crisis, desequilibrio moral y social, que conllevó a "reordenar el mundo" moral y socialmente, un mundo cambiado por diferentes circunstancias. En cada una de estas épocas han surgido grandes filosofías que permiten las correcciones anheladas y nuevas certezas.

La esencia de la filosofía radica en busca soluciones universales a los problemas que se plantean, aunque sea de forma indirecta. Pero el problema nunca ha sido tan universal como lo es en nuestro tiempo. Los desequilibrios percibidos son universales y existen en todas las sociedades que componen nuestro mundo. Los problemas que surgen hoy no son culturalmente específicos como lo fueron en el pasado. La filosofía, producto de la cultura europea y occidental, se enfrenta ahora a un problema que trasciende estas culturas. Y si es necesario, sus decisiones, aunque universales, ya no pueden limitarse a las condiciones locales de esta cultura. La filosofía debe ahora reconsiderar varias cuestiones a la luz de las realidades que han dado forma a la cultura occidental.

Uno de los mayores problemas de nuestro tiempo se refleja políticamente en el auge del nacionalismo en los países no occidentales. El nacionalismo surgió hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, pero era de esperarse en algunos países latinoamericanos. Algunos ven el nacionalismo como una peligrosa reacción contra Occidente. ¿Es cierto? ¿Son las demandas de las nuevas naciones emergentes en América, Asia, África, Medio Oriente y Oceanía una amenaza para el mundo occidental? ¿No es esto una exigencia de ampliar los bienes que produce la cultura? ¿No es este un verdadero requisito de universalización? Toda esta gente está formada según los estándares de la cultura occidental, según sus exigencias, y no piden nada que no sea reconocido.

Las exigencias de quienes ahora se consideran los herederos más legítimos se derivan de la cultura occidental. Europa, América y todo el mundo occidental informaron al mundo sobre un conjunto de valores que otros reclamaron y adoptaron como propios y que eventualmente se volvieron comunes. Se habló de libertad y dignidad, de soberanía de los pueblos, del derecho de todos los pueblos a gozar de los frutos de su trabajo y de libertad de gobierno. En nombre de estas ideas y valores, la mayoría de las personas en el mundo han dado su vida para protegerlos o realizarlos.

Estos países y personas afirman aprender de sus maestros, los países occidentales. Respeto a la soberanía, derecho a decidir el propio destino, derecho al uso de los recursos naturales, trabajo duro. Tales afirmaciones no amenazan la cultura occidental y no deben verse como un desafío a la validez universal. Entonces, ¿qué es lo que realmente amenaza a esta cultura y la hace sentir como si estuviera en crisis? ¿Se refleja ahora la crisis en la filosofía? El viejo espíritu exclusivista era simplemente, paradójicamente, parte del espíritu que hizo posible la cultura más universal. Esta cultura, que surgió en Occidente, ya no es un asunto europeo u occidental.

En otras palabras, la occidentalización ha superado sus propios orígenes. Es asunto de todos los países y pueblos que ya han ejercido su influencia y la han hecho propia. Podemos decir esto no solo sobre los valores sociales y políticos de la cultura occidental, como la libertad, la justicia social, la democracia y muchas otras ideas, sino también sobre otros valores personales de la misma cultura en las artes, literatura, filosofía, ciencia. Así, la intolerancia promovida por el hombre, el exclusivismo, es el mayor peligro para el trabajo humano y sigue siendo el mayor problema que debe resolver la filosofía desde la antigüedad.

El espíritu de exclusividad, en el que otras personas o países no reconocen derechos que antes reclamaban para sí mismos. El exclusivismo transforma la ciencia moderna, llamada a ampliar las posibilidades de la humanidad, en una simple herramienta en beneficio de unos pocos. Es el espíritu que crea el poder atómico, el poder que impulsa cohetes que desafían la gravedad de la Tierra, una mera herramienta para intimidar a los demás, una herramienta para dominar la tierra. Las habilidades innatas del hombre no lo ayudan a expandir sus posibilidades, sino que solo lo ayudan a resistir un mundo cada vez más estrecho. En otras palabras, es un poder similar al de un juego primitivo. Fuerzas que contribuyen a la destrucción de humanos por humanos. Es el espíritu que hace que unos nieguen a otros lo que dicen de sí mismos.

Este es el espíritu que aún prevalece en nuestras relaciones con los viejos pueblos occidentales y sus sucesores, y con aquellos que bajo su influencia se han convertido en nuevas naciones. Un espíritu que niega o al menos cuestiona la moralidad de los demás. Es este espíritu el que impide la extraordinaria e inédita universalización de la cultura. Y esto es una generalización. Y la estrechez de miras para evitar esto provoca una crisis y ahora se refleja en el ámbito espiritual y se refleja en la filosofía de nuestro tiempo.

Temática del pensamiento en Latinoamérica

¿Cuál debería ser el papel del filósofo para el mundo? ¿Cuáles son sus responsabilidades en el mundo de hoy? Las personas que hicieron posible la cultura occidental y los intereses creados de las personas deben adaptarse a la realidad en la que se desarrollaron sus acciones. El ethos de exclusivismo que aseguró el dominio de la cultura occidental sobre el resto del mundo occidental está ahora en crisis y requiere adaptación a las realidades que ha creado.

Quienes posibilitaron esta cultura, y los herederos, se enfrenta ahora a un mundo que supera las estrechas metas de sus creadores. Los estrechos intereses que lo hicieron posible se han convertido ahora en un mundo que obstaculiza su eficacia y desarrollo. La vigencia de este patrimonio descansa en la capacidad de los pueblos para crear las condiciones de oportunidad para su expansión, y por tanto entre naciones y pueblos que, hasta hace poco tiempo, lo consideraban ajeno y lo reclamaban como propio.

La cuestión ahora no es la existencia de una cultura de la que la filosofía sea un producto, sino la posibilidad de su generalización. La tarea principal del filósofo moderno es estimular las

condiciones que aseguren la universalidad de los valores que dieron origen a la cultura occidental. Impulsa a las nuevas generaciones a través de tareas de reeducación que muestran el grado de universalización de la cultura occidental. La reeducación le permite conocer a otras personas de ideas afines con las que puede colaborar en tareas comunes. Excluyismo sin espíritu de discriminación racial, económica, política, religiosa o social. Reeducación para ver a los demás como iguales en lugar de competidores.

Es una reeducación que demuestra que reconocer la humanidad de los demás sin amenazar la cultura occidental contribuye a una verdadera universalización. La cultura occidental y las filosofías que la representan han enfatizado al ser humano como el valor más alto. Una persona sin discriminación racial, religiosa, política o cultural. Este humanismo ahora es exigido por muchas personas a través de las fronteras nacionales. Como demuestra este libro, esta preocupación no es nueva para los pensadores y filósofos latinoamericanos.

En esta América, por obvias razones históricas, han surgido y continúan surgiendo hoy problemas similares entre las culturas occidentales y los pueblos no occidentales que han experimentado su influencia. Heredero de dos mundos, este americano renunció a uno y negó el otro. Desde un punto de vista ecléctico, se planteó la cuestión de la occidentalización de los Latinoamérica o la americanización de la cultura heredada. Es un problema similar al que enfrentan otros pueblos. La pregunta planteada al propio Occidente: ¿occidentalización del mundo o generalización de la cultura occidental? La imitación o el cuento de hadas parece ser un dilema. El acto de imponer opiniones o intereses que no son ciertos, o la asimilación e integración a una determinada realidad.

La occidentalización o europeización nunca ha estado exenta de avances en nuestros países. Por lo tanto, en nuestro tiempo se eligió el segundo método: el método de americanizar la cultura heredada. En otras palabras, está encontrando su validez en una verdad que no se generó a sí misma. Reconociendo su propia realidad, América Latina está preparada para adaptarse a sus aspiraciones de occidentalización sin renunciar a sus aspiraciones de formar parte de la cultura conocida por sus sucesores.

La armonía de expresiones culturales reconocidas como grandes se busca ahora con una realidad inevitable. Por lo tanto, no solo es un americano, sino un miembro activo de la cultura occidental. Como se predijo, esta pregunta ahora se presenta desde una perspectiva más amplia. Pensadores de América Latina pueden sumar aquí sus mejores experiencias. Nuestro enfoque ahora es reorientar la cultura occidental hacia las condiciones bajo las cuales tuvieron lugar las acciones de sus creadores. Un estado de tensión y crisis en el que vivimos.

La universalización del pensamiento

Si hay algo que caracteriza al pensamiento latinoamericano es su preocupación por entender qué significa ser llamado americano, tanto histórica y culturalmente como

ontológicamente. Esto no quiere decir que ya no se aborden los grandes temas de la filosofía universal. Por supuesto que lo hay, y hoy en día hay muchas personas en Latinoamérica que se identifican con él. Pero es esta mentalidad la que ha convertido a Latinoamérica en un centro de controversia que es importante para una mejor comprensión de nuestra historia cultural.

Esta filosofía es el punto de partida de lo real, lo especial y original en América, frente a una filosofía universal. Los temas clave incluyen preguntas sobre las posibilidades de la cultura americana. preguntas sobre las posibilidades de su filosofía; o la cuestión de la naturaleza de los hombres americanos. Nuestros pensadores, filósofos y ensayistas se han preocupado por lo específico, no por lo universal, por las características de la cultura latinoamericana, por las características de los latinoamericanos. Latinoamérica y la identidad son el tema de este pensamiento. Los grandes filósofos de la cultura europea, ya sea griega, medieval, moderna o contemporánea, nunca pensaron en su propia cultura particular y su creador como universal. Como resultado de una serie de crisis en los últimos años, la filosofía europea también ha vuelto su atención a la realidad, aunque aceptando sus condiciones filosóficas. Las expresiones de esta filosofía son el historicismo y el existencialismo.

Si hay algo que caracteriza nuestra obsesión por ser latinoamericanos, es nuestra conciencia de la aleatoriedad de nuestra cultura e identidad. Las preguntas sobre la cultura latina y la singularidad humana se basan en la comprensión del azar. Y esta misma coincidencia, en su análisis, parece ser única para. Para Leopoldo Zea, a diferencia de los europeos, los latinoamericanos nunca se han sentido universales. Su interés era unirse y conformarse con lo universal. Esto puede parecer una paradoja, pero la misma cuestión de lo que es correcto es saber algo universal: lo que es común a todos.

El rasgo buscado es su humanidad que lo hace un hombre entre los hombres. No el más grande, sino un hombre de verdad, un hombre de cualquier parte del mundo, un hombre de verdad que puede estar solo a pesar de sus circunstancias, o más bien por esa condición común a todos. Esta es la misión del pensamiento y la filosofía latinoamericana. Entonces su principal problema es explicar y comprender la naturaleza del latinoamericano y su cultura. Su problema, el problema de la filosofía americana, es comprender que su existencia es una existencia marginal.

Europa, especialmente antes de la Europa moderna, no era más que un mundo global, primitivo y sin sentido. Las mentes de los europeos que se acercaban a América no podían ver nada más que primitivismo. Para éstos América sigue siendo un mundo nuevo, un mundo de logros, un mundo de primordialidad. Por eso nuestros pensadores responden al argumento de su mundo. Este debate sobre la humanidad inclusiva de los latinoamericanos, esta pregunta, se responde mostrando que este rasgo aparentemente de Latinoamérica, esta forma universal de ser es común a cualquiera en una situación similar. América Latina es nada más y nada menos que personas.

La conciencia histórica de Hispanoamérica

La dependencia

Hegel menciona América en sus "Lecciones de Filosofía de la Historia": América es la tierra del futuro. Su significado histórico probablemente aparecerá en el futuro durante la batalla entre América del Norte y América del Sur. Para aquellos cansados de los museos de historia europea antigua, esta es una tierra de nostalgia. Pero agregó: "La América debe comenzar donde la historia universal se ha desarrollado hasta el día de hoy". Hasta ahora, lo que está sucediendo allí es solo un eco del viejo mundo y un reflejo de la vida lejana. Pero esto se ajusta al futuro. Y "América como país del futuro no nos interesa, porque los filósofos no profetizan. Expresa Zea, que así fue como el filósofo alemán nos entregó el continente y fue olvidado por la historia.

Para Hegel, que entendía la historia del pensamiento como un movimiento dialéctico que se conquista, conserva y niega, no hay historia americana ni verdad sin historia. La historia que se puede contar en este continente es solo un eco o reflejo de la historia del mundo antiguo. Según Hegel, la historia americana avanzaría si pudiera participar de un movimiento dialéctico. Es decir, cuando puede negar a su origen; pero por negación dialéctica, es decir, por asimilación. En lógica dialéctica, la negación significa asimilación, no desaparición, es decir, preservación. Según esta lógica, todo lo que existe es perfecto para no repetirse.

Cuando está completamente asimilado, lo asimilado no se siente extraño, pesado o difícil de manejar, y ciertamente se siente algo propio. Ser asimilado es una parte del ser que no se puede impedir que exista. La existencia, el pasado, es parte de la experiencia que te permite seguir existiendo. Una vez asimilado, no hay necesidad de repetir experiencias pasadas. Un sentido de la historia proporciona esta experiencia, haciendo obsoleta su repetición. La historia es la expresión objetiva del cuento de hadas y la expresión más clara de su negación dialéctica. Esta es la historia de Europa, la historia de los europeos. Hegel encontró el sentido de esta historia mostrando lo que es y lo que es en su filosofía.

Según Zea, para Hegel, la historia del mundo antiguo es una historia que América debe rechazar algún día si quiere comenzar su propio mundo y su propia historia. Mientras no se lleve a cabo tal negación o asimilación, América, un continente sin historia, depende de la historia europea. Cuando el filósofo español José Ortega y Gasset hablaba de la historia europea se refería a la interpretación de Hegel. ¿O eso significa que no seguirá siendo así de todos modos? Por supuesto que no.

Los hispanoamericanos hemos sido conquistadores y colonizados con un pasado como colonialistas, ilustradores, liberales, conservadores y revolucionarios. ¿Pero tenemos que volver a serlo? O, en otras palabras, ¿se han resuelto los problemas de la conquista, la colonización, la independencia para que no sea necesario volver a plantearlos? ¿Están completamente fuera del pasado? ¿Son la conquista, la colonización, la independencia y todas nuestras luchas liberales

nuestra experiencia histórica cotidiana? La respuesta a estas preguntas debe ser negativa. De lo contrario, si todo el pasado hubiera sido realmente pasado, significaría que hemos comenzado a propagar nuestra historia en el sentido dialéctico que enfatizó Hegel. No, todavía no es una historia para negar.

Como hispanoamericanos, seguimos siendo conquistadores y vencidos, colonialistas y liberales románticos, todo lo cual es nuestro pasado. La verdad es que todos pretendemos que lo somos, pero todavía no lo somos. De hecho, esta visión oscureció la realidad no aprendida del colonialismo tal como lo entendieron primero los hispanoamericanos. Es decir, su realidad como ser, dependiente de una realidad que su mente aún no considera propia. Su dependencia de lo que considera ajeno. El hispanoamericanismo sigue debatiendo, confirmando o negando esta realidad. La conquista y la colonización todavía están frescas en su mente y, después de todo, todo lo que habla es sobre ellas. A veces lo vemos sirviendo a la causa del perdedor, a veces a la causa del vencedor. A veces justifica la colonización, a veces justifica la independencia. Siempre es la misma visión, aunque esté envuelta en diferentes banderas ideológicas u otros términos.

El tema de la dependencia e independencia de los hispanoamericanos siempre es evidente. Iluministas, progresistas, conservadores, positivistas, revolucionarios no hicieron más que expresar los mismos en distintas épocas y en distintos lenguajes. Nuestro pasado siempre está ahí. Porque aún lo sentimos ajeno a nosotros. Todavía no lo sentimos en nuestras venas, en nuestra sangre, como nosotros mismos. Es decir, este pasado nuestro aún no se ha convertido en pasado real y sigue siendo un presente que no ha sido determinado a convertirse en historia.

En lugar de tratar de resolver dialécticamente nuestros problemas, los hispanoamericanos los acumulamos. Cuando decidimos ser republicanos, liberales y demócratas, siguiendo el patrón marcado por las grandes naciones modernas, especialmente los sajones, el contraste entre conquistadores y vencidos queda sin resolver. Entonces, sin resolver la nueva contradicción que se nos presenta, no reducimos a la gran burguesía europea a meros sirvientes, sino que tratamos de crear una burguesía comparable a la gran burguesía europea. Ahora bien, cuando pensamos en el problema de la lucha de clases en nuestro tiempo, aún no hemos alcanzado el poder económico capaz de aplastar a este tipo de burguesía.

Por supuesto, no se puede negar que esta lucha, la lucha de los oprimidos contra el opresor, existe, pero no existe desde el punto de vista de la conquista: la lucha de los vencidos contra el conquistador, la lucha de los colonizados contra el conquistador. En pasado confrontados contra España, y ahora contra los Estados Unidos de América, la nueva metrópolis del nuevo colonialismo. Siempre es la misma lucha, la lucha por nuestra independencia.

Antonio Caso dijo de la historia de México: “Los problemas nacionales nunca se han resuelto uno por uno. En lugar de seguir un proceso gradual dialéctico, México ha acumulado gradualmente los problemas. Las causas profundas que precedieron a la conquista y otras causas

anteriores se combinaron para producir un problema nacional muy oscuro, difícil, trascendental y devastador. Todavía no hemos resuelto los problemas que nos dejó la conquista española. ¡Y todavía no hemos resuelto el problema de la democracia, y el socialismo en su forma más aguda y relevante está sobre la mesa de la discusión histórica!

Para Zea, vivimos ignorante de nuestros problemas, viéndolos sólo a través de la lente de una solución europea, Hegel no pudo evitar decir que no vivimos como sombras del viejo mundo, sino como ecos y reflejos de la realidad. Sin embargo, la realidad siempre es más fuerte que la imaginación humana. En este caso, lo que podríamos llamar la realidad hispanoamericana es más fuerte que el deseo hispanoamericano de escapar de ella. A pesar de todas las excusas para evitarlo, siempre está claro. Evidentemente, el hispanoamericano plantea los mismos problemas y busca las mismas soluciones que le enseñan en la cultura europea, pero lo cierto es que él mismo no plantea los mismos problemas ni ofrece las mismas soluciones, aunque las imagine. La verdad siempre es más fuerte y te obliga a pensar por ti mismo y encontrar una solución. Todo el mundo hace algo inconscientemente. Hoy en día está empezando a comprenderse esta verdad. El que algún día decida abordarlo por sí mismo depende de su profundo conocimiento de este y, como en todas las verdaderas filosofías, de su determinación de tomar la decisión final.

Capítulo 2

La identidad de Latinoamérica

La realidad

El pensamiento, a través de una larga y penosa marcha, encontró al hombre en América Latina. Sin embargo, los seres humanos no son conceptos abstractos, sino abstracciones liberales que pueden sacrificar seres humanos por la generalidad, no personas reales, sino especificidades y diferencias individuales, e incluso dentro de esas especificidades, la cultura y la piel que forman. Nos guste o no, todas las personas son contemporáneas en una historia común. Una historia vertical donde unos hombres dominan y otros son subyugados. Contemporáneos reflejados en la sociedad latinoamericana. Una sociedad construida sobre capas sin posibilidades de asimilación. Es una superposición creada y fomentada por el propio mundo occidental a medida que se expande, conquista y domina a otras naciones y pueblos.

En América Latina, la asimilación cultural y poshistórica repetitiva reveló su incompletitud aparentemente permanente. Todavía no hemos solucionado el problema que España nos dejó conquistado, como dice Antonio Caso. Esta seguirá siendo nuestra verdad nacional, estar parcialmente incompletos. En este extraño ideario, Sarmiento, ajeno a la realidad latinoamericana, y la generación que impulsaba lo que se llama la liberación espiritual de los pueblos de esta América, proponía dejar de lado el pasado y modelar la realidad latinoamericana como mestiza y diversas formas de manifestaciones humanas nacidas de una mezcla de conquista y salvajismo.

Nuestra civilización irreal tuvo que ser destruida, pero es la barbarie lo que debe ser destruido. Es el fundamento, o el punto de partida, de un paso utópico de la dominación a la libertad, de una nación de la que somos a la vez modelo. Para Zea, Sarmiento y su generación intentaron cambiar la realidad de América Latina vistiéndolos punks, sombreros, con ferrocarriles y leyendo los últimos libros europeos, pero fue en vano. También fue inútil aceptar el positivismo como filosofía de la educación y convertir a los latinoamericanos en sajones del sur. Todo fue en vano. Eran indios y mestizos y lo siguen siendo.

Sin embargo, los pensadores nacidos en el siglo XX ya sienten claramente los errores de sus antecesores y la importancia de no repetirlos. Ya no podía soportar una filosofía que condenaba la realidad americana. América, producto de siglos de colonización, tiene su propia estructura social. Y la lucha por desarraigarla se basa en las mismas ideas que ayudaron a transformarla, aunque sea contraria a la realidad que intenta cambiar. El cubano José Martí (1853-1895) fue uno de los primeros en denunciar con vehemencia el absurdo intento de la generación romántica del siglo XIX de destruir las realidades latinoamericanas bajo el pretexto de que se basan simplemente en proyecciones de la cultura. Fueron ellos quienes hicieron nuevas y poderosas conquistas y establecieron nuevos poderes. “Les faltan valor y falta confianza en su país”. Nos liberamos de la adicción porque no queremos ser como los demás. Después de todo, las otras personas para las

que nos modelamos nos imponen nuevas formas de dependencia. Imitando a la civilización, no detuvimos la barbarie. Martí describe de manera colorida una escena en América Latina donde no quiere ser otra cosa. "Yo era una visión con pecho de atleta, brazos de loco y frente de niño". Éramos pantalones en Inglaterra, chalecos en París, abrigos de Norteamérica y monteras de España". Pero a pesar de su excéntrico atuendo, los indios mudos y negros cargan la esclavitud a sus espaldas. Agricultor y reformador de la tierra, "cegado por la rabia contra la ciudad despreciada". No era para destruir a los indios, negros y campesinos, sino para hacerlos parte de una nueva realidad que quería emerger, una civilización verdaderamente nueva basada en personas que pudieran crearlos. tal vez "Eso sería genial", agrega Martí.

Hay una grandeza especial en nuestra realidad, en nuestra historia, en nuestro pasado, que en vano tratamos de ocultar. El espíritu de gobierno debe ser nacional. La forma de gobierno debe estar de acuerdo con la constitución del país. El gobierno no es más que un equilibrio de los elementos naturales de un país. El ideal era un fracaso de la mente para negar la realidad, viendo la realidad negativamente. Nos guste o no, el colonialismo es el pasado, un pasado que debe ser erradicado a través de la asimilación. Otros se basaban en cuatro siglos de explotación colonial. Es el mismo indio que siguió tratando a la república como un objeto de varias expresiones aún después de la independencia. Los indios no se pueden salvar sin esta América. Los indios como expresión humana no pueden ser ignorados.

En última instancia, estas afirmaciones sobre la imposibilidad de olvidar han creado una sociedad dividida, insulsa e incoherente, una sociedad que sirve a motivos ocultos. La tarea por delante será exactamente lo contrario de lo que se ha hecho hasta ahora. Era necesario unir y fortalecer al pueblo. De lo contrario, como temen nuestros positivistas, las grandes potencias, como nuestros vecinos del norte, no podrán frenar el impulso de ocupar territorios más allá de sus fronteras naturales, el "vacío de poder". Nuestra misión americana urgente es.

La pregunta de Zea

¿Es posible una cultura latinoamericana?

A esta interrogante el filósofo mexicano argumenta: A mediados del siglo XX, como en el siglo XIX, los latinoamericanos reconsideraron la cuestión de la existencia o posibilidad de la cultura latinoamericana con un renovado deseo de descubrir y definir su propia identidad. En este sentido, la primera pregunta la hizo primera generación de independencia política americana. Para una generación que consideró insuficiente tal liberación, fue porque el pasado colonial siguió imponiéndose a los hábitos y costumbres de los latinoamericanos a través de las culturas que les impuso un largo pasado colonial.

En la nueva expansión y desarrollo del mundo occidental, este pasado fue la razón por la cual nuestro pueblo quedó atrás. La expansión y el desarrollo han creado nuevos tipos de dependencias. Hemos visto cómo esta generación de libertadores de la mente recuperó el tiempo

perdido y se sumó a la marcha de las naciones hacia el progreso. El inicio del siglo XX marcó el inicio de la expansión y dominación de imperios que se veían herederos de los establecidos por el mundo occidental, advirtieron los latinoamericanos, primeras víctimas de este nuevo imperialismo. Martí, Lodo y Vasconcelos, junto con otros pensadores, formaron una generación que buscaba revisar las profecías de liberación cultural de mediados del siglo XIX adelantadas por Sarmiento, Alberti, Lastaria, Bello, Montalvo y Mora.

Sin embargo, a mediados del siglo XX, con el final de la Segunda Guerra Mundial y los problemas planteados por sus ideas y filosofía, se planteó nuevamente la cuestión de la existencia o posibilidad de una única cultura latinoamericana. Por primera vez en la historia, América y Europa crearon o revivieron sus culturas en el mismo plano. El modelo cultural europeo ya no es un modelo perfecto, y los europeos han aceptado el flagelo de la guerra y su fragilidad cultural que no ayuda a prevenir sus horrores.

Europeos y americanos debían preocuparse ahora por fortalecer los cimientos de una cultura menos frágil que la que hasta ayer parecía el modelo eterno. Europeos y americanos tuvieron que partir de la experiencia real, no de cero, para no repetir errores ni crear nuevos milagros. La filosofía europea de la posguerra, por un lado, demostró la relatividad de la expresión cultural humana y, por otro lado, destacó la necesidad de partir del hombre mismo como sujeto de constante cambio. En este sentido, los latinoamericanos, como las generaciones que les precedieron a principios del siglo XX, vuelven a exigir conocer su verdad y encontrar su propia identidad. Parte de esta exploración será un interés en la autoconciencia, que respalda el trabajo de reconstrucción que los latinos ven en la página anterior como común a los europeos y latinoamericanos. La emergencia sería la cuestión de si tenemos o no la cultura adecuada para semejante tarea.

Nos guste o no, los latinoamericanos han tenido historias y han creado historias. Este evento dio a luz a un tipo específico de hombre: el hombre americano. Una persona con ciertas características derivadas del pasado histórico, que intentó escapar en el siglo XIX, pero fue en vano. A esto se suma la experiencia de los latinoamericanos en el siglo XIX que intentaron destruir su identidad y adoptar un sistema de alienación. ¿Era la manifestación de una existencia que oscilaba entre la dependencia y la adicción? ¿O pueden surgir nuevas expresiones culturales de esa experiencia, la experiencia real de una persona en particular? A través de la conciencia, este americano se descubrió a sí mismo, y cuando se encontró a sí mismo, descubrió una herencia cultural que podía compartir con otros en una situación similar a la de los latinoamericanos. Esas otras personas estuvieron y siempre han estado ahí, pero no son la conciencia latinoamericana.

La guerra no dejó huérfanos a otros pueblos del mundo, como creían los latinoamericanos, sino que los liberó de una cultura que era la medida de la humanidad. Otros hombres de Asia, África, Medio Oriente y Oceanía hicieron preguntas similares a los latinoamericanos.

Diversas culturas, en Asia, buscaban respuestas a las preguntas de un hombre que intenta llegar a un mundo que llama a la batalla, escapando de la calamidad de la guerra, erigiéndose diferentes frentes contra el totalitarismo en Asia. Los africanos tomaron su identidad, su negritud, como punto de partida para afirmarse como hombres. Ha llegado la confirmación de su obra y cultura. La cultura negra era tan importante como la cultura de los blancos o cualquier otra persona. Una cultura que tiene características únicas, pero que no es ni inferior ni superior a otras culturas. Estos pueblos, al igual que los latinoamericanos, poseían la herencia cultural que les dio el mundo occidental, pero no renunciaron a la suya, sino que la limitaron. Su capacidad para no caer en nuevas formas de adicción se debió a este enfoque personal de no renunciar a lo que encontraban extraño.

Nuestra libertad mental depende tanto de nosotros como de los negros que fingen ser blancos y de los asiáticos que quieren ser occidentales. Por lo tanto, la afirmación de la propia cultura como medio de asimilación de otras culturas exóticas a los pueblos de América Latina. El hombre se encontró a sí mismo y encontró a otros hombres.

¿Dónde comienza la verdad? ¿Hay culturas que expresan esta verdad? O, ¿sobre qué verdad debe basarse la cultura a la que aspiran los latinoamericanos? Una realidad compleja formada por la acumulación de personas que han pasado de una dependencia a otra. Las colonias nos impusieron dependencias, pero nosotros queríamos salir de ellas, así que nos impusimos, creando así una cultura del anidamiento, de la acumulación, donde el pasado autóctono convive con el pasado colonial ibérico, el liberalismo y un conjunto de otros patrones culturales que lo rechazan nunca han sido asimilados. Antonio Caso dice que la conquista es el primer acto de superposición, la acumulación de una cultura en otra. En lugar de asimilar las culturas indígenas, insistió en borrarlas. Pero si la conquista es buena para una cultura universal, entonces es dolorosa, y sobre todo un problema histórico difícil de resolver: la adaptación de dos grupos de personas a diferentes niveles culturales.

Después tratamos de ser liberales y demócratas sin antes resolver el problema de la conquista para extinguir la conquista. La orden mantuvo el mismo orden que la colonia, pero ya diferente territorialmente, nacionalmente, pero no menos reaccionario que el primer orden. Según Caso, en lugar de seguir un proceso dialéctico suave y gradual, siguió un camino acumulativo. Agregó que nuestras necesidades se acumulan con el tiempo y quedan insatisfechas. La única solución es trágica: la guerra civil. No es culpa de este americano que esto haya sucedido, es culpa de los que siguen haciendo esto. No estamos solos en la acumulación de nuestros problemas, que nos alejan de la realidad social y nos hacen revolucionarios.

Las causas profundas que precedieron a la conquista y las primeras causas posteriores y todas las demás causas combinadas entre ellas son muy oscuras y difíciles. Ha creado un problema nacional dramático y oscuro. ¿El pasado de guerra civil o dictadura, anarquía o dictadura que caracteriza la historia de América Latina es visto como una cultura deseable o una expresión de su

potencial cultural? ¿Una cultura de aceptación? ¿Es esta una cultura que deberíamos afirmar? ¿O deberíamos al menos encontrar el material y cambiar nuestra identidad para crear una cultura única? Es decir, una cultura que ya no es la expresión de una nueva dependencia.

Cada cultura representa a su creador, quien a su vez constituye su historia. En cuanto a América Latina, esa es la historia que el hombre conoce, la historia que escriben los latinoamericanos les guste o no. ¿Significa esto que estamos listos para quedarnos como los conocemos ahora? Por supuesto que no. Esta situación, esta historia, la realización del pasado puede poner fin a esta historia de acumulación y asunción. El fin de lo que históricamente Caso llama bovarismo, de pretender ser algo que no eres negándote a ti mismo, como el personaje de Flaubert. Saber esto evitará que esta situación continúe. Puede producir una cultura que no rechace los viejos modelos occidentales, sino que surja de las experiencias de la vida real de los americanos. ¿No es ésta la mejor expresión del siglo XIX y la deseable originalidad que hemos estado buscando?

Mientras los latinoamericanos buscaban esta singularidad, descubre que su modelo, que antes lo había desconcertado, no se parecía a su modelo y no era una réplica exacta, sino un producto de "mala copia, es una expresión de la deseada originalidad de ese modelo. Es decir, el esfuerzo de nuestros antepasados por transformar América Latina en otra América o en otra Europa. Esto se debe a que se impone una realidad más fuerte que estas afirmaciones, creando una representación de la realidad que ya no es una "mala copia" sino que cambia el significado del modelo de corrección asumido. La historia del pensamiento nacional latinoamericano ya revela la inevitable diversidad de esta realidad. La diversidad ya no debe ser juzgada negativamente, sino que, nos guste o no, debe ser vista como la expresión más verdadera de la cultura que hemos creado los latinoamericanos.

El testimonio de una cultura

Para Leopoldo Zea, Darcy Ribeiro (1922) de Brasil habla sobre este hermoso mundo y la cultura latinoamericana. El mundo y las culturas que llevaron a la colonización europea y occidental en diferentes momentos. Los momentos de autotransformación son característicos de todas las culturas, pero la situación en América Latina se caracteriza por una especificidad que también es característica de los países del Tercer Mundo. Ribeiro dice que el proceso de civilización es esencialmente un movimiento continuo de alienación y extrañamiento, y los hombres pagan un alto precio por las victorias, pero hacen progresos irreductibles, ofreciendo nuevas metas que finalmente se convierten en alienación.

Lo mismo es cierto para todas las civilizaciones, pasadas o presentes. En América Latina, la interpretación es central para entender nuestra creatividad cultural. La cultura latinoamericana existe y, como otras culturas, es expresión de una dialéctica en la que se alternan la alienación y la expresión de la alienación. En América Latina, solo parece terminar cuando se presenta con lágrimas muy dolorosas. Intentan desilusionarse y dejar atrás el pasado como alienación, solo para

caer en una nueva forma de alienación en una cadena aparentemente interminable. La manifestación de esta dialéctica constituye una cultura colorida que ha sido cuestionada desde el inicio de nuestra liberación política y como precursora de esta.

Darcy Ribeiro explora la compleja diversidad que caracteriza a América Latina y su cultura, destacando tres de sus manifestaciones. Aparecerá la ciudad testigo, la ciudad nueva, la ciudad trasplantada de la que habla. Ejemplos de estas tres formas culturales que surgen del comportamiento de las personas así interpretadas se encuentran a lo largo de la historia humana, pero sirven solo como un medio para explicar esta realidad cultural americana. Esto parece ser típico de esta parte de las Américas.

Los pueblos mártires tenían una cultura muy desarrollada y fueron objeto de conquistas europeas que impusieron su propia cultura. Designamos como testigos a los pueblos mexicano, mesoamericano y andino porque son los sobrevivientes de antiguas civilizaciones que se derrumbaron antes del inicio de los procesos centenarios de adaptación cultural y reconstrucción étnica bajo la influencia de la expansión europea, dice Ribeiro.

El pueblo que dio a luz a esta cultura se convirtió en objeto de explotación. Por otro lado, los nuevos pueblos son el resultado de la convergencia de diferentes flujos de inmigración. Vinieron a esta América para empezar de nuevo, o fueron atraídos a la fuerza como negros para ser explotados. Estos pueblos fueron construidos en áreas donde la población indígena no podía soportar los rigores de esta explotación porque eran mano de obra escasa o débil. Como resultado de la fusión biológica y la adaptación cultural de varios grupos étnicos dentro de los años de esclavos, brasileños, venezolanos, colombianos, antillanos y partes de la población centroamericana constituyen un nuevo grupo étnico.

La segunda categoría se encuentra en Chile y Paraguay, que se distinguen claramente, en primer lugar, por el hecho de que no experimentaron la etnogénesis tribal indígena y el poblamiento forzoso: al igual que este último, Uruguay y Argentina fueron pueblos nuevos, pero procesos de sucesión ecológica que luego son europeizados a gran escala. Hablando de este último grupo, Darcy Ribeiro dice: País de origen, estilo de vida característico de la cultura de los padres. En este sentido, Estados Unidos servirá de ejemplo. Pero también se darán buenos ejemplos en América Latina. Lo mismo ocurre con Argentina y Uruguay. Los argentinos y uruguayos fueron el resultado de flujos migratorios europeos que compitieron con grupos mestizos españoles previamente establecidos que también fueron expulsados, pero en menor medida.

Además de estos grupos, encontramos una singularidad contenida en diferentes configuraciones histórico-culturales en todo el continente. Entre ellos las grandes colonias europeas del sur de Brasil, Costa Rica y Chile. Según este último, Darcy Ribeiro, los pueblos trasplantados fueron capaces de absorber sin mucho daño los diversos contenidos ideológicos de la tradición occidental, por así decirlo, una parte de la sociedad europea trajo a América la

viabilidad social y cultural. Y al difundir esta idealización entre personas de diferentes fenotipos raciales, los aliena y los lleva a verse a sí mismos de una forma exagerada. Según el modelo cultural europeo, la cultura de los pueblos colonizados se consideraba inferior.

Solo a través de un esfuerzo consciente para restaurar la autenticidad cultural estas personas pudieron apreciar las creaciones de sus antepasados como bellas y valiosas. Los nuevos pueblos vieron su inferioridad frente a la civilización occidental, industrializada y liberada de distorsiones y organización para la explotación en la economía fabril y agrícola. En cuanto a los pueblos nuevos, su condición de sociedades mestizas nacidas de fábricas los hacía inferiores desde el punto de vista europeo.

Las revelaciones de Darcy Ribeiro sobre los pueblos trasplantados son perfectamente ciertas en Estados Unidos, pero no en América Latina. Los inmigrantes europeos, representantes de la civilización de Sarmiento, enfrentan las realidades sociales, económicas y culturales creadas por el mismo grupo civilizatorio que ahora se ha convertido en una oligarquía agrícola. Un grupo que se resiste al cambio que altera sus intereses. Aquellos que masacraron a los nativos para promover la inmigración europea, reforzar la barbarie de los llaneros y transformar el sur de Estados Unidos en otra América u otra Europa occidental técnicamente no estarían en contra del cambio.

Es también el trabajo político, social y cultural que trae consigo la inmigración. El oligarca sudamericano ve en los indígenas lo que ve el oligarca del altiplano: sólo una herramienta de explotación. Ahora, en Europa occidental, hablamos de "negros" europeos, es decir, inmigrantes españoles, portugueses o italianos de esa parte de Europa. Asimismo, algo podría decirse de los "indios" traídos de Europa a principios de siglo al servicio de los oligarcas que seguían explotando la tierra civilizada y la gente que la trabajaba. Como no había indios ni negros, los inmigrantes europeos ocuparon su lugar.

Una nueva batalla, ya no entre civilización y barbarie, sino entre lo que Ribeiro llama el pueblo nuevo y el modo de vida del pueblo trasplantado encuentra expresión en esta parte del siglo XX. Una lucha entre explotadores y explotados. Una pugna entre la vieja oligarquía criolla heredada de las colonias en sacos y sombreros y los descendientes de miles de inmigrantes a esta América. Ahora la lucha es entre la oligarquía y el pueblo. Según Zea, son pueblos que se imponen a través de partidos políticos como el radicalismo argentino y el batlismo uruguayo.

Es interesante cómo la oligarquía nacida del proyecto civilizador de un solo hombre, Domingo Sarmiento, ve nuevos signos de barbarie en las masas de inmigrantes traídas a América para acelerar el proceso civilizatorio. Sin educación, estaban preocupados por el trabajo de campo y el cuidado de los animales, y ya no podían cuidar de manera efectiva a los salvajes desplazados de las llanuras. Las masas no examinadas, pero decidieron tener los mismos derechos que los terratenientes, los campesinos, nuevos representantes de la civilización planificada. Es el "punto

negro" del barrio, el creador de un lunfardo que, como el antiguo salvaje, no supo expresarse con propiedad.

La solución

Para Héctor A. Murena (1923-1975), no podemos ir a España ni a los Incas ni a ninguna otra cultura indígena, somos exiliados europeos y es nuestro deber dejar que nuestras almas europeas abracen nuevas tierras. La identidad cultural que menciona Antonio Caso en México también se encuentra en Argentina, uno de los pueblos trasplantados que menciona Darcy Ribeiro.

La expresión de los europeos oprimidos aparece como una nueva metáfora de la explotación de los otros que se origina América Latina; la preocupación por el mestizo por asimilar una parte de su identidad: su patria; el interés del negro para que sea reconocida su humanidad exigiendo el derecho a ser un miembro activo. ¿Lo que sucede? ¿Por qué los descendientes de inmigrantes europeos sienten que la tierra a la que llegaron no es suya y deben conquistarla para hacerla suya? ¿Por qué una persona con una cultura civilizada y avanzada haría una propuesta como la de Murena? ¿No fue él el hombre que realizó el sueño civilizado de Sarmiento y su descendencia? ¿A qué civilización se refería la generación de Sarmiento? Se trata de ser parte de América.

En este sentido, la tarea no es diferente a la de otros países latinoamericanos que intentan lograr algo similar. A estos esfuerzos, sin embargo, como otros países latinoamericanos, la Argentina de Sarmiento sumó la inmigración. La inmigración europea hará por América del Sur lo que la inmigración hizo por Estados Unidos. Pero ¿qué se quiere? Que otros con métodos mejores y más eficientes, hagan en los países sudamericanos lo que los habitantes originarios no pueden hacer. Sin embargo, la explotación de la tierra y la gente que la trabajaba se mantuvo intacta durante el período colonial español. Aquí, un pampeano holgazán, rebelde y solitario se convirtió en un hombre trabajador y dócil de una tierra a la que ya no pertenece.

En Estados Unidos, los inmigrantes han venido a habitar y trabajar una tierra de nadie. El lejano oeste, habitado por indios nómadas, era tierra virgen y podía ser conquistada y cultivada. En La Plata, en cambio, la tierra pertenecía a la oligarquía criolla, que exterminó a la población indígena y esclavizó a los gauchos. No importa quién trabaje, la tierra nunca será lo mismo que América del Norte, en el sur la tierra pertenecía a terratenientes, propietarios de plantaciones y propietarios de tierras de cultivo o pastos. Los inmigrantes no venían a ocupar el país, sino a asegurarse su propio trabajo. Llegó a ocupar el lugar de los indios y los negros en estos países.

Así, las famosas civilizaciones se redujeron a la formación de sociedades que utilizaron la agricultura con mayor eficacia. La segunda es que la industrialización que pudo haber producido la primera forma de explotación quedó en manos de los grandes agentes del capitalismo europeo y americano. La civilización de la que habla Sarmiento se reduce a la fusión de estos pueblos en

el neocolonialismo. Rompió con el antiguo colonialismo español, pero se aferró a lo que representaban Gran Bretaña y luego Estados Unidos.

Las civilizaciones se negaron a adoptar métodos eficientes de uso de la tierra antiguos. Desde este punto de vista, los inmigrantes europeos son más propensos a esta forma de explotación, pero siempre sirven a los intereses de los trabajadores. Si la generación de Sarmiento se sintió alienada de la realidad americana creada por indios, españoles, mestizos y negros, también lo estará la generación nacida de estos inmigrantes triunfantes. Creado por una supuesta civilización. Entonces le dice que se apodere del país como Murena, que se apodere de una realidad que no le es familiar.

Así, los argentinos, como los mexicanos, los peruanos y los antillanos, comienzan a encontrar su propia identidad. Una generación de marginados cuyos padres se desarraigaron de la fuente de la cultura para servir a una subcultura, un orden social anacrónico durante mucho tiempo en el mundo occidental. Pero al mismo tiempo, la orden era una manifestación de una nueva dependencia de ese mundo. Las civilizaciones superiores fueron reemplazadas por imitaciones, pseudo-civilizaciones o sub-civilizaciones. El grupo que pretende haber creado la burguesía en el camino de la civilización y el progreso parece ser una imitación de la burguesía occidental. Su modelo por seguir, la burguesía occidental, es una pseudoburguesía que no hará por América lo que hizo por su gran y poderoso país. América del Sur, a pesar de su llamado a la civilización, estaba a punto de ser subyugada a nuevos centros de poder. Por eso, incluso quienes conocen la situación de esta región están en un camino de reflexión que les permite encontrar su propia identidad e intentar escapar.

Resumiendo, la historia que parece común a toda esta América Latina, pese a las diversidades de origen presentadas, Darcy Ribeiro dice: Como se ve, las capas dirigentes que emergen de las luchas de la Independencia continuaron siendo consulares y fue su proyecto lo que retrajo las naciones latinoamericanas a las formas neocoloniales de dependencia, regidas ahora por nuevos centros de poder. En otras palabras, en lugar de proponerse un proyecto de reordenación social profundo que encauzaría un movimiento de aceleración evolutiva tendente a integrar América Latina automáticamente en la civilización industrial, éste, al dar cabida a cierto grado de modernización tecnológica del sistema productivo y al destruir los obstáculos institucionales y culturales a la expansión de la economía exportadora, vuelve las sociedades latinoamericanas más eficaces para el ejercicio de su antiguo papel de proveedores de géneros tropicales y de mineras para el mercado mundial.

El precio de esta modernización incondicional fue la reimposición a los pueblos de América Latina del antiguo estatus del proletariado fuera de la economía central. Pero fue muy útil para la clase dominante que lo dirigía. Fue nuestro proyecto de prosperidad de clase lo que nos llevó a buscar un nuevo sometimiento después de salir del colonialismo. Porque era una forma de preservar y extender los antiguos privilegios. Así, en lugar de terminar con el tipo de explotación

heredado de las colonias ibéricas, simplemente se volvió más eficiente y ahora sirvió como otro centro de poder asegurando los intereses limitados de la clase consular. Todo esto para obtener ganancias adicionales para alimentar a la realeza de una clase social pequeña y altamente privilegiada.

Por eso, el proyecto civilizatorio de Sarmiento estaba condenado al fracaso. Incluye proyectos que representan la inmigración europea que se suponía que acelerarían el proceso. No había nada para hacer este escape en la caja cerrada del orden colonial, y mucho menos de la civilización. Darcy Ribeiro dice: La historia de la plantación latifundista, es flor y fruto de la creatividad judicial-institucional en América Latina y será trasplantada a todo el continente como su mejor creación. El latifundio no implicaba, como cabría esperar, un monopolio nacional sobre la producción de exportación. Más bien, fue una forma de negar a los campesinos libres el acceso a la tierra, obligándolos a elegir un modelo u otro en vastas tierras vírgenes.

Lo dicho sobre la inmigración europea también puede decirse sobre la aplicación de métodos de industrialización comparada en los países latinoamericanos. Es un representante de la poderosa burguesía occidental, que no busca fortalecer, planificar e implementar intereses nacionales como en el caso de la inmigración. Se adoptó el sistema más adecuado a los intereses de la burguesía, que eran meros servidores nuestros. Persiguieron formas de explotación más útiles no para las posibilidades de la economía nacional, sino para los intereses de los que dependía la pseudoburguesía de América Latina. Entonces todo era funcional, como el liberalismo declarativo del siglo XIX que a favor de la libertad individual da paso a políticas de clase apropiadas como la destrucción de las comunidades originarias.

También destruyó las oportunidades del sector privado en el camino hacia la libertad. Abolición de la industria artesanal por el libre comercio. También lo es el falso republicanismo. Un exótico sistema republicano en el que el voto popular se dividía entre los propietarios que se convertía en el voto popular por la libertad política. La herramienta siempre ha sido promover los intereses de la autodenominada oligarquía progresista, vinculando estos intereses a los de la gran burguesía de Occidente, quienes pretenden ser modelos para seguir, pero solo tienen una actitud de cómoda dependencia.

Cuando Darcy Ribeiro habla de los empresarios de nuestro tiempo, también habla de la actitud consular de los grupos progresistas en América Latina. La modernidad del emprendedor más progresista de hoy en América Latina está enfocada en el desarrollo de tecnologías globales. Lo que pretende con la internacionalización de la empresa como un pequeño aliado de las multinacionales es un nuevo enfoque del papel de la empresa. La función real y emocional de la clase dominante es mediar en la explotación de su propio pueblo por parte de otros. Por supuesto, este enfoque no acaba con la cultura de acumulación sin asimilación que parece caracterizar a América Latina, sino que la refuerza con una nueva yuxtaposición. Estos métodos sirven sólo como medio de explotación indirecta de intereses extranjeros inadecuados para el desarrollo de

estos pueblos. En general, una característica de los países subdesarrollados, incluido Estados Unidos, es que la modernidad coexiste con la preservación de las condiciones sociales y culturales que se dieron durante los diversos períodos de colonización. Adoptar métodos o decisiones que sean contrarias a los intereses de aquellos para quienes los adoptan, como la inmigración europea. Es un método de uso más eficiente, pero no cambia en beneficio de quienes poseen los recursos utilizados de esta manera.

Gino Germani (1911) habla de la simultaneidad de la no modernidad así: Es decir, el uso de la última tecnología con la preservación de herramientas obsoletas, o el contraste entre las regiones "desarrolladas y atrasadas" de un país. De esta manera pueden coexistir actitudes, creencias y valores que son correctos en diferentes épocas. Si quieres modernizarte y actuar, o para ser honesto, la situación cambiante va en contra de los intereses del modelo. Germani dice que la modernización debe lograrse precisamente para los países coloniales caracterizados por regímenes democráticos (Germani 1973). El cese del contacto cultural como expresión de la cultura de importación, la subordinación y el subdesarrollo, en oposición a la manifestación de una cultura dominante que no se absorbe y sirve para mantener las condiciones de asincronía y acumulación. Por eso, el populismo y el reformismo han fracasado en su intento de superar la contradicción de aceptar el camino del progreso sin cambiar el orden de los pueblos subdesarrollados, coloniales y neocoloniales.

La conciencia de una realidad

¿Qué pasa con los inmigrantes europeos traídos a la Argentina para explotar mejor los campos? El factor migratorio, debe al mestizo el nacimiento de una fuerte clase media en el Río de la Plata, que existía mucho antes del surgimiento de una clase media en la América. Este era un grupo social de profesionales, hijos de inmigrantes que no tenían cabida en el mundo político y empujaron su incorporación a través de las décadas hacia fines de siglo, ganando el gobierno en Uruguay en 1903 con Batlle Ordóñez representando sus ideales y el presidente Irigoyen de Argentina en 1916. Así, a pesar de las muchas diferencias en educación racial, social, económica, política y cultural del resto de América Latina, estos pueblos del Río de la Plata alcanzan condiciones similares.

A pesar de su innegable diversidad, América Latina tenía una cosa en común: buscaba un rápido desarrollo en un contexto de estrecha dependencia de los centros del viejo y nuevo poder en Europa y América del Norte. Los nuevos grupos sociales trasplantados de Europa, por un lado, muestran una natural admiración y devoción por la cultura en la que nacieron, y, por otro lado, se sienten desterrados de su situación, un país extranjero. Realidad y cultura inconsistentes.

Así, la antigua admiración de los sarmientistas por la Europa civilizada se une ahora a los hijos desarraigados de su mundo histórico y cultural. Pero al mismo tiempo estos inmigrantes eran, como ya hemos visto, inferiores, se consideraba extraños, y fueron traídos como herramientas. Eran proletarios, pura y simplemente. Los inmigrantes verán claramente esta situación, ya que los

mestizos en el resto de América Latina y las Antillas hablan por los negros e indígenas sobre su inclusión en una realidad que les exige ser únicos.

En la región de La Plata, los inmigrantes eran indios, negros y proletarios. Pero también formaron el núcleo de los esfuerzos renovados de la burguesía nacional para buscar un mayor compromiso con la civilización por parte de una generación civilizada. María Elena Rodríguez de Magis escribe: Así se supo que hay dos Europas: la Europa popular y la civilizada. El nuevo grupo está en contra de la oligarquía civilizada y busca romper el dominio colonial a pesar de declarar la independencia. El grupo también promovió una clase media que buscaba apoyar una economía industrial en lugar de una economía agraria. Pero también valoraron a Batlle Ordóñez e Hipólito Yrigoyen. Esas personas formaron el núcleo del peronismo décadas después. Un grupo, la burguesía, como los precursores de una oligarquía, busca el desarrollo dentro de los límites de las nuevas posibilidades coloniales. El otro, el proletariado, trata de encontrar una salida más independiente en el nuevo marco colonial.

El problema de esta situación es, como en el resto de América Latina, la idea de que la gente está tratando de encontrar una identidad. Ya no se trata de Echeverría, Sarmiento, Alberti, sino de aquellos que son conscientes de una larga historia de superposición cultural que no pueden integrar, asimilar y servir al futuro. La generación que le tiene más miedo a la última capa, la siguiente capa, trata de destruirla por eso. Pero la generación de los "liberadores psicológicos" no pretende olvidarlo, no lo recuerda como historia, lo rechaza tal como es, como si ya no fuera necesario, como si no existiera.

A esta generación se le llama parricida en dos sentidos; ya que renegaban de su "civilizador" Sarmiento, y de sus orígenes. Esta generación, que incluye a Jorge Luis Borges, a Ezequiel Martínez Estrada, Eduardo Mallea y su heredero más joven, Héctor A. Moray. En ellos se expresan de alguna manera sentimientos de soledad, alienación y marginación; pero también de crítica sobre la "solución" de Sarmiento.

Ezequiel Martínez Estrada (1895-1965) publicó en 1932 "Radiografía de la pampa", que se considera la renegación del Facundo de Sarmiento. El salvaje, Facundo, no estaba muerto, sino vivo, rompiendo la llamada capa de civilización que le habían impuesto y permaneciendo en ella. Ahora era violento. La obra de Martínez Estrada apareció en un momento en que la Argentina era apenas el comienzo de lo que es hoy.

En 1930, el general Uriburu dio un golpe de Estado y derroca al presidente constitucional Hipólito Yrigoyen. Para Ezequiel Martínez Estrada, la caída de Yrigoyen fue una revelación de la aparición de un Estado en apariencia muy desarrollado que escondía una estructura estatal de tipo colonial. Argentina siguió siendo una colonia a pesar de los planes de generaciones de espíritus libertadores; los intereses corporativos han hecho del Estado un instrumento a su servicio. Desde

este punto de vista, la Argentina, que Sarmiento creía haber formado, quedaba al mismo nivel que los Estados y los países menos civilizados del mundo.

Generaciones civilizadas dejaron el orden colonial en su lugar. Intercambiaron la obediencia a un centro de poder por otro. El antiguo bien corporal seguía vivo y lo establecieron las colonias ibéricas que, como antaño, exigían diezmos y daban de comer a los conquistadores con Batlle Ordóñez e Hipólito Yrigoyen. Esas personas formaron el núcleo del peronismo décadas después. Un grupo, la burguesía, como los precursores de una oligarquía, busca el desarrollo dentro de los límites de las nuevas posibilidades coloniales. El otro, el proletariado, trata de encontrar una salida más independiente en el nuevo marco colonial. El problema de esta situación es, como en el resto de América Latina, la idea de que la gente está tratando de encontrar una identidad. Ya no se trata de Echeverría, Sarmiento y Alberti, sino de quienes son conscientes de la larga historia de superposiciones culturales.

Para Leopoldo Zea, la disyuntiva entre civilización y barbarie en la Argentina del siglo XIX, y parecía dividir a la nación que se estaba creando o se quería crear. A pesar de que Sarmiento abogaba por la civilización y la modernización, la fuerza que puso en este intento amputador era expresión de la fuerza que quiso soterrar. Se menciona que se llegó a hablar francés e inglés, a usar frac, pero el gaucho estaba debajo de la camisa de plancha, y precisamente se confirmaba un estado de brutalidad circunstancial en apariencia, transformándose en material cultural lo que era abigarramiento de las exterioridades de la cultura. Según Zea, Martínez Estrada expresa que se intentó ocultar la cultura popular y rural, y se dio prioridad a la cultura europea y urbana. Sin embargo, Martínez Estrada también menciona que la fuerza que quiso soterrar seguía presente, además que la cultura popular y rural seguía siendo una parte importante de la identidad argentina.

Eduardo Mallea, en un trabajo publicado en 1945 titulado "Conocimiento y expresión de la Argentina", habla de la realidad dividida de Argentina que la disyuntiva civilizadora había creado. Mallea expresa que la desarticulación es lo propio de Argentina y de América, incluyendo la palabra. Según Mallea, la América padece este drama, ya que toda la devorante fuerza de este continente tiende con desesperación a la voz. Los hombres que nacieron en la Argentina se encontraron con que en su país todo dividía, todo era motivo de división: la cultura dividía, la política dividía, la codicia, el arte, la idea de nacionalismo. Una división incesante que se reflejaba en la literatura y en la cultura en general.

Continuando con Eduardo Mallea afirma que en la vida argentina es el hombre ciudadano el que habla, mientras que el campesino calla. En Buenos Aires, se confrontan dos argentinas antagónicas que están definidas con más fuerza que en cualquier otro punto del país: la Argentina que habla y la Argentina que vive, siente, se agita y piensa sumergida. La primera es visible, mientras que la segunda es sensible y se desarrolla en secreto. La capital de Argentina muestra como la ciudad civilizada, es atravesada por una realidad que ha pretendido ocultar. Mallea busca expresar este mundo, algo que siente dentro, que adivina. Este mundo está bullendo y a punto de

brotar en el mismo centro de la civilización. Mallea quiere expresar la Argentina que vive, siente, se agita y piensa sumergida, que está oculta pero que está bullendo y a punto de brotar en el mismo centro de la civilización.

Ezequiel Martínez Estrada, en su libro de 1946 “La cabeza de Goliat”, también habla de la lejana capital de Argentina, el Buenos Aires que parecía el cuartel general de la civilización. En el pasado, este problema no preocupaba, más bien era un motivo de orgullo oculto; porque una cabeza fenomenalmente grande suele ser un indicador de la excelencia mental. Agrandamos la cabeza como si pusiéramos una muestra en la arena, que ya era del tamaño de una pampa. Y en esta manada de cefalópodos y ratas residía el drama de la pequeñez. La cabeza chupa la sangre del cuerpo.

Buenos Aires es el primer obstáculo para la percepción de nuestra historia, y nuestra historia es el mayor obstáculo para nuestro sentido de la realidad. Un escritor que no mira a través de lentes no es creíble, aunque se le entienda, y no puede tener más lectores que los que le arroja el azar. La realidad que se quiere captar y expresar, para frenar la división de intereses de aquellos grupos empeñados en ocupar el vacío de poder creado en América por la colonización de los españoles. Una división que hemos visto expresada en diversas formas. La discriminación como forma de dominación contra indígenas, criollos, mestizos, negros mulatos e inmigrantes desplazados. En la “Muerte y transfiguración de Martín Fierro (1948) de Ezequiel Martínez Estrada cuenta la historia de la primera discriminación, expulsada en nombre de la civilización, el exterminio de los indios, acompañado de la expulsión del hombre de la tierra, la pampa, el gaucho, el símbolo de la barbarie que Sarmiento trató en vano de erradicar.

El símbolo de este hombre es Martín Fierro. “¿Qué es Martín Fierro -pregunta Martínez Estrada- sino el destierro? Ambas partes terminan con el destierro. Un destino oculto le pesa desde el nacimiento, como a todos los hijos de los llanos. Una expresión de la división, a la que somete esta América nuestra, América, de la que la Argentina es parte ineludible. El arte de gobernar entre nosotros fue divisorio, competitivo y profundamente odioso. La expulsión fue un castigo impersonal aplicado a todos nuestros grandes hombres, y su virulencia es tanto mayor cuanto más generoso fue. Martín Fierro es un hombre de la frontera, pero que, a diferencia del pionero del Lejano Oeste del que hablaba Turner, permanece fuera de la frontera sin ser asimilado por el centro, que se protege sólo, para expulsarlo, no asimilar.

El hombre de la frontera es un símbolo de barbarie, no un símbolo de gente civilizada, por eso está exiliado. El Estado debe ser parte del centro del poder, su mantenimiento, nunca su extensión. Ezequiel Martínez Estrada ahora habla de este exilio, para que el país lo traiga de regreso. Esta es otra parte no asimilada, el pasado abandonado de esta parte de América. Este hombre, este símbolo, debe estar hecho de tierra.

Otro refugiado sin tierra, lo hemos visto, es el inmigrante que se planta para que el terrateniente civilizado tenga una mejor cosecha. Héctor A. Murena habla de este segundo exilio. El inmigrante europeo, traído aquí a América como instrumento de una supuesta civilización, es el nuevo exiliado de Europa, fuente de cultura por excelencia, pero sin un país en el mundo al que trasplantarse. Este hombre, paradójicamente, es la manifestación de un nuevo tipo de barbarie que puede amenazar los intereses de sus importadores. Proletario es aquel que une su sangre y esfuerzo con los restos de un proletariado anacrónico tras la colonización de los iberos. Pero también está el que, con la experiencia de la expulsión de Europa, empieza a apoderarse del país. De la tierra que le está vedada y en la que sólo puede trabajar, como hacían los indios o los gauchos. Es un hombre que trata de elevar por encima de la realidad otra realidad, la realidad posible de una sociedad industrial moderna, que logra lo que no pudo la sociedad agraria heredada de la colonia.

América -continuando con Murena- es hija de Europa y debe asesinarla históricamente para poder vivir. Sólo practicando el asesinato histórico-cultural el alma de un europeo exiliado en América puede casarse con un nuevo país y asegurar el nacimiento de su propia vida. La responsabilidad es arrancar una historia que no es tu propia historia, que sea auténtica, no pretender ser o tener lo que no se es, ni tiene. América está cubierta por una línea de historia falsa, una historia extraña que quieren hacer pasar por propia, que impide que exista la historia real. Este manto de historia falsa permite a los refugiados imaginar que esta vida es una continuación de la anterior y nunca logrará romper el engaño para obtener una nueva vida. Por eso vivimos a la sombra y al eco de Europa, como decía Hegel. Por lo tanto, no se crea, sino que se imita.

De ahí la identidad cultural que caracteriza a nuestra América. La conclusión de todo esto será la preocupación de la generación que representa Murena. Con los deseos de ser independientes y libres, dejando fingir algo que no son. Matar a los ancestros no es una civilización, sino una asimilación de lo que es y lo que no puede ser. No significa cambiar un padre por otro padre, cambiar a alguien, querer o disgustar a alguien, o querer a un extraño. La verdad real, la historia real, se pueden crear a partir de la percepción de la realidad. Sólo entonces los que hoy son desterrados podrán unirse a los desterrados de ayer para apoderarse de la tierra y hacer historia.

El caribe

Leopoldo Zea, en su obra "Calibán como símbolo de Latinoamérica", utiliza el personaje de Calibán de la obra "La Tempestad" de Shakespeare para representar la identidad latinoamericana; argumentando que Calibán es un símbolo de la opresión y la resistencia en Latinoamérica. Calibán representa la resistencia de los pueblos originarios de América Latina contra la opresión colonial. Es una metáfora de la lucha de los pueblos latinoamericanos por su identidad y su libertad.

Calibán es visto como un caníbal y un antihéroe que es utilizado como herramienta por el personaje "civilizado" Próspero. Ariel, que una vez fue un espíritu, ahora es un intelectual al

servicio de Próspero. El cubano Retamar explora los orígenes de estos personajes y los sitúa en el contexto de los pueblos de América que han sido humillados y manipulados. Para Retamar, Calibán es el símbolo de esta lucha, no Ariel como otros han pensado. Representa a aquellos que han sido invadidos, esclavizados y enseñados a hablar el idioma de sus opresores. Nuestra historia y cultura están entrelazadas con la historia de Calibán.

Hay dos maneras diferentes en que la gente en América piensa sobre su cultura. Algunos piensan que es importante ser como el civilizado Próspero, mientras que otros adoptan las formas salvajes de Calibán. José Martí nos advierte que ambos caminos pueden ser peligrosos, porque pueden llevar a ser controlados por otros. No cree que debamos elegir entre civilización y barbarie, porque eso es un truco para que aceptemos ser colonizados. Es importante ser consciente de estas trampas y luchar por la verdadera libertad.

En América, la gente usó instrumentos para romper cadenas y liberarse, pero a veces usaron estos instrumentos de manera incorrecta y terminaron creando nuevas cadenas. Algunas personas usaron la filosofía para volverse libres, pero otras la usaron para controlar a sus semejantes. Esto condujo a la dominación y el colonialismo. Algunas personas querían crear su propia filosofía, pero terminaron usando la misma filosofía que los controlaba. La filosofía puede ser buena o mala, dependiendo de cómo la gente la use. Es importante usarlo para empoderarnos a nosotros mismos, no para controlar a los demás. Frantz Fanon, creía que, en lugar de seguir las ideas y la cultura de Europa, deberíamos crear nuestra propia forma de pensar y vivir que sea justa para todos. Si queremos mejorar África y América, no debemos confiar en que los europeos lo hagan por nosotros, sino que debemos proponer nuestras propias ideas. Para hacer del mundo un lugar mejor, debemos pensar de manera diferente y crear una nueva forma de vida que sea justa para todos.

El hombre latinoamericano

A lo largo de este capítulo, la cuestión del pensamiento latinoamericano se ha centrado principalmente en el problema de la dependencia. Los dominadores han justificado su control sobre los dominados utilizando la idea de negociar por la humanidad. Esto significa que usan su propio modelo de humanidad para describir y juzgar la humanidad de aquellos a quienes dominan. De este juicio depende la dominación y destrucción de los que no encajan en este modelo. Desde la época de la colonización ibérica, los indígenas y los nacidos en América se han preocupado por hacer valer su propia humanidad. Luego de lograr la independencia política, el pensamiento latinoamericano viró hacia la demostración de la humanidad y el humanismo de su cultura al resto del mundo.

En el siglo XIX, los emancipadores mentales intentaron formar hombres que encajaran en los modelos presentados por el nuevo colonialismo, pero fracasaron. En el siglo XX, el tema de la marginación y los intereses de quienes la habían originado volvieron a poner el problema en primer plano. Esto llevó al pensamiento de figuras importantes como Rodó, Martí, Mariátegui y muchos otros en América Latina.

La cuestión de la existencia del hombre en América ha vuelto a suscitar una discusión sobre la identidad de las comunidades india (habitantes originarios) y negra. En México, la revolución de 1910 impulsó a pensadores y artistas a contemplar su propio ser y expresarlo en su obra. Samuel Ramos, en su libro “El perfil del hombre y la cultura en México”, intentó definir la identidad del hombre concreto en América Latina y México. Este hombre concreto es expresión de la humanidad con sus propias limitaciones y posibilidades, formada por circunstancias históricas de dependencia. Los aspectos negativos de esta situación son similares a los experimentados por la comunidad negra, tal como lo describen Cesaire y Fanon. Sin embargo, el hombre no es simplemente un producto de sus circunstancias pasadas o presentes, sino que tiene la libertad de moldear su propio futuro. El hombre con el que se encuentra Ramos es único en su situación específica.

Según Ramos, un individuo puede lograr la autotransformación ganando autoconciencia y comprensión de sí mismo. Una vez que una persona ha descubierto su verdadera identidad, naturalmente dará los pasos necesarios hacia la superación personal sin guía externa. En otras palabras, el autoconocimiento es la clave para desbloquear el crecimiento y desarrollo personal. En 1934, Samuel Ramos publicó su obra en un momento en que la revolución luchaba por institucionalizarse en México. Dos décadas más tarde, hubo una mayor preocupación por el hombre de América y lo que significaba en términos concretos.

José Gaos, un filósofo español exiliado en México, señaló que las preocupaciones del filósofo mexicano eran similares a las de Ortega y Gasset y el orteguismo en España. Esto implicó un enfoque en el autoanálisis y la búsqueda de identidad, al tiempo que exigió la incorporación a una cultura de la que formaban parte, sin sacrificar su propia individualidad. Los discípulos de Ramos y Gaos se sintieron alentados por esta inquietud y realizaron un amplio análisis de México, del contexto mexicano y latinoamericano para identificar al hombre de esta América. Esta corriente de análisis fue señalada por Ramos como un nuevo enfoque para entender al hombre de esta parte de América.

El creciente enfoque en el estudio de la cultura e identidad mexicana no es una fantasía pasajera o un esfuerzo improvisado, sino una preocupación genuina que surge de factores tanto internos como externos. Los factores externos incluyen las secuelas de la revolución de 1910 en México, así como una tendencia global hacia el regionalismo. Internamente, hay un sentimiento creciente de individualidad y madurez mexicana, ya que el país busca establecer un lugar único en la comunidad internacional.

La revolución de los años 50 se ha institucionalizado y diversos grupos sociales trabajan por una organización social que permita a México participar activamente en el orden internacional. Este deseo de reconocimiento se refleja en el énfasis en la identidad y la historia mexicanas en la obra de pensadores mexicanos y latinoamericanos. En general, esto marca un cambio significativo hacia una América Latina más consciente y asertiva.

La afirmación de la madurez está respaldada por el hecho de que la sociedad se ha dado cuenta del impacto catastrófico de la segunda guerra mundial en la humanidad. La guerra provocó un inmenso sufrimiento y humillación para personas de todas las razas, religiones y culturas. La experiencia ha generado un sentido de solidaridad entre los europeos y una nueva comprensión de la relatividad de los valores humanos. Las personas ya no son vistas como superiores o inferiores según su raza o cultura. Esta realización ha influido en la filosofía que surgió después de la guerra. La filosofía del perspectivismo y la circunstancia de Ortega, junto con el historicismo de Dilthey, Mannheim, Scheler y el existencialismo alemán y francés, serán un eje crucial para América Latina en la búsqueda de la identidad del hombre y la cultura.

Esta identidad exigirá participación, más que subordinación, en una tarea al servicio de la humanidad. En 1951, un grupo de intelectuales mexicanos realizó una serie de conferencias sobre la cultura y el ser del hombre, que Samuel Ramos consideró un acontecimiento trascendental en la historia cultural mexicana. Creía que marcaba una rectificación de la mentalidad que había llevado a los mexicanos a huir de su propia realidad sin antes comprenderla y valorarla. Ramos también advirtió sobre los peligros de la dependencia de la filosofía que sustenta esta tarea, ya que podría llevar a usar la filosofía como modelo para calificar la propia existencia, en lugar de usarla como una herramienta para lograr la autoidentificación. Enfatizó la distinción entre usar una filosofía para explicar lo mexicano y usar lo mexicano para explicar una filosofía.

El foco principal de la búsqueda de la identidad mexicana es el grupo filosófico Hiperión, formado en 1949 por Emilio Uranga, Luis Villoro, Jorge Portilla, Ricardo Guerra, Joaquín Sánchez MacGregor, Fausto Vega y Salvador Reyes Nevares. Junto a algunos de sus maestros, profesores y amigos, entre ellos Samuel Ramos y José Gaos, profundizaron en la cultura mexicana y discutieron el supuesto complejo de inferioridad de los mexicanos, proponiendo que se trataba más de un complejo de insuficiencia. Sin embargo, también reconocieron que ese complejo estaba dando paso a una sensación de seguridad y conciencia de ser un hombre entre los hombres.

La pregunta principal que buscaron responder fue "¿Cuál es el significado de ser mexicano?" y concluyeron que los mexicanos son simplemente hombres, como todos los hombres. Pretendían salvar la identidad cultural de cada individuo, no como una abstracción, sino como algo concreto y tangible. La atención se centró en salvar al hombre mismo, con sus circunstancias únicas, en lugar de solo sus peculiaridades como mexicano. José Gaos subrayó que se trataba de salvar cultural y concretamente al hombre, al hombre de carne y hueso, sin más abstracción.

Los pensadores mexicanos han estado en una búsqueda constante de su identidad, la cual no es vista como narcisista sino como una forma de lograr la solidaridad entre las personas sin dominación ni dependencia. Fernando Salmerón se cuestiona si una acción común puede basarse en la aceptación de la realidad y la toma de conciencia del pasado. Él cree que la comunidad y el mundo que dan sentido a nuestras acciones no pueden obtenerse de otras fuentes, sino que deben crearse a través de la expresión y el lenguaje. El problema de México es un problema de

conocimiento y de expresión, y sólo expresándonos con la verdad y comprometiéndonos con nuestras palabras podremos sacar todo nuestro potencial y virtudes.

La distancia que nos separa de otros individuos, especialmente de aquellos que se consideran excepcionales, es un factor significativo a la hora de formar comunidades con ellos. El filósofo mexicano Abelardo Villegas cree que la búsqueda de cualidades únicas es el punto de partida para conectarse con otros individuos igualmente excepcionales. Contrariamente a la creencia popular, centrarse en la individualidad de uno no conduce al narcisismo, al solipsismo o al nacionalismo cerrado. En cambio, contribuye a la experiencia humana. Aquellos que no abrazan su individualidad, que no logran innovar o inventar, son menos humanos y más egoístas que los demás. Villegas argumenta que esta es la única manera de que la filosofía de lo mexicano se justifique y sostenga.

El latinoamericano universal

El pueblo latinoamericano debe confiar en sí mismo y comprender su propia identidad para convertirse en parte de la comunidad global. Esta idea fue expresada por Justo Sierra, quien creía que los países latinoamericanos deben demostrar sus personalidades e historias únicas al mismo tiempo que participan de la cultura universal. La universidad latinoamericana, por ejemplo, debe conectarse con el conocimiento y la cultura global para convertirse en una institución verdaderamente humana.

Si bien todos los pueblos buscan la misma verdad, cada cultura debe hacer suyo el conocimiento absorbiéndolo e incorporándolo a sus propias perspectivas distintas. Esta conciencia de su propia identidad y posibilidades es un signo de madurez para América Latina, como expresó Alfonso Reyes, quien afirmó que han alcanzado la mayoría de edad y pronto serán una fuerza significativa en el mundo.

Se ha hecho un gran esfuerzo para comprender la realidad única que experimentan las personas en América. Esto ha implicado explorar la historia de la región, que a menudo ha sido pasada por alto o tergiversada en los círculos filosóficos e intelectuales. Al mismo tiempo, se ha centrado en examinar la naturaleza de la humanidad en América y las oportunidades y desafíos que enfrenta la gente. Este trabajo ha producido muchas ideas valiosas y ha surgido un grupo de pensadores prominentes para compartir este conocimiento con el mundo. A través de este proceso, ha quedado claro que no existe tal cosa como una "filosofía o cultura latinoamericana" diferenciada; sólo existe la filosofía y la cultura en general. En última instancia, este trabajo ha llevado a la comprensión de que todos somos fundamentalmente humanos, con mucho en común con personas de otras partes del mundo.

La conciencia de los latinoamericanos es similar a la de los europeos después de las dos guerras mundiales. Ambos grupos se han dado cuenta de que son solo seres humanos y son iguales a otros de diferentes culturas. El humanismo europeo ha pasado de un enfoque de arriba hacia

abajo a uno que reconoce la igualdad de todas las personas. Esta idea también está presente en la filosofía latinoamericana. Jean Paul Sartre habló de la tragedia de darse cuenta de que ser francés ya no era suficiente para sentirse universal, sino que eran solo un grupo entre muchos. Esta realización ha llevado a un reconocimiento de la humanidad común de todas las personas.

El latinoamericano, como el europeo, ha llegado a realizar su humanidad a través de la búsqueda de su propia identidad. Ha rechazado los intentos de imitar y parecerse al europeo en la búsqueda de la universalidad y, en cambio, se ha encontrado en la soledad donde se ha quitado las máscaras falsas y ha descubierto su verdadero ser como un hombre entre los hombres. Tanto el latinoamericano como el europeo viven en un mundo de violencia, simulación y abandono, que los oprime y desfigura. Solo enfrentándose con honestidad y vulnerabilidad pueden vivir y pensar de verdad. Este proceso de despojarse de identidades falsas y abrazar el verdadero ser de uno es difícil pero necesario para una conexión y comprensión humanas genuinas.

El pensamiento latinoamericano ha alcanzado un nivel de universalidad que le permite conectarse con hombres de todo el mundo, independientemente de sus circunstancias, culturas o historias individuales. Esta realización ha llegado después de un largo y arduo viaje de autodescubrimiento, ya que los latinoamericanos han llegado a comprenderse a sí mismos y su lugar en el mundo. Se han dado cuenta de que sus experiencias no son únicas, sino compartidas por personas de todos los ámbitos de la vida que comparten un deseo de libertad y felicidad.

Esta comprensión ha permitido que los latinoamericanos se vean a sí mismos como parte de una experiencia humana más amplia, en lugar de sentirse marginados o excluidos de la historia. Son capaces de mostrar solidaridad con los demás sin dejar de abrazar sus propias cualidades y características únicas. A través de este nuevo humanismo, los latinoamericanos han encontrado un sentido de unidad con los demás y una nueva comprensión de su lugar en el mundo.

El pensamiento latinoamericano está centrado en su propia realidad y en las personas que en lo viven. El objetivo es que los latinoamericanos tomen conciencia de su propio ser y circunstancias. Esta no es una tarea limitante, sino más bien un medio para trascenderse a sí mismos y convertirse en parte del marco humano más amplio. Al analizar la historia y la cultura del pensamiento latinoamericano, el objetivo es comprender el perfil único de este grupo específico de personas y ubicarlos dentro del grupo humano más grande. El hombre latinoamericano no es una abstracción, sino un hombre concreto en una situación como cualquier otro hombre en el mundo. Comprender el pensamiento latinoamericano es comprender a la humanidad en su conjunto, ya que las experiencias únicas de los latinoamericanos son válidas para cualquier persona que se encuentre en una situación similar.

Anteriormente, era el hombre occidental quien creaba representaciones claras de la humanidad, pero estas tenían sus raíces en perspectivas europeas u occidentales. Estas expresiones de humanidad fueron entendidas universalmente por otras culturas y filosofías. Sin embargo, la

experiencia europea de la humanidad no fue la única, existiendo otras formas de interpretar y captar la humanidad. Las culturas latinoamericanas podrían brindar perspectivas y experiencias únicas de la humanidad que aún no habían sido exploradas por la filosofía europea. Por tanto, el nacionalismo expresado en el pensamiento latinoamericano contemporáneo no fue un fin último sino un punto de partida necesario para una tarea más amplia y responsable de entender a la humanidad desde una perspectiva concreta y diversa. Las perspectivas mexicana, argentina, chilena, venezolana y en general latinoamericana no fueron el objetivo de este pensamiento, sino un medio para capturar a la humanidad desde una perspectiva más integral.

El pensamiento latinoamericano entra sin demora en la arena filosófica, según Samuel Ramos. En su análisis de la filosofía europea contemporánea, cree que los conceptos presentados resumen su conocimiento del tema. Esta exposición de ideas se originó a partir de una reflexión sobre las propias creencias, con el objetivo de participar del discurso filosófico actual. Se centra en la idea de que América Latina tiene una perspectiva única que ofrecer a la discusión sobre la humanidad. A pesar de ser una manifestación del humanismo, la filosofía europea no es la única en la arena mundial.

El concepto anterior de humanismo era excluyente y limitado a ciertas expresiones, creando un arquetipo contra el cual otras personas tenían que justificarse. Fue un enfoque "de arriba hacia abajo", colocando el modelo europeo por encima de todos los demás. El nuevo concepto de humanismo es un enfoque "de abajo hacia arriba" que se centra en el individuo concreto y sus circunstancias, viéndolos como expresión y significado de toda la humanidad. Este nuevo enfoque ya está siendo adoptado por la filosofía europea y es a lo que aspiran los latinoamericanos. El nuevo humanismo es un movimiento en sentido contrario, de abajo hacia arriba, en contraste con el humanismo clásico que era de arriba hacia abajo.

El enfoque reciente sobre el nacionalismo en la cultura latinoamericana se puede atribuir al concepto de humanismo. A diferencia de la noción europea de que los individuos o las naciones deben demostrar su humanidad al mundo, el humanismo latinoamericano rechaza la idea de una cultura humana abstracta. El objetivo del nacionalismo debería ser mejorar nuestra propia forma de vida y al mismo tiempo alinearla con las normas universales. Debemos luchar por una personalidad que combine las cualidades únicas de nuestro carácter nacional con valores universales. La cultura europea ha dado ejemplo al ser a la vez original y genuina al expresarse sin intentar ajustarse a un modelo particular. Esta lección debe ser aprendida por los americanos.

El pensador argentino Francisco Romero creía que un enfoque filosófico, tanto teórico como histórico, era una señal de madurez para América Latina. Reconoció que esto no había sido una prioridad antes, ya que los latinoamericanos se habían centrado más en resolver problemas inmediatos. Sin embargo, creía que la capacidad de participar en el pensamiento teórico era una señal de crecimiento y progreso. Romero estuvo de acuerdo con otros pensadores latinoamericanos que vieron una conexión entre los problemas específicos que enfrenta América Latina y las

preocupaciones más amplias y universales de la humanidad. Creía que América Latina tenía un papel único que desempeñar en este escenario, y que su identidad regional podría complementar y enriquecer su compromiso con los problemas universales.

Romero rechazó la idea de que había una oposición fundamental entre lo específico de América Latina y lo universal, argumentando que no se trataba de categorías mutuamente excluyentes. En cambio, vio a los dos como complementarios y creía que América Latina tenía mucho que aportar al tema más amplio sobre la verdad y la humanidad. Romero cree que los prejuicios locales y el enfoque en el localismo insignificante conducen a confusiones y valoraciones absurdas. Estas distracciones gastan energía y tiempo, mientras que todo lo que es altamente humano pertenece a cada individuo por derecho intrínseco y eventualmente es reconocido como tal.

Argumenta que los filósofos latinoamericanos no deben ser vistos simplemente como creadores de incrustaciones arqueológicas, sino como individuos que están completamente inmersos en las esencias occidentales y son capaces de repensarlas y llevarlas adelante en el escenario americano. Sin embargo, la idea de lo universal debe basarse en la experiencia concreta de América. Romero cree que esta experiencia, particularmente la experiencia de la libertad es crucial para comprender e iluminar aspectos de la universalidad que no se han visto antes. En última instancia, ve su papel como el de colaborar en la toma de conciencia de lo universal desde el punto de vista de América.

Capítulo 3

La dependencia y la liberación de Dussel

El silencio

El filósofo argentino-mexicano, Dussel, expresa que, en el análisis de los diferentes tipos de silencio, podemos examinar las actitudes existenciales de los individuos hacia la comunicación. Ha surgido una nueva forma de vivir en nuestros países, que solo es reconocida por una pequeña minoría que posee una perspectiva única. Esta es una ocurrencia común en la historia cuando se introduce una nueva cosmovisión. Tales individuos son los portadores de un tesoro secreto que los demás no entienden fácilmente. Para Dussel, la generación, que fue testigo de los horrores de la Segunda Guerra Mundial y de los hechos de 1955 en Argentina, guarda silencio. El filósofo, hace un llamado de atención a quienes son conscientes de que constituyen esta generación y les pregunta por qué permanecen silenciosos y ausentes de la esfera pública. No se refiere a la opinión de las masas sino a la opinión de los individuos que configuran la conciencia de una sociedad. De no actuar, esa generación, será marginada de la historia, que es esencialmente vida humana.

Hay diferentes tipos de silencio. El primer tipo es el silencio de los que están ausentes o desinteresados, pueden ser inconscientes, egoístas o simplemente retraídos de la sociedad. Sin embargo, este tipo de silencio finalmente conduce a la autodestrucción ya que la vida solo puede existir a través de la coexistencia. El segundo tipo de silencio es el silencio de los incapaces, impotentes o de los que no tienen nada que comunicar. Si no son culpables de su negatividad, deben ser comprendidos y ayudados. Si son responsables de su estado, se les debe mostrar doble misericordia. El tercer tipo de silencio es el silencio del sediento y atento. Este es un silencio lleno de humanidad y esencial para el crecimiento humano. Sin este silencio, las palabras no tienen sentido y el diálogo es imposible.

Nuestra juventud latinoamericana no está acostumbrada a este tipo de silencios, lo cual es lamentable porque es necesario para la creatividad y el crecimiento. El cuarto tipo de silencio es el silencio de aquellos que tienen algo que decir, pero no saben cómo decirlo. Esto es normal para las nuevas ideas y movimientos, ya que no son entendidos por las masas que a menudo están influenciadas por los poderosos del pasado. Por lo tanto, es importante ser paciente y persistente al comunicar nuevas ideas.

Romper el ciclo de no escribir por falta de práctica, lugar y audiencia puede parecer trivial, pero la solución es escribir para nosotros mismos. Al hacerlo, podemos desarrollar verdaderamente nuestra propia identidad y evolucionar como individuos. Si tenemos algo importante que decir, debemos escribirlo, incluso si tememos las críticas o sentimos que no es perfecto. Es importante recordar que los descubrimientos científicos provienen de hipótesis que eventualmente se prueban con el tiempo, y nadie puede crear un trabajo perfecto solo.

También es importante escribir para las generaciones futuras, ya que las barreras sociales y la distancia separan a los estudiantes de sus maestros. Sin embargo, debemos esforzarnos por lograr un equilibrio entre hablar y escuchar, y tratar de implementar un diálogo significativo con nuestras palabras. La generación de Dussel puede tener dificultades para escribir debido a una combinación de inseguridad y falta de práctica, pero no se debe permitir que estos obstáculos impidan hablar cuando sea necesario.

La palabra sí es una herramienta que usamos para comunicarnos y crear un sentido de comunidad. Es importante que hablemos y compartamos nuestros pensamientos e ideas, ya que permanecer en silencio no solo nos traiciona a nosotros mismos sino también a aquellos que podrían beneficiarse al escuchar nuestras voces. Cuando compartimos algo significativo, tiene el poder de crear un momento de reflexión y comprensión. Como comunidad, debemos adaptarnos al presente y trabajar juntos para dar forma a nuestro futuro. Para hacerlo, es crucial que nos comuniquemos con honestidad y sinceridad, usando evidencia para respaldar nuestras afirmaciones. Solo trabajando juntos podemos lograr un sentido de solidaridad y tener un impacto positivo en el mundo.

Pasado y futuro del latinoamericano

Al contemplar la esencia de América Latina, primero debemos distinguir entre tres interpretaciones diferentes de su ser. En primer lugar, está el ser objetivo de América Latina, que comprende los atributos físicos de la tierra, los océanos, los cielos y los recursos naturales, así como las diversas razas y culturas de sus pueblos. Esto es lo que existe en silencio e independientemente, como una colección de cosas. En segundo lugar, está el ser intencional de América Latina, que se refiere a la cosmovisión y los valores únicos que configuran la comunidad y la identidad de su pueblo. Esta perspectiva diferencia a América Latina de otras culturas como las sociedades helénica, asiática o norteamericana. Finalmente, está el ser subjetivo de América Latina, que engloba la forma en que sus pueblos visualizan, descubren y enmarcan su propia existencia y la del mundo que les rodea.

Para comprender verdaderamente a América Latina, es fundamental estudiar y analizar los tres aspectos de su ser. Un enfoque humanista para estudiar América Latina requiere una investigación profunda de su historia, tanto desde una perspectiva histórica como ontológica. Esto significa analizar los hechos históricos y las interpretaciones que han conformado el mundo latinoamericano, a la vez que profundizar en la naturaleza esencial de su ser. Académicos como Leopoldo Zea y Alberto Caturelli han seguido estas vías de investigación, aunque cada uno con un enfoque diferente. Sin embargo, cualquier investigación histórica debe ir más allá de una mera recopilación de anécdotas o interpretaciones, y más bien buscar descubrir la esencia única del mundo latinoamericano. Esto requiere una desviación radical de los métodos históricos, interpretativos y filosóficos tradicionales.

La pregunta de si América Latina tiene un "pasado" puede parecer simple, pero es fundamental para entender su ser. Si bien América Latina no nació de los imperios precolombinos, la tierra, el descubrimiento, la conquista o la colonización, todavía tiene una historia que es esencial para su futuro. Sin pasado, un pueblo, comunidad o cultura no tiene futuro, ya que la posibilidad de un "no-ser-todavía" se funda en la realidad y densidad de sus fundamentos.

Por lo tanto, la posesión de una historia permite objetivar la noción de futuro para quienes no la tienen. El eje de estas reflexiones es la historia de América Latina y su perspectiva radical, a la que nos referimos como el "núcleo ético-mítico" de su civilización y cultura. Sin embargo, Dussel, cree que los trabajos previos sobre este tema han carecido de dos elementos importantes: el uso de casos históricos específicos a lo largo de la evolución latinoamericana y la tematización ontológica y radical de estos casos.

Si bien entendemos que esta tarea conjunta es difícil, es la única forma de lograr nuevos resultados. Sin embargo, el futuro ilusorio de América Latina, tal como lo establecen los mitos, ha lastrado nuestra conciencia e impedido la creación de una "conciencia de insatisfacción", que es fundamental para la tendencia hacia un futuro mejor. Por lo tanto, es importante enfocarse en la historia de América Latina y su perspectiva radical para comprender su ser y crear un futuro mejor.

Hay tres formas en que un grupo de personas puede no tener un pasado. Es posible que acabasen de nacer, lo que es imposible tanto en el siglo XVI como en el XX. Pueden habitar un mundo de arquetipos atemporales a través de la conciencia mítica, como muchas culturas primitivas o culturas superiores sin exposición al pensamiento semítico. Por último, es posible que hayan olvidado su historia o que nunca hayan sido conscientes de ella. Latinoamérica tiene una historia milenaria, tanto en sus orígenes prehispánicos como en su aspecto hispano-ibérico, así como una historia centenaria en su identidad latinoamericana desde el siglo XVI.

Ignorar, olvidar o no ser consciente de esta evolución es indicativo de una conciencia inculta. La conciencia cultural se refiere al posicionamiento, la actitud y la conciencia de un sujeto sobre su propia evolución, historia e identidad en el tiempo. Para entender esto, debemos hacer un psicoanálisis colectivo de nuestro pueblo y adentrarnos en nuestra cultura milenaria para tener una comprensión más profunda del presente. La libertad sólo es verdaderamente libre cuando es consciente de todos los datos que constituyen su ser personal, incluida la presencia intencional del pasado que condiciona e influye en el futuro.

América Latina a menudo se divide en diferentes grupos, como civilizaciones prehispánicas e hispánicas, sociedades urbanas y rurales, y grupos tradicionales y desarraigados. Los indígenas tenían una profunda conexión con la naturaleza, conociendo los nombres de dioses y espíritus que habitaban cada zona. El extranjero, por el contrario, ve a la naturaleza y a los demás como objetos para ser utilizados para sus propios fines. Muchos latinoamericanos se sienten

extranjeros en su propia tierra, y la única forma de conectarse verdaderamente con un pueblo es ser parte de su historia conocida.

Es fundamental desmitificar nuestra "historia patria" y abrirnos a la historia universal. Caturelli reflexiona sobre las dos caras de América: la original y la descubierta. La América original es oscura y casi como una "cosa", mientras que la América descubierta comienza a expresarse. El descubrimiento de América no fue como el descubrimiento griego, sino más bien un descubrimiento del espíritu cristiano. América debe emerger del oscuro seno de su originalidad y abrazar su herencia cristiana.

La pregunta en cuestión es si América Latina tiene un pasado olvidado, a pesar de su historia milenaria. Dussel, al reflexionar sobre esta pregunta, expresa haber experimentado la "llanura" de su propia historia. Esto plantea la pregunta de si un terremoto cultural en el siglo XIX ha provocado una ruptura en la conciencia latinoamericana, impidiéndonos sentir una conexión con nuestro pasado. Sin embargo, como humanos, tenemos el poder de recordar y evocar nuestro pasado a través de los residuos presentes. Es tarea de los humanistas en América Latina llamar la atención sobre esto y aumentar la conciencia de nuestro rico pasado.

La pregunta que se hace Dussel es por qué existe una bifrontalidad en América Latina, que se refiere al surgimiento inestable de la autoconciencia. América Latina es una sociedad de agregación, lo que significa que las personas están cerradas en sus propias acciones y no hay unión ni transfusión. Esto dificulta que prospere la cultura auténtica, ya que necesita ser defendida ardientemente contra el medio. Dussel propone, la hipótesis de trabajo de que América Latina ha vivido una doble ruptura, que pesa sobre la conciencia. Sólo asumiendo plenamente lo negado se puede integrar, identificar y producir una síntesis, una novedad y una superación.

La primera gran ruptura se produjo por el destructivo enfrentamiento de la civilización hispánica con las civilizaciones prehispánicas, que impidió una comprensión profunda del "alma" indígena. La segunda ruptura se produjo en el siglo XIX cuando se enfrentaron conservadores y liberales, lo que dio lugar a la barbarie y la destrucción. El cristianismo en América Latina también fue destruido a tal punto que podría considerarse como prehistoria americana. Para liberarnos de este bastardo perpetuo, debemos reintegrar la historia colonial a nuestra conciencia viva y tomar conciencia de nuestro lugar en la historia universal.

Es necesario rechazar conscientemente la negación del siglo XIX, que se caracterizó por un enfoque reduccionista que negaba la trascendencia en favor de una visión materialista, positivista y europeísta. Este enfoque cortó las raíces de una cultura universal y dejó a América oculta e incomprendida. Para superar esto, es necesario unir a América Latina a nivel cultural, político e intelectual para que pueda lograr una unidad independiente y autónoma. Esto requerirá una generación de personas que sientan y hagan sentir su existencia, alejándose de la heteronomía y hacia la autoconciencia.

La generación positivista del siglo XIX no debe ser criticada por sus aportes a la técnica, sino por su enfoque reduccionista que despojó el alma de nuestro pueblo y lo cortó de su fuente. Para comprender verdaderamente nuestra historia y cultura, debemos tener un conocimiento profundo de la teología y la filosofía de la religión, y apreciar la Edad Media y la obra de pensadores como Aristóteles y Plotino.

La capacidad de América Latina para tener éxito en el futuro es un tema de discusión. La expectativa es un rasgo común entre los latinoamericanos, ya que anticipan con entusiasmo lo que les deparará el futuro. Sin embargo, esta mentalidad puede conducir a la pasividad y esperar a que otros actúen en lugar de actuar ellos mismos. Por el contrario, la prudencia y la sabiduría práctica pueden ser más eficaces para orientar las acciones. Los latinoamericanos también suelen tener un fuerte sentido de la curiosidad y el optimismo, lo que puede llevar a soñar con un futuro utópico. Sin embargo, la falta de conciencia del pasado puede conducir a una falta de control sobre el futuro. Es importante que los latinoamericanos tomen conciencia de sí mismos y de sus acciones para lograr un futuro exitoso.

No es un futuro humano que seamos libres de elegir o crear, sino un futuro que otros nos atribuyen. Esta falta de comprensión de nuestro pasado ha resultado en una falta de esperanza para nuestro futuro, lo que nos impide investigar nuestro pasado. Para comprender verdaderamente nuestro presente y futuro, debemos tomar plena conciencia de nuestro ser histórico. Esto requiere humildad y paciencia para peregrinar a las fuentes de nuestro pasado, permitiéndonos existir en un presente con actitud profética.

Esta actitud nos permite discernir los signos del futuro y actuar con decisión en el presente para un futuro mejor. La única forma de hacer una revolución exitosa es cambiar una estructura por otra mejor, basada en la auténtica tradición de nuestro pueblo. Esta tradición es la conciencia viva de nuestra comunidad y debe estar enraizada en nuestro pasado milenario para participar con éxito en la civilización mundial. El ser de América Latina existe en el presente, pero su futuro sólo puede ser plenamente humano si tomamos conciencia de nuestro pasado. La destrucción solo crea caos, mientras que la revolución crea un futuro mejor.

La historia de Iberoamérica

Solo podemos saber algo cuando entendemos su contenido intencional. Comprender significa captar plenamente lo que sabemos, pero también debemos delimitarlo para comprenderlo. El horizonte dentro del cual se define un ser es parte fundamental de su entidad noética. El contenido intencional de un ser está limitado tanto objetiva como subjetivamente, ya que se sitúa dentro de ciertas condiciones y dentro del mundo del individuo que lo conoce. El mundo del individuo varía en función de sus experiencias y oportunidades para ampliar sus horizontes.

La comprensión del ser histórico requiere una periodización o división del movimiento histórico en diferentes eras, épocas y etapas. Esta estructura es necesaria para hacer inteligibles los

acontecimientos históricos, pero la elección de fronteras y límites ya define el momento y su contenido. La temporalidad de lo cósmico adquiere una connotación única en el ser humano como historicidad, que no se puede desligar de nuestra conciencia de ella. El conocimiento histórico tiene una estructura propia que lo articula y permite una comprensión más profunda.

En los tiempos modernos, la forma en que se enseña y entiende la historia en una nación se ha convertido en una poderosa herramienta para moldear la conciencia nacional. Las élites gobernantes y los gobiernos tienen mucho cuidado para garantizar que la forma en que se presenta la historia justifique su regla o agenda actual. La forma en que la historia se divide en períodos también juega un papel crucial en la configuración de esta conciencia. El primer punto de cualquier estudio histórico es el punto de partida, que establece el tono de cómo se interpretan los eventos que ocurren después. Los movimientos revolucionarios tienden a resaltar la discontinuidad con el pasado, mientras que los grupos tradicionalistas enfatizan la continuidad. Sin embargo, también existe una tercera posición que busca equilibrar tanto el pasado como el futuro para reestructurar el presente.

En América la forma en que se enseña y escribe la historia a menudo está influenciada por preocupaciones ideológicas y pragmáticas, y los historiadores utilizan su trabajo como herramienta para la acción política y económica. El punto de partida de cualquier estudio histórico es crucial para dar forma a la forma en que se entiende y presenta la historia. La conciencia primitiva se origina en el tiempo mítico donde los arquetipos regulan y justifican simbólicamente los acontecimientos cotidianos. Esto se ve en las teogonías que explican los orígenes del universo y la existencia humana. Las sociedades contemporáneas también mitifican sin darse cuenta, como muestra Ernst Cassirer. Las ciencias físico-naturales han destruido viejos límites intencionales que enmarcaban el mundo micro y macro físico, biológico, etc. Copérnico y Galileo destruyeron a la tierra de su centralidad cósmica, mientras que la teoría de la evolución desmitificó la biología.

La desmitificación de la conciencia primitiva se inició con el pensamiento semítico y se desarrolló plenamente en el pensamiento europeo con la *Vorlesungen* de Hegel sobre la *Weltgeschichte*. Desmitificar en la historia es destruir particularismos y comprender un fenómeno dentro de los horizontes que lo limitan, conectándolo en última instancia con la historia universal. Comenzar la historia de un pueblo con hechos sentimentales del pasado es mitificar, no historia.

La falta de conciencia cultural, que solo se forma a través de la comprensión de la historia, deja a muchas culturas primitivas y sin preparación para enfrentar las duras realidades de la vida. En América, muchas personas se centran únicamente en los movimientos de reestructuración exitosos y niegan la importancia de los períodos anteriores de la historia. Estos movimientos a menudo se desvinculan del pasado y se vuelven "inocentes" de las injusticias pasadas, al mismo tiempo que afirman ser los portadores de la esperanza del bien futuro. Algunos, sin embargo, se centran en la época de la ruptura política y cultural con el pasado colonial a principios del siglo XIX y niegan la importancia de la época colonial y de España. Ambos enfoques crean un tiempo

mítico de heroísmo y perfección que aísla a cada nación de las demás. Al elevar ciertos eventos e individuos a un estatus mítico, estos enfoques no logran comprender ni apreciar completamente las complejidades de la historia.

Muchos historiadores han tratado de extender el alcance de sus investigaciones sobre la civilización hispanoamericana al siglo XVI. Sin embargo, a menudo luchan por integrar el presente revolucionario y el siglo XIX en su análisis. Los tradicionalistas carecen de la perspectiva histórica necesaria para comprender plenamente la evolución de este proceso. Aquellos que logran encontrar los orígenes de la civilización hispanoamericana anterior al siglo XIX se denominan "colonialistas" o "hispanistas". Ven la era de Cristóbal Colón, Hernán Cortés y Pizarro como la edad de oro, y consideran a Isabel y Fernando a Carlos y Felipe como los fundadores de esta civilización.

Niegan el Renacimiento y rechazan la evolución de la América anglosajona. Esta perspectiva dificulta la explicación del declive de Hispanoamérica a partir del siglo XVIII y la diversa evolución de la América anglosajona. Al centrarse únicamente en el siglo XVI, los hispanistas hacen incomprensible América en el presente. Comprender la historia de América Latina requiere profundizar en la Edad Media en España, el Renacimiento temprano de los Estados Pontificios y la civilización técnica del triángulo Génova-Venecia-Floencia. Las culturas andinas, incluidas la azteca y la inca, y sus épocas clásicas también deben ser estudiadas para comprender las estructuras de la conquista, la colonización y la vida hispanoamericana. Finalmente, la base de los comportamientos actuales en el mundo rural o urbano se remonta incluso a las culturas más primitivas.

El historiador puede encontrar satisfacción en su comprensión de la historia latinoamericana, pero para el filósofo que busca comprender los elementos fundamentales que conforman el mundo latinoamericano, el viaje comienza en la alta Edad Media, examinando el conflicto de la comunidad cristiana primitiva con el Imperio y el pueblo de Israel dentro del mundo semítico, desde los acadios hasta el islam. Para comprender verdaderamente la estructura intencional de un grupo, uno debe mirar continuamente hacia atrás, a un pasado aún más lejano. Es imposible explicar la historia de un pueblo sin comprender la historia universal que lo configura.

Ha surgido en América un movimiento llamado indigenismo, con miembros fervientes y notables en México y Perú. Si bien la promoción y educación de los primitivos habitantes de América es un esfuerzo admirable, es importante considerar el aspecto mítico del indigenismo. Si bien se debe reconocer y celebrar la dignidad del ser humano, la clase social y la alta cultura de los indígenas, es importante evitar caer en mitos utópicos sobre las civilizaciones prehispánicas. Estas civilizaciones nunca progresaron más allá de la etapa Calcolítica, y la falta de comunicación entre los grupos culturales provocó una enorme pérdida de esfuerzo. El Imperio Azteca distaba mucho de ser un modelo de orden y humanidad, y el sistema oligárquico del Imperio Inca justificaba el dominio absoluto de una familia gobernante y los nobles. Si bien algunos pueden negar el trabajo hispano y exaltar todos los valores anteriores a la conquista, es importante

reconocer que la población indígena ha disminuido significativamente de 35-40 millones a poco más del 6%.

La población principal de América no anglosajona es en realidad el mestizo, no los indígenas. La cultura y civilización de América no se basa únicamente en las tradiciones prehispánicas, sino en una combinación de diferentes influencias. Es importante reconocer e incorporar la historia y la cultura indígena a la sociedad moderna a través de la educación, la tecnología y el mestizaje. Al observar los eventos humanos dentro del contexto de la Historia Universal, Iberoamérica puede tener una comprensión más unificada y completa de sus diversas perspectivas, incluidos los indigenistas extremos, los hispanistas, los liberales y los marxistas. En lugar de negar cualquier punto de vista opuesto, es esencial adoptar una perspectiva más universal y reconocer cómo están interconectados de manera significativa.

Una exploración más profunda de la historia iberoamericana requiere rastrear el conflicto de mil años entre los pueblos indo-alemán y semítico, que tiene implicaciones significativas para Asia, Europa y el mundo prehispánico del Lejano Oriente y América. La región mediterránea experimentó una semitización gradual a través del surgimiento del cristianismo y el islam. España, como resultado tardío y maduro del cristianismo medieval, luchó por utilizar la civilización técnica y racionalizar la producción, que fueron cruciales para la nueva etapa de avance económico y matemático de la humanidad.

El nacionalismo de la monarquía absoluta mantuvo unida a Hispanoamérica, pero su caída también provocó la caída de las Indias Orientales y Occidentales. La riqueza de España se basó en el oro, la plata y los esclavos, lo que le dio un rápido aumento, pero finalmente condujo a su declive. La crisis de la Independencia provocó la división de territorios y permitió influencias extranjeras, lo que llevó al establecimiento de una cultura latinoamericana formada por irradiaciones externas más que por una evolución homogénea. Sin embargo, estas ideologías produjeron efectos negativos en América, a diferencia de Europa donde mantuvieron un equilibrio. Para comprender el papel de América en la Historia Universal, es esencial integrar su historia tanto vertical como horizontalmente. Sin esta comprensión, la realización de la historia se vuelve problemática y conduce a la desorientación. En última instancia, es necesario descubrir el lugar de América en la evolución de la humanidad desde sus orígenes hasta su estado actual.

Hay una historia de América prehispánica que ha sido parcialmente asimilada a Hispanoamérica, la cual a su vez ha sido desorganizada y parcialmente asimilada a las naciones de América Latina. Es responsabilidad de los intelectuales comprender y unir estos diversos momentos para crear una autoconciencia que pueda transformar las estructuras presentes. Es importante reconocer nuestro pasado milenario y al mismo tiempo mirar hacia un futuro que incorpore los beneficios de la civilización técnica. Sin embargo, también debemos mantener nuestra identidad cultural latinoamericana única. Esto significa comprender nuestro pasado y al

mismo tiempo abrazar la civilización universal de una manera que se mantenga fiel a nuestras raíces culturales.

Dussel y la antropología filosófica

Reflexionar sobre la visión del hombre que debe tener el servicio social de manera universal, frente a prejuicios previos al respecto, es una tarea desafiante. En el contexto de América Latina, los trabajadores sociales también deben abordar los problemas culturales y humanos únicos de la región. Esta reflexión se dividirá en tres partes, comenzando con una revisión de la situación actual, siguiendo con la definición de la visión teórica que guía el servicio social, y finalmente esbozando la estructura fundamental de la cosmovisión.

El término "filosofía del servicio social" o "ideología" se usa comúnmente en documentos oficiales de las Naciones Unidas y entre autores en el campo. Se refiere a los principios que sustentan las acciones prácticas de los trabajadores sociales. Estos principios son de naturaleza práctica y pragmática y no incluyen necesariamente el estudio de la filosofía antropológica. La filosofía del servicio social se define por su utilidad en el ámbito profesional y se basa en principios como el reconocimiento de la importancia de todas las personas, independientemente de su condición, rango, raza, religión o convicciones políticas. La filosofía social está incluida en el estudio de la sociedad, pero no necesariamente en el estudio del hombre. El significado social y la practicidad de esta filosofía se derivan de nociones útiles tomadas de las ciencias sociales.

Los principios que guían el Servicio Social Latinoamericano tienen su raíz en una formación humanística que exige no sólo principios prácticos sino auténticos que den cuenta de la realidad. Sin embargo, la filosofía pragmática de la escuela norteamericana, muy diferente a la metafísica europea, puede servir de guía sin comprometer los niveles filosóficos o metafísicos. En nuestro mundo contemporáneo, existen múltiples horizontes culturales con diversos grados de desarrollo, personalidad, identidad y tradiciones, lo que requiere una comprensión de las diferentes religiones, filosofías políticas o culturales.

El informe reconoce que los valores que promueven los servicios sociales se sitúan dentro de concepciones específicas de la felicidad, la naturaleza y función del hombre y la sociedad. Estas preguntas fundamentales se resuelven de manera diferente según las culturas y filosofías. El informe también reconoce la vigencia de los valores culturales regionales al mismo tiempo que destaca que ningún sistema o cultura debe imponerse universalmente. Sin embargo, concluir que no existe una respuesta universalmente aceptable lleva a un franco relativismo, lo cual es un paso significativo de las observaciones del informe.

Aquellos que están acostumbrados a navegar por diferentes culturas sin una formación humanística adecuada pueden pasar por alto la importancia de los valores culturales y centrarse únicamente en lo que se conoce como "civilización". Los trabajadores de servicios sociales pueden caer en la trampa de relativizar los valores cuando se exponen a diversos comportamientos y

sistemas de valores. Sin embargo, intentar brindar servicios sociales universales sin comprender los matices culturales puede ser perjudicial para la preservación de la identidad cultural. El reto está en proporcionar una formación adecuada que abarque estructuras universales que no se basen únicamente en valores culturales ni en una filosofía pragmática. Los derechos se basan en visiones antropológicas previas de la humanidad y, por lo tanto, comprender el significado de cada individuo es crucial. Una filosofía pragmática carente de fundamento ontológico no puede ser la base para el trabajo de servicio social.

La ambigüedad actual que rodea al servicio social destaca la necesidad de terminología y conceptos claros que describan con precisión la estructura intencional necesaria para un servicio social eficaz en diferentes contextos culturales. La comprensión tradicional de la "filosofía del servicio social" como un concepto liberal, positivista o pragmático ya no es suficiente. De manera similar, el término "ideología" tiene connotaciones negativas y está asociado con un pensamiento utópico y poco práctico.

En cambio, quienes trabajan en el servicio social deben evitar ser ideólogos y operar con prudencia, realismo y consideración de la situación dada. Los juicios prudenciales deben basarse en la experiencia concreta y no deben imponerse contra la naturaleza o la historia. Para comprender lo que es el hombre en el contexto del servicio social, es necesario reflexionar sobre conceptos metafísicos y descubrir ciertas estructuras universales que trascienden las diferencias culturales. El estudio de la antropología filosófica es crucial en este sentido. Si no se reconocen estas estructuras supraculturales, se corre el riesgo de sucumbir al relativismo pragmático, que socava la autenticidad del servicio social e internacional.

El servicio social a menudo se analiza en términos de reconocer la importancia del individuo, comprender su naturaleza, comportamiento y motivos. Sin embargo, este enfoque está limitado por una filosofía implícitamente liberal, pragmática o positivista que se basa únicamente en la antropología física, la psicología, la sociología y la antropología cultural. Se necesita una comprensión metafísica más profunda de la naturaleza humana, que es tarea de la antropología filosófica. Esta disciplina proporciona una base para el servicio social, lo que requiere una filosofía integral de la cultura que evite el relativismo y asuma valores universales. Pensadores contemporáneos como Bergson, Teilhard, Blondel, Heidegger, Jaspers, Scheler, Sartre, Merleau-Ponty y Zubiri han contribuido a este campo. Sin una base filosófica, el servicio social corre el riesgo de convertirse en mera filantropía o paternalismo. Por lo tanto, es crucial tomar en serio la antropología filosófica como la base necesaria para el servicio social y las ciencias prácticas en general. La antropología filosófica contemporánea se centra en la idea de que el hombre es el ente que compone el ser. Esta experiencia fundacional es la que permite al hombre comprender la universalidad de las ideas y desarrollar las herramientas conceptuales necesarias para modificar el mundo que le rodea. Este mundo intencional es siempre de naturaleza cultural, pues surge del uso de herramientas e instrumentos que se han ido desarrollando a lo largo del tiempo. Desde las

herramientas de piedra más toscas de la era paleolítica hasta la tecnología sofisticada de hoy, la naturaleza esencial del hombre sigue siendo la misma.

La diferencia entre una piedra sin pulir y un satélite enviado a la luna es solo una cuestión de grado, no de esencia. Ambos son productos del poder práctico del espíritu humano, ya sea en su estado inicial o altamente evolucionado. El mundo de los instrumentos refleja un mundo objetivo intencional de proyectos y valores, así como actitudes éticas hacia esos instrumentos. La cultura engloba estos tres aspectos: el sistema intencional, el sistema ético vigente y el mundo instrumental.

Para comprender una cultura, primero se debe estudiar su "núcleo ético-mítico" o premisa mayor. La antropología filosófica considera al hombre como un ser cultural, ya que no hay hombre sin cultura. Los fundamentos filosóficos del servicio social se pueden encontrar en Europa y América Latina, más que en el pragmatismo norteamericano. El hombre es siempre intersubjetivo, apareciendo en una "intersubjetividad" más que en una existencia solipsista. El lenguaje, los gestos y todas las instituciones humanas reflejan esta intersubjetividad. El pensamiento del hombre está siempre en diálogo y requiere un "yo" y un "tú" en el horizonte de un "nosotros". El mundo intencional, el lenguaje, las modas y los gestos de los individuos están moldeados por la historia acumulada de los descubrimientos de la humanidad en palabras y conducta. Esta acumulación no es solo temporal sino también una experiencia compartida entre todas las personas, ya que todos hemos contribuido al desarrollo de la cultura. Esto se conoce como la intersubjetividad constituyente y ha llevado a la creación de instituciones e instrumentos que han sido parte integral de la vida política y cívica, desde el clan hasta la ciudad, e incluso el imperio o la república.

Todas las entidades sociales tienen metas y las personas actúan con estas metas en mente. Los griegos llamaron a este objetivo grupal el bien común, que incluye la promoción del bienestar de todos los miembros de la comunidad y los valores del grupo. Comprender el bien común es esencial para promover el crecimiento de la comunidad y requiere prudencia política más que proyectos utópicos. Si bien el bienestar individual es importante, es solo un bien parcial ya que los humanos existen en un contexto intersubjetivo e interpersonal. Los bienes privados sólo pueden lograrse a través del bien común, que es el mejor de los bienes privados en cuanto permite a cada parte alcanzar su felicidad. El totalitarismo, sin embargo, hace del bien común el único bien, subordinando a los individuos sin compensación.

Una sociedad justa antepone el bien común, que es el bien de toda la comunidad, a los bienes individuales. En cambio, las sociedades que permiten que los individuos más fuertes dominen a los más débiles priorizan los bienes individuales sobre el bien común. Una sociedad justa coordina los bienes privados al servicio del bien común, que promueve y distribuye bienes a todas las partes respetando sus derechos. Esta filosofía se opone al individualismo extremo, al totalitarismo y a los nacionalismos cerrados, puesto que cada nación debe apuntar hacia la

constitución efectiva de una sociedad humana internacional que priorice el bien común de la humanidad.

Los trabajadores sociales con esta filosofía reconocen las notas esenciales de toda persona, incluso en situaciones económicas o culturales miserables, y aseguran que tengan acceso a bienes particulares. El personalismo, que valora el fin de la persona como supremo dentro del orden cósmico, enfatiza la importancia de no utilizar a los individuos como herramientas de regímenes totalitarios o abandonarlos a las doctrinas del laissez-faire. El pluralismo, que reconoce los diversos propósitos y creencias de los individuos, contrasta con las sociedades occidentales premodernas que eran monolíticas.

En el pasado, las sociedades no aceptaban diferentes visiones del mundo o ethos, a menudo tolerándolos como ciudadanos de segunda categoría. Sin embargo, a medida que avanzaba la civilización y la cultura, el valor de cada persona individual pasó a ser universalmente reconocido, lo que llevó a la defensa de los derechos de las minorías y la capacidad de cada grupo de tender a su bien particular sin afectar el bien común. Este concepto de comunitarismo reconoce que el bien común de la sociedad incluye y logra el bien particular de las personas y grupos intermedios. Estas nociones son aplicables a todos los grupos sociales, naciones, clases sociales o personas, y pueden servir de base para el trabajo práctico en el servicio social. Es importante respetar los valores objetivos y el ethos de cada grupo y modificarlos para el bien de la comunidad sin traicionar sus valores ancestrales. Los trabajadores de los servicios sociales deben esforzarse por comprender a estos grupos a través de la empatía y no despersonalizarlos o aculturarlos en nombre de la civilización.

El avance de la civilización debe ir acompañado del progreso de la cultura. Esto incluye no solo la educación y la alfabetización, sino también la adopción de un sistema de símbolos y valores que deben comprenderse e internalizarse antes de poder compartirse con otros. Es una pena cuando una comunidad está parcialmente civilizada y ha perdido su identidad cultural. La tarea de promover el desarrollo integral de grupos o sociedades es especialmente desafiante cuando se respetan los valores personales y grupales y cuando se integran los servicios sociales. Esto requiere no solo formación académica, sino también empatía y previsión para dar los pasos necesarios hacia el desarrollo de las sociedades subdesarrolladas. Es importante reconocer y respetar la cultura de estos grupos humanos y sociedades, en lugar de utilizarla como un medio para retrasar su extinción cultural. El desarrollo no debe implicar la destrucción de identidades culturales, aunque difieran de la nuestra.

El sujeto de liberación de Dussel

Hoy, el pensamiento noratlántico habla de la superación de la metafísica del sujeto, marcando el inicio de una nueva era. Esta nueva era es aquella en la que el hombre está más cerca del sujeto y el mundo está más allá del objeto. Más allá del horizonte del mundo, está la

"exterioridad del Otro" que presenta Emmanuel Levinas en su obra maestra "Totalité et infini. Essai sur l'extériorité". Sin embargo, todo esto sigue siendo abstracto. El concepto de la metafísica del sujeto se refiere a cómo el imperialismo europeo sobre las colonias se expresó a través de una voluntad de dominar. Esta dominación se disfrazó a través de la universalización del polo dominante, lo que hizo que la opresión pareciera irreal. Como resultado, los oprimidos se interpretaban a sí mismos como naturalmente dominados. La filosofía europea ha universalizado su posición de conquista y dominación, dando lugar a una cultura del silencio en las colonias donde los oprimidos son incapaces de pronunciar sus propias palabras. La única manera de que los oprimidos tomen conciencia de su opresión es comprender la dialéctica de la dominación en todos los aspectos de su existencia. La filosofía latinoamericana debe apuntar a identificar los rasgos del sujeto dominante noratlántico en el ser latinoamericano oprimido. La simple repetición de lo que se pensó y se dijo en el Atlántico Norte no será suficiente para que un intelectual latinoamericano comprenda verdaderamente su situación.

El acto de repetir algo sin pensamiento crítico se ha convertido en algo más siniestro. Ahora es una forma de auto domesticación que permite que otros se beneficien de la opresión. La relación entre los individuos es el fundamento de la metafísica y la filosofía, particularmente la relación entre opresor y oprimido. Aquellos que ignoran las implicaciones éticas y políticas de esta relación son cómplices de las acciones del opresor. La supuesta universalidad de la cultura europea es en realidad una apuesta por la dominación; incluso aquellos que enseñan filosofía no están exentos de consideraciones éticas. Nuestro continente aún no ha producido una filosofía verdaderamente original porque ha sido imitativa e inauténtica. Sin embargo, una auténtica filosofía es posible si surge de una praxis que supera la dialéctica de la dominación. Esto significa que la filosofía debe ser liberadora y no perpetuar el ciclo de dominación.

El proceso de liberación requiere la erradicación del dominio de la objetivación y la cosificación para crear un nuevo tipo de hombre histórico que valore la fraternidad humanizadora. La filosofía juega un papel crucial en este proceso al repensar al hombre y brindarle una nueva interpretación ontológica. Aunque algunos critiquen a los filósofos por no estar involucrados activamente en el proceso de liberación, su filosofía crítico-liberadora es esencial para crear un movimiento dialéctico que pueda referirse al ámbito metafísico de los oprimidos. A través de este proceso, el hombre de acción puede descubrir nuevos horizontes y posibilidades que antes estaban ocultas. El papel histórico de la filosofía es desafiar el statu quo y alentar a las personas a pensar más allá de su realidad actual. Solo pensando desde la perspectiva de la opresión podemos lograr verdaderamente la liberación en América Latina.

La opresión de la mujer

Para ilustrar la seriedad de este tema, Dussel hace referencia a un texto de Nietzsche en "Más allá del bien y del mal"; donde habla del profundo antagonismo que existe entre hombres y mujeres y la necesidad de una tensión hostil entre ellos. Critica a quienes pretenden negar esta

tensión y quienes sueñan con la igualdad de derechos y la educación de las mujeres. Incluso sugiere que las mujeres están predestinadas a la vida doméstica y a la procreación. Si bien las opiniones de Nietzsche pueden parecer brutales, reflejan una opresión cultural más profunda de las mujeres. Esta opresión a menudo es invisible para hombres y mujeres por igual, ya que está profundamente arraigada en nuestra sociedad. Para comprender verdaderamente el problema de la opresión de la mujer, se debe examinar cómo se ha desarrollado a lo largo del tiempo. La filosofía, debe discutir el tema de la mujer y su posición en la sociedad. Esta no es una discusión política, sociológica, psicológica o psicoanalítica, sino que se enfoca en la naturaleza fundamental del ser humano. Es un tema desafiante, ya que obliga a enfrentar la crisis no solo de las mujeres, sino de los hombres y de la humanidad en su conjunto.

Esta mentalidad patriarcal ha estado presente durante milenios, incluso en sociedades antiguas como los pueblos indoeuropeos y semíticos siendo fuertemente patriarcales. Esto es evidente en sus creencias religiosas, donde la figura masculina a menudo se considera la máxima autoridad. En general, la totalidad opresiva creada por las sociedades patriarcales ha tenido un impacto significativo en el tratamiento de las mujeres a lo largo de la historia y continúa siendo un problema generalizado en los tiempos modernos. La dinámica es particularmente evidente en el tratamiento de las mujeres a lo largo de la historia. En las sociedades patriarcales, los hombres han sido considerados la "especie humana" dominante, mientras que las mujeres son relegadas a una posición secundaria.

El lenguaje refleja algo característico, donde "hombre" se usa para referirse tanto a hombres como a mujeres, mientras que "mujer" se considera una categoría separada. Incluso en la filosofía griega, las mujeres eran consideradas inferiores y relegadas al papel de procrear. Esto se refleja en obras como La República de Platón, donde se considera que los hombres son los únicos aptos para gobernar la ciudad y las mujeres no tienen otro propósito que tener hijos. El concepto del hombre "unidimensional" se refiere a una sociedad en la que un grupo tiene el poder absoluto y domina a los demás, evitando que desafíen su autoridad; creando una sensación de totalidad, donde no hay "otro" a quien confrontar. Cualquier intento de los oprimidos de liberarse de esta opresión se considera subversivo y se enfrenta a la represión.

Platón creía que la forma más elevada de amor era entre hombres, ya que era un amor entre "similares". Esto se debió a que, según su filosofía, en el principio había un ser andrógino que era tan poderoso que se dividió en un hombre y una mujer. En consecuencia, los descendientes de este ser amaban a hombres o mujeres porque amaban la unidad original del ser andrógino. Este amor entre los hombres era visto como la forma suprema del amor, mientras que el amor entre un hombre y una mujer solo se justificaba con el fin de la procreación. Esta creencia se basaba en la idea de que un niño era "igual" a sus padres, lo que permitía la perpetuación de la especie. Sin embargo, este concepto de igualdad también fue la base de la "pedagogía de la dominación", en la que la ideología dominante del padre se transmite al hijo. Aristóteles reforzó aún más esta jerarquía al

afirmar que el hombre era el único ser completo, y que las mujeres y los hijos dependían de la autoridad masculina. En última instancia, la liberación de la mujer requeriría la liberación de todos los individuos de este sistema jerárquico.

La sociedad griega estaba estructurada de tal manera que colocaba a los hombres libres en la cima, seguidos por los ciudadanos, luego los esclavos y finalmente los bárbaros. Se consideraba que las mujeres dependían ontológica y políticamente de los hombres, y su valor estaba determinado por los logros de sus maridos. Esta mentalidad continuó en la Edad Moderna, donde los hombres todavía se consideraban el género dominante. Las mujeres se introdujeron inicialmente en la sociedad europea como amantes y fueron las responsables del surgimiento de la industria de la seda y la construcción de palacios. Sin embargo, el papel de fiel ama de casa no tuvo el mismo impacto en la sociedad. Nietzsche y Ortega y Gasset expresaron la idea de que las mujeres eran inferiores a los hombres en términos de humanidad y vitalidad. Ortega y Gasset llegó a afirmar que el destino de una mujer era ser vista por un hombre.

El tema de la representación de la mujer en nuestra cultura es complejo. La abundancia de mujeres como objetos de propaganda y otras formas de medios sugiere que las mujeres no son las fundadoras de sus propias narrativas. En cambio, los hombres son los que crean y controlan estas narrativas, mientras que las mujeres son relegadas a la posición de ser vistas en lugar de ver. Cuando las mujeres ven imágenes de sí mismas en los medios, son conscientes de que están siendo observadas, pero no son ellas las que observan. Esta dinámica se ve reforzada por el hecho de que los hombres son a menudo los que construyen activamente estas imágenes.

Un ejemplo de esta dinámica se puede ver en la forma en que las mujeres fueron tratadas en América Latina durante el período colonial. En un relato del siglo XVII, un obispo de Guatemala describe cómo se obligaba a las mujeres a contraer matrimonio en contra de su voluntad, a menudo a una edad temprana. Estas mujeres fueron sacadas de sus hogares y obligadas a trabajar en casas de otras personas; muchas mujeres fueron objeto de explotación sexual por parte de sus empleadores u otros hombres en posiciones de poder. Este tipo de trato no fue exclusivo de América Latina, pero es un ejemplo de cómo las mujeres a menudo eran marginadas y explotadas en las sociedades patriarcales.

A pesar de los desafíos que han enfrentado las mujeres a lo largo de la historia, ha habido momentos de progreso y empoderamiento. Por ejemplo, en los Estados Unidos a principios del siglo XX, las mujeres lucharon y ganaron el derecho al voto. Este fue un hito importante en la lucha por la igualdad de género y allanó el camino para nuevos avances en los derechos de las mujeres. Sin embargo, aún queda mucho trabajo por hacer para lograr una verdadera igualdad de género. Las mujeres continúan enfrentando discriminación y acoso en muchas áreas de la sociedad, y sus voces a menudo son silenciadas o ignoradas. Depende de todos nosotros trabajar por un mundo más justo y equitativo, donde las mujeres sean valoradas y respetadas como miembros plenos e iguales de la sociedad.

La historia de las mujeres indias en América Latina aún no se ha explorado a fondo, ya que muchos de los individuos mestizos de nuestra población son descendientes de hombres españoles y mujeres indias. Incluso en la historia reciente, podemos ver la opresión de la mujer, como lo demuestran los escritos de Martín Fierro; donde se habla de las mujeres como posesiones, refiriéndose a su propia esposa como algo que una vez tuvo en su "posesión". Advierte contra el matrimonio, afirmando que es difícil cumplir una promesa hecha a otra persona. Fierro también se refiere a las mujeres como objetos de deseo, comparándolas con insectos y sapos. Desafortunadamente, esta actitud hacia las mujeres persiste hoy en día, y es importante que los sociólogos y psiquiatras estudien y aborden este tema.

El estado actual de la mujer oprimida es aquel en el que se la ve ante todo como objeto sexual, madre y educadora de los hijos (única responsable de su crianza), ama de casa a la que sólo se le permite poseer y controlar lo que está dentro de los muros de su hogar, y un ser secundario que se define sólo a través de su relación con los hombres. Esta visión unívocamente masculina de la humanidad tiene como resultado que las mujeres sean alienadas y consideradas más débiles. La alienación de la mujer se manifiesta en diversas figuras culturales, religiosas y legales, como el uso del apellido del marido. A pesar de esta opresión, la mujer debe aprender a navegar y resistir estas normas sociales.

El concepto de feminidad y la percepción de debilidad a menudo es mistificado por la sociedad. La debilidad se considera preciosa y hermosa, y con frecuencia se transforma en una forma de fortaleza debido a la falta de acción o conocimiento. Sin embargo, esta mistificación de la feminidad no es del todo exacta. Si bien los hombres pueden dominar ciertas áreas, como comprar un cuadro o arreglar un jardín, las mujeres no pueden controlar estructuras sociales más grandes, como los sistemas económicos o la educación. Esto crea un entorno opresivo donde los rasgos que no son valorados por la sociedad se vuelven muy valorados, lo que lleva a un ciclo de opresión. A las mujeres se les enseña desde una edad temprana a conformarse con cierto ideal de feminidad, lo que perpetúa el ciclo de opresión. Se espera que jueguen con muñecas y son criadas para convertirse en la futura esposa de un hombre que las dominará. Mientras tanto, a los niños se les enseña a ser los "señores" de la sociedad a través de la fuerza física y el dominio. Esta educación perpetúa el ciclo de opresión cuando la mujer oprimida cría a sus hijos para que encajen en sus roles predeterminados. La idea de que dedicarse por completo a sus hijos es una forma de mala educación a menudo se pasa por alto en la sociedad, ya que las buenas intenciones pueden tener consecuencias no deseadas.

La opresión de las mujeres es causada por una sociedad que es autocrática e injusta, donde a los individuos no se les permite tener sus propias identidades. Sin embargo, los hombres también están oprimidos por estas estructuras totalizadoras, y la liberación de las mujeres requerirá también la liberación de los hombres. La sociedad en la que vivimos es injusta y totalitaria, no permite la individualidad y las exigencias de justicia. Es importante que todos comprendan su valor y

rechacen la idea de que la opresión es natural. Este viaje social hacia la libertad debe ser realizado por todos los géneros. La violencia ha prevalecido desde el Neolítico, cuando los hombres eran cazadores y necesitaban fuerza, lo que luego se convirtió en violencia hacia otros humanos. Debemos avanzar hacia una humanidad racional para liberarnos de la violencia y permitir la liberación de la mujer. La idea de fuerza y fuerza ha sido aceptada durante siglos, pero es importante cuestionar y transformar este concepto.

Por otro lado, la opción de la liberación de la mujer es más favorable en tanto implica la liberación no sólo de la mujer sino también del hombre, hijos y hermanos, para la liberación integral del hombre y de todas sus estructuras. La liberación de la mujer debe comenzar con una reconsideración de la esencia del eros, que es el amor sexual. El concepto de eros ha sido malinterpretado por muchos, donde se considera que su aspecto esencial es el egoísmo y el placer. Sin embargo, se debe considerar el concepto de eros como "mirada", que implica la consideración del "Otro" como otro. Esto es diferente del concepto de ágape, que trata sobre el amor universal para todos. La descripción de eros en el Cantar de los Cantares, libro de la Biblia judeocristiana, es un ejemplo de considerar al "Otro" como otro. Esta descripción implica el contacto de una parte del rostro, que se siente y se experimenta. Este tipo de sexualidad es desconocida para el hombre moderno, y esta falta de comprensión ha hecho posible que la mujer sea inferior. Por lo tanto, el foco debe estar en la liberación de la mujer, lo que implica una reconsideración de la esencia del eros y la liberación de la humanidad en todas sus estructuras.

La entrega al "Otro" como otro crea una triple dialéctica. Cuando una persona se abre al "Otro" como otro, supera la dominación y la opresión, y puede formar una amistad que lleva a una totalización de la pareja. Sin embargo, si la pareja se cierra, vuelven a caer en el egoísmo y se vuelven puramente hedonistas. Cuando la pareja se abre de nuevo al "Otro", el "Otro" es su hijo, que los lanza a un nuevo todo, que es la familia. La pareja se enfrenta entonces a una dialéctica pedagógica mientras procrean y educan a su hijo. El niño educado transforma a la pareja en hermanos en la sociedad política, creando la dialéctica final.

Estas tres dialécticas se dan en una misma familia, y la mujer juega un papel crucial como mujer, madre, educadora y hermana. El feminismo no debe buscar eliminar a los hombres ni llegar a seres indiferenciados, sino comprender y discernir las diferentes funciones de las mujeres. La cuestión del "ser" de la mujer, como mujer, debe plantearse sin los condicionamientos deformantes de la sociedad, y debe considerarse la diferencia entre los aspectos culturales y naturales de la femineidad. La opresión de la mujer está tan introyectada en la sociedad que incluso puede afectar a la persona que plantea la pregunta, pero comprender la verdadera naturaleza de la mujer es crucial para la liberación.

La femineidad no es lo mismo que ser mujer o ser una persona humana. Mientras que una mujer porta femineidad, también porta algo de masculinidad, y viceversa para los hombres. Es importante entender que tanto hombres como mujeres son personas humanas con características

únicas. La feminidad es un concepto complejo y difícil de definir, ya que existe en cierta medida tanto en hombres como en mujeres. No es exclusivo de las mujeres, y los hombres también pueden mostrar rasgos femeninos. Sin embargo, la feminidad a menudo se asocia con la maternidad y la fertilidad, pero estos rasgos no son exclusivos de las mujeres.

Es importante comprender los diferentes planos de la feminidad y no asumir que las mujeres la exhiben en todas partes y con la misma intensidad. La feminidad es una noción dialéctica que se define en relación con la masculinidad, la maternidad y la hermandad. La relación entre una mujer y un hombre se define por sus diferencias sexuales, mientras que la maternidad enfatiza el aspecto procreador de la feminidad. La hermandad no involucra la sexualidad, y la feminidad y la masculinidad son menos relevantes en la educación y la política. Es importante redefinir la belleza desde una perspectiva no superficial y comprender la función de la feminidad en las diferentes relaciones.

La feminidad es un concepto complejo que engloba el eros, la maternidad, la pedagogía y la política. Sin embargo, promover el aspecto erótico de la feminidad en el ámbito pedagógico o político es opresivo para las mujeres, ya que las reduce a objetos sexuales o trabajadoras domésticas. Para liberar verdaderamente a las mujeres, también debemos liberar a los hombres y establecer un orden social más justo. La feminidad es inherente a la mujer a nivel sexual y maternal, pero no es exclusiva de ella. Tanto hombres como mujeres tienen cualidades únicas que deben ser respetadas y valoradas por igual. El papel tradicional de la madre como única educadora de los niños es anticuado y opresivo, ya que el padre y otros cuidadores también juegan un papel importante en el desarrollo del niño. Del mismo modo, las mujeres no deben limitarse al trabajo doméstico o a roles estereotipados en la política y la fuerza laboral. La idea del "ama de casa" como ama de casa feliz es un mito, ya que muchas mujeres están atrapadas en la pobreza y la opresión dentro de sus propios hogares. Hasta que las mujeres no se liberen de estas limitaciones y se les den las mismas oportunidades, seguirán siendo relegadas y oprimidas.

Filosofía Latinoamericana: Método analéctico

El método dialéctico y ontológico permite comprender la esencia del ser y llegar a los límites del mundo. Sin embargo, debemos ir más allá de este tipo de pensamiento y considerar el momento antropológico, que nos permite afirmar un nuevo alcance para el pensamiento filosófico, metafísico, ético o alternativo. Necesitamos describir la revelación del Otro, que es de naturaleza antropológica, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación. Esto nos conducirá a una analéctica pedagógica de la liberación, una ética primordialmente antropológica o una metafísica histórica. La crítica al pensamiento del dominador europeo ha sido realizada por auténticos críticos europeos y movimientos históricos de liberación en América Latina, África y Asia. Escuchando la palabra provocadora del Otro y superando las críticas de los europeos Hegel y Heidegger, podemos hacer nacer la filosofía latinoamericana, que será también análoga a la filosofía africana y asiática. Debemos aprender de quienes nos han precedido y usar sus pasos

críticos para servir a la justicia y apoyar a los pueblos latinoamericanos en su camino hacia la liberación.

Feuerbach, influido por Schelling, plantea que, si en la filosofía hegeliana se equipara el ser con el pensar, entonces todo queda abarcado por la idea del pensamiento divino. Para restaurar la existencia, se hace necesario rechazar a este dios y buscar la humanización de dios, marcando un paso hacia el ateísmo. Este rechazo del hombre como única razón permite redescubrir el cuerpo humano corpóreo y sensible que fue rechazado por Descartes. Kant afirma que lo real solo se percibe a través de la sensación, y que la verdad, la realidad y el ser son todos objetos de los sentidos. La esencia del hombre es la comunidad, y el verdadero diálogo es entre los individuos. La filosofía de Marx va más allá de la idea de lo real como únicamente sensible para incluir lo real producido a través de la acción o praxis humana. El materialismo, incluido el de Feuerbach, yerra al captar el objeto de la sensibilidad sólo como objeto o intuición, y no como sujeto de la praxis humana. Lo real se crea a través del trabajo y se pone a disposición del hombre.

Las ideas de Feuerbach sobre la humanidad han evolucionado hacia la antropología cultural, que define la cultura como el producto del trabajo humano. El concepto de totalidad ha pasado de humanidad a cultura universal, y los aspectos externos de la producción humana se han internalizado. La filosofía de Kierkegaard se basa en esta idea, pero toma una dirección diferente. Ve el mundo hegeliano como parte del escenario estético, donde la contemplación conduce a un sentido de identidad entre el ser y el pensar. Sin embargo, esta etapa es limitada y la etapa ética se alcanza a través de la conversión personal y la elección de cumplir con el deber.

El hombre ético sigue siendo parte de la totalidad, pero subjetivizado y exigente. La tercera etapa está marcada por la cuestión de la alteridad, que Kierkegaard aborda desde una perspectiva teológica. Más allá de la totalidad ética está la fe, que permite acceder a la realidad de la alteridad. La fe no se basa en la doctrina, sino en la realidad del Otro y la aceptación de su existencia. Es una posición paradójica que desafía las opiniones de la totalidad y respeta los aspectos concretos, personales e individuales de la existencia.

En su Filosofía de la Revelación, Schelling analiza la revelación como la verdadera revelación de la fe y afirma que no se trata solo de cosas que no pueden probarse científicamente, sino también de cosas que no podrían conocerse sin la revelación misma. Cree que la revelación es una fuente adecuada y especial de conocimiento. Schelling también reflexiona sobre las condiciones necesarias para llegar al conocimiento filosófico de la revelación y concluye que la fe no debe ser considerada como un conocimiento infundado sino como el más fundado de todos, siendo su fundamento algo absolutamente positivo e insuperable. La filosofía de Levinas, aunque equívoca, ha sido la superación real de toda tradición. La obra de Levinas, "Totalidad e infinito", presenta el concepto del rostro del Otro, que desafía y provoca la justicia. Esta es una relación antropológica alternativa que debería haber sido atea de la Totalidad o "lo Mismo" como ontología de la visión antes de exponerse al Otro. Levinas da el paso antropológico indicado por Feuerbach

y lo "salta", y el Otro, un hombre, se revela y dice su palabra, que es un Decir. El Otro no es una manifestación de las entidades del mundo, sino la epifanía del Otro divino, Dios creador. El Otro es antropológico y teológico y habla desde sí mismo.

Levinas afirma que el Otro es completamente diferente de uno mismo, pero también tiende a ser poco claro. No ve al Otro como alguien de la India, África o Asia, sino más bien como América Latina en relación con el dominio europeo y la población latinoamericana desfavorecida en contraste con las oligarquías gobernantes. El método maléctico, que se expondrá aquí, va más allá del método dialéctico estándar. Este método parte del Otro como entidad libre fuera del sistema de la Totalidad, y trabaja a partir de su palabra y revelación para crear y servir.

El método dialéctico expande la Totalidad desde sí mismo, pero el método analéctico hace crecer correctamente la Totalidad desde el Otro y les sirve. La verdadera dialéctica comienza con el diálogo del Otro, y el enfoque analéctico es una economía, una práctica erótica y política, donde la naturaleza se utiliza para servir al Otro. El rostro del Otro no es sólo uno, sino que también representa una familia, una clase, un pueblo, una época y la humanidad en su conjunto, incluido el Otro absoluto. El rostro es la primera y suprema palabra, gesto significante, y el contenido de toda significación posible. En la filosofía latinoamericana, el rostro de los pobres y oprimidos es el tema principal. Este es el significado del rostro en términos de antropología, economía, política y América Latina.

El discurso filosófico comienza examinando la vida cotidiana y luego ahonda en el fundamento de la existencia. Es un enfoque científico que busca demostrar posibilidades existenciales. Sin embargo, hay una entidad que no se puede deducir ni demostrar: el Otro, que es transontológico y ético. El discurso se vuelve ético al pasar de lo ontológico al Otro, que es un discurso negativo de la Totalidad. La revelación del Otro es un cuarto momento que cuestiona el nivel ontológico y crea una nueva esfera. El discurso se torna aún más ético a medida que se descubre el nivel ontológico fundamental como no originario y abierto desde lo ético. El nivel óntico de posibilidades es juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido, y estas posibilidades son adelantadas como "servicio" en la justicia.

El método analéctico es intrínsecamente ético y no sólo teórico, y requiere una opción práctica histórica previa. El filósofo ya debe estar comprometido con la liberación y ser un "servidor" antes de que puedan pensar metódicamente. La palabra o sujeto revelador no se puede leer ni ver, sino que se da a través del proceso concreto de liberación. El filósofo debe permanecer en el "desierto" como un oído atento y estar abierto a la provocación de los pobres.

El proceso de conocer y escuchar es esencial para el método del filósofo, ya que permite la comprensión y la interpretación en diversos contextos, como el erótico, pedagógico, político y teológico. Sin embargo, convertirse al pensamiento ontológico conduce a un desapego de la vida

cotidiana, mientras que convertirse al pensamiento metafísico conduce a una pérdida del panorama general.

El pensamiento ontológico se asocia con un pensamiento aristocrático, mientras que el pensamiento metafísico se asocia con el oprimido y el Otro. Los filósofos éticos deben dejar su formación académica privilegiada y escuchar voces fuera del sistema. El problema de la analogía es relevante, específicamente la diferencia entre logos, que significa recoger y definir, y dabar, que significa hablar y revelar. El primero es unívoco mientras que el segundo es análogo. Es importante notar que estamos discutiendo la analogía de la palabra y no debe confundirse con la analogía del nombre. La analogía del ser y el ser es ontológica, mientras que la diversidad del ser es metafísica. El ser mismo es análogo, por lo que se propone el nombre de "distinción metafísica". Esto reinterpreta los trabajos contemporáneos sobre la cuestión analógica.

El concepto de diferencia ontológica, o la analogía de ser y ser, fue introducido por primera vez por Aristóteles; afirmando que los seres pueden compararse por su cantidad o semejanza, pero es importante notar que lo similar no se predica idénticamente de estas cosas, sino con un momento de diversidad. Esta idea de analogía surge en la filosofía moderna desde la perspectiva de la subjetividad o "tología". La esencia de esta doctrina es que el "ser" no puede predicarse como los géneros, ya que no es simplemente un género de género, sino que se encuentra en un nivel ontológico diverso. Los géneros y las especies son interpretables por el intelecto, que se funda en la comprensión del ser. Por encima del intelecto se encuentra el concepto de "ser" mismo, al que se puede referir metafóricamente como el horizonte del mundo o la totalidad del significado. Para los griegos, esto se conocía como "fysis" y podía manifestarse en varias formas, como materia o forma, poder o acto, "ousia" o accidente, verdad o falsedad. En última instancia, el concepto de "ser en cuanto ser" es idéntico a sí mismo y es Uno y "lo Mismo".

El concepto de "ser" es aplicable a muchas cosas diferentes de varias maneras, pero en última instancia sigue siendo el mismo. El ser es el fundamento de toda existencia y, aunque se expresa de diferentes maneras, sigue siendo fundamentalmente idéntico e inmutable. Este concepto de ser es análogo, lo que significa que es aplicable a diferentes entidades de diferentes maneras. La dialéctica ontológica es posible por esta naturaleza analógica del ser, que permite el movimiento y el cambio. Sin embargo, en su esencia, el ser es uno y el movimiento de la existencia es simplemente la eterna repetición de lo mismo. La analogía de los seres finalmente niega la importancia de la historia.

El ser único e idéntico en sí mismo es el fundamento de la analogía de los entes. La expresión de la Totalidad es unívoca y dice ser único. Sin embargo, la palabra reveladora del Otro es originalmente análoga y capta la esencia del Otro como proyecto ontológico libre y alterativo. Esta revelación está capturada en similitud, pero no puede interpretarse completamente debido a su naturaleza incomprensible y distinta. El concepto de "ser en sí mismo" presenta una cuestión compleja, ya que no se trata solo de cómo se expresa el ser, sino también de cómo se entiende en

diferentes contextos. La diversidad del ser en varias formas se conoce como la "distinción metafísica". Esta distinción no se trata solo de la base de que el ser se exprese de diferentes maneras, sino también de las diferentes formas en que se puede entender el ser. La Totalidad, o la totalidad del ser, es sólo una forma de entender el ser. Hay otras formas de entender el ser como a través del concepto de Alteridad o del Otro libre. Estas diferentes formas de entender el ser son analógicas y distintas entre sí. Ejemplos cotidianos como la expresión del amor o una madre que instruye a su hijo a comprar pan, muestran el misterio de la analogía "fidei" o "verbi" con la "distinción metafísica". Estos diferentes niveles de comprensión del ser y las diferentes formas en que se expresa revelan la complejidad del concepto de "ser mismo".

Esta palabra no puede ser definida por conceptos científicos o teorías del lenguaje. Es una proposición, una declaración que exige ser tomada como verdadera en base a nuestra fe en el hablante. Esta fe se basa en la idea de que el hablante está revelando algo superior y más allá de nuestra propia comprensión del mundo. La palabra "alteridad" no es solo la primera palabra que aprendemos, sino también nuestra primera experiencia de encontrarnos con otra persona. Esta experiencia comienza en el nacimiento, cuando nuestra madre nos da la bienvenida al mundo y nos presenta como un nuevo individuo. A partir de ahí, empezamos a formar nuestra comprensión del mundo y nuestro lugar en él a través de la guía de los demás. Cuando escuchamos esta palabra, somos llevados a un estado del ser que es fundamental para nuestra humanidad. Trasciende nuestra comprensión del mundo mundano y toca nuestra esencia misma como seres humanos. No puede interpretarse de la misma manera que otros conceptos, ya que tiene sus raíces en nuestra comprensión del mundo y nuestro lugar en él.

La palabra "für-Wahr-halten" se refiere a aceptar algo como verdadero en base a nuestra comprensión de experiencias pasadas. Esto puede usarse como una declaración o proposición para provocar que otros actúen. Confiando en las palabras de los demás y comprometiéndonos con prácticas éticas, podemos trabajar hacia un nuevo proyecto ontológico que abre nuevas posibilidades para el futuro. Para Dussel, este proceso implica alejarse de las viejas formas de dominación y alienación hacia un proyecto liberador que nos permita acceder a una nueva Totalidad. A través del compromiso ético y la acción política podemos alcanzar la justicia y alcanzar un estado de identidad analógica con los demás. Esto requiere una comprensión profunda de la palabra del Otro y una voluntad de comprometerse en la praxis liberadora. El momento ético es fundamental en este proceso, ya que debemos comprometernos a hacer nuestro el mundo del Otro para lograr una verdadera comprensión de su perspectiva. En última instancia, la filosofía se trata de duplicar la palabra del Otro de una manera que le inyecta nuevos significados y posibilidades.

El proyecto compartido aún puede demostrar por qué reveló lo que hizo, pero centrarse únicamente en el pasado no es útil para el análisis actual. La filosofía se ve a menudo como una forma de memoria, pero no debe olvidarse que tiene sus raíces en la voz histórica de los pobres y

su compromiso de desbloquear lo viejo y abrazar lo nuevo. El proceso de pasar de la revelación a la verificación, y de cuestionar la antigua Totalidad a interpretar el mundo cotidiano, es la historia misma de la humanidad. El método analéctico permite la presencia de la primera negatividad y lo analógico, y es importante que los filósofos entiendan y practiquen este enfoque. Si la filosofía se reduce a mera teoría, la palabra del Otro será malinterpretada y minimizada. Tomar la palabra del Otro como similar pero distinta es un signo de humildad y mansedumbre para aprender del Otro. El auténtico filósofo es aquel que está conectado con las personas, comprometido con el futuro y aprendiendo continuamente de la palabra del Otro.

La filosofía descrita en este pasaje se basa en un proceso dialéctico dirigido por la palabra del Otro. El filósofo debe tener fe en la autenticidad y veracidad del Otro, que puede incluir grupos marginados como mujeres, niños, trabajadores y pobres. Este tipo de filosofía es de naturaleza pedagógica y enfatiza la relación maestro-discípulo. El filósofo debe ser primero un discípulo del futuro discípulo para convertirse en un futuro maestro. La liberación es fundamental para que el docente sea efectivo, pues debe liberarse de la Totalidad cerrada para poder interpretar la palabra del Otro. El compromiso con la liberación concreta del Otro conduce a una nueva comprensión del ser ya una nueva forma de filosofar. La filosofía latinoamericana sólo puede nacer una vez reconocida la exterioridad metafísica del hombre latinoamericano en relación con el hombre noratlántico. América Latina se caracteriza por una historia de dominación y opresión, y la voz del Otro debe ser escuchada para crear una sociedad más equitativa.

La conciencia de Latinoamérica

Para avanzar hacia un futuro mejor sin negar nuestro pasado, necesitamos analizar tres momentos bien diferenciados. Estos incluyen la conciencia histórica colectiva de América Latina, la cosmovisión y la autoconciencia cristiana en relación con América Latina. Al considerar estos momentos como una unidad de acción indivisible guiada por principios, podemos trabajar hacia un futuro más brillante.

La evolución de la conciencia latinoamericana

Al hacer referencia de conciencia, no estamos hablando del aspecto psicológico de la misma. En cambio, nos referimos a la personalidad entera y su historia fuera del campo de atención. Tampoco nos referimos únicamente a la conciencia individual, aunque no se descarta del todo. Montesquieu y Hegel hablaron de “L'Esprit du Peuple y Volksgeist”, respectivamente, mientras que la sociología moderna habla de conciencia colectiva. Sin embargo, se empleará este término en un sentido limitado. Una comunidad tiene un carácter estructurado y comunicativo, que podemos resumir en tres niveles de profundidad.

1. Las herramientas y los recursos que permiten a los seres humanos llevar una vida cómoda y próspera se denominan colectivamente "medios". Estos medios se han desarrollado y acumulado a lo largo de los siglos, y son esencialmente la encarnación del conocimiento y

el ingenio humanos. Este cuerpo de conocimiento es lo que llamamos civilización. Por ejemplo, los romanos heredaron una gran variedad de herramientas y recursos de los griegos, desde tácticas militares hasta filosofía y otras disciplinas intelectuales. De manera similar, la civilización colonial de América Latina heredó muchas de las herramientas y recursos que fueron desarrollados por la civilización hispana, así como las de los incas y los aztecas. Estos recursos incluyen cosas como el cultivo de papas y maíz, la construcción de caminos y el desarrollo de estilos únicos de ropa.

2. A un nivel más profundo, la forma en que se utilizan los instrumentos y el temperamento de un grupo o sociedad juega un papel importante en la formación de su cultura. Las diferentes sociedades tienen tendencias únicas, como la agresión en el caso de los aztecas, las habilidades organizativas y la paz entre los incas, el genio para legislar entre los romanos, la inclinación por la contemplación teórica entre los griegos y un enfoque en asuntos metafísicos y religiosos entre los hindúes. Algunas sociedades priorizan trascender el tiempo, mientras que otras priorizan una profunda solidaridad intersubjetiva o una relación con el amor divino. Algunos grupos incluso ven la lucha y la muerte como un medio para lograr la autoconciencia o promover el comunismo. Estas diversas actitudes sirven como base para la cultura y el modo de vida de una sociedad.
3. En otro nivel, hay estructuras fundamentales y últimas que forman el "núcleo ético mítico" de una civilización, según el filósofo Paul Ricoeur. Estas estructuras incluyen sistemas intencionales, contenidos últimos y fines que guían el uso y la creación de instrumentos de civilización. No es solo una cosmovisión, sino un apoyo incuestionable que ni los más grandes pensadores y revolucionarios de un grupo critican, convirtiéndolos en sus portadores inconscientes. Incluso Lenin, un revolucionario ruso, fue influenciado por estas estructuras sin darse cuenta. El pueblo ruso permaneció igual incluso después de la revolución de 1917 debido a la continuidad de este "núcleo éticomítico". La arquitectura y la música del Imperio moscovita también se mantuvieron sin cambios. La revolución solo ocurrió a nivel de la civilización, ya que la colectivización de los instrumentos de la civilización lo logró, pero aún no se ha hecho una revolución cultural en el comportamiento ruso hacia la civilización occidental.

El concepto de "conciencia de una comunidad humana" no es lo mismo que civilización o cultura, sino la base sobre la que se construyen. La conciencia precede y sigue todos los cambios dentro de una comunidad, ya que es la conciencia que planea y experimenta el cambio. Las estructuras económicas son descubiertas y modificadas por la conciencia, puesto que son la base de la comprensión del mundo por parte de un grupo. El lenguaje es una herramienta crucial para la conciencia interpersonal, que permite a las personas compartir sus experiencias internas y crear un "nosotros" colectivo. Todo grupo humano posee una conciencia, que se caracteriza por la temporalidad y la historicidad; que exige evolución y proceso, y tanto la revolución como la

evolución son necesarias en diferentes niveles de civilización. El cambio revolucionario puede ocurrir al nivel de los instrumentos de la civilización, mientras que el crecimiento o declive orgánico es necesario al nivel de la conciencia más profunda.

América Latina posee una "conciencia" única que aún no ha sido completamente explorada o analizada por la ciencia. Esta conciencia surgió de la intersección de las comunidades indígenas con el mundo hispánico, dando como resultado la creación del "mundo colonial latinoamericano" durante los siglos XVI al XVIII. A pesar de enfrentar desafíos durante el siglo XIX debido a la globalización y convertirse en una colonia del Pacto colonial anglosajón, la conciencia de América Latina continuó madurando a través de sus interacciones con varias ideologías de Europa, América e Inglaterra. El siglo XX vio el surgimiento de varios movimientos sociales que llevaron al despertar del pueblo, incluidos los movimientos indígenas, el nacionalismo y la clase trabajadora. La conciencia de América Latina refleja los problemas globales actuales y no se limita a su propia región. Es una conciencia que necesita ser mejor entendida y reconocida.

La cosmovisión en el cristianismo

El cristianismo no es solo una cosmovisión, sino una relación interpersonal con una Persona divina. Esta relación involucra a toda la persona y es el fundamento de la existencia cristiana. Si bien el cristianismo tiene un sistema moral e intencional, se diferencia de ideologías como el hegelianismo o el marxismo en que parte de una relación interpersonal constitutiva. La cosmovisión cristiana es el aspecto intencional de la existencia cristiana, siendo la fe la cosmovisión revelada. Esta cosmovisión no se debe únicamente a la capacidad racional natural, sino que ha sido histórica y fácticamente constituida por el cristianismo. Esto ha llevado al desarrollo de estructuras, filosofías, partidos y sindicatos metafísicos cristianos que se basan en un humanismo creado por las conciencias cristianas. Los Padres Apologistas jugaron un papel significativo en este desarrollo al criticar el núcleo ético-mítico de la civilización romana, que condujo a la implantación del humanismo cristiano en el ámbito mediterráneo.

El término "cosmovisión cristiana" se refiere a cómo los individuos perciben la estructura del hombre, su relación con los demás y las comunidades en relación con la creación, la historia y el Absoluto. Esta perspectiva puede ser adoptada por personas de diferentes orígenes religiosos, siempre que reconozcan los principios filosóficos subyacentes. Sin embargo, es importante comprender y reflexionar sobre las estructuras fundamentales del humanismo cristiano para captar plenamente sus potencialidades y evitar malas interpretaciones. Esta visión del mundo permite a las personas encontrar significado en el mundo que les rodea y comprender la esencia de las cosas. Para aplicar efectivamente esta perspectiva en la vida de uno, es crucial ser consciente de sus componentes clave y reflexionar sobre ellos profundamente. En el punto anterior, se discutió la importancia de comprender la conciencia latinoamericana y cómo se ha desarrollado a lo largo del tiempo. Sin embargo, también es necesario profundizar en las estructuras fundamentales de la

cosmovisión que ha adoptado la humanidad, influenciada en gran medida por la presencia del cristianismo a lo largo de la historia.

La concienciación

La filosofía contemporánea, influenciada por Hegel, a menudo analiza la autoconciencia y el “Selbstbewusstsein”, que se refiere al acto de una persona o sociedad que toma conciencia de sí misma y de su perspectiva. Esto es significativo porque requiere la libertad y el poder para separarse de las influencias externas y verse a uno mismo objetivamente. Muchas personas pasan su vida sin esta conciencia, solo reaccionando a su entorno sin considerar su propia identidad como sujeto. Sin embargo, hay momentos en la historia en que una persona o sociedad se ve obligada a cuestionar su existencia y apartarse de las influencias externas. Para hacerlo, primero deben sentirse extraños y alienados. América Latina es un ejemplo de una sociedad que necesita despertar del mito de su superioridad y enfrentar la realidad de su pobreza y falta de civilización. Esto se debe al sistema económico impuesto por España, también a la falta de conciencia y acción de sus oligarquías; es hora de que América Latina tome conciencia de sí misma y trabaje por un futuro mejor para todos sus pueblos.

El surgimiento de un grupo de jóvenes cristianos en América Latina ha llamado la atención de muchos, quienes han descubierto que el humanismo cristiano puede ser la base para una acción coherente. Esta generación tiene un papel importante que desempeñar en el futuro de América Latina, ya que es la primera vez en la historia que existe un grupo de jóvenes cristianos en todo el continente con canales de comunicación. Aunque América Latina no es enteramente cristiana, la existencia de esta generación no es contradictoria, ya que no hubo medios de comunicación ni conciencia generacional durante la época colonial, y la tradición de varias ideologías se apartó del cristianismo durante la época de la independencia. Fue solo después de la caída de las últimas tiranías que nació la primera conciencia juvenil cristiana latinoamericana, que es distinta de los grupos cristianos nacionalistas anteriores. Es fundamental dar un paso atrás y tomar conciencia de nuestra existencia, interioridad e intersubjetividad a medida que avanzamos. Es importante reconocer que la conciencia de nuestra identidad cristiana y generacional en el contexto de la evolución latinoamericana. Necesitamos aplicar nuestras creencias cristianas para comprender la conciencia latinoamericana y usarla para guiar nuestras acciones en política, sindicatos, cultura y evangelización. Actualmente, hay poca comprensión o exposición de la evolución de la conciencia latinoamericana desde una perspectiva cristiana, pero sabemos que existe y se ha hecho consciente de sí misma. Es importante para nosotros profundizar en esta conciencia y presentarla científicamente.

Capítulo 4

La pobreza en la civilización

El que es conocido como el personaje principal de la Historia Santa deseaba vivir una vida de pobreza, y, de hecho, vivió como un hombre pobre. Era miembro de la comunidad judía y trabajaba como obrero manual en una aldea insignificante de Israel. Este estado de pobreza no era exclusivo de él, sino que era una experiencia común para judíos y cristianos durante la época del Imperio. La pobreza fue vista como fuente de libertad, cooperación y entrega al proceso de humanización y civilización de la sociedad. Sin embargo, es importante señalar que la pobreza no debe confundirse con la miseria o la falta de orden público. Por ejemplo, un beduino que vive en el desierto puede ser considerado pobre, pero vive una vida de honestidad y sustento en base a su ganado y del oasis. En contraste, alguien que vive en una gran ciudad sin trabajo, seguridad o un hogar puede ser considerado miserable. La pobreza no debe ser vista como algo antihumano, sino como una condición de la civilización, incluso si es voluntaria o simplemente aceptada. El "espíritu burgués" es lo contrario del progreso y la innovación en la cultura y puede compararse con un parásito que señala la muerte o el estancamiento de una sociedad.

La relación entre pobreza, libertad y creatividad profética es el centro de nuestro estudio. El auge de los avances técnicos en el mundo occidental desde el siglo XIV ha llevado a un comportamiento "pobre". La civilización se construye sobre el núcleo ético-mítico de una cultura y la perspectiva fundamental del mundo intencional. El cristianismo, con su enfoque central en la intencionalidad y la fe, ha jugado un papel importante en el desarrollo de la cultura occidental. Aunque la cultura occidental no es estrictamente cristiana, ha sido fuertemente influenciada por creencias y valores cristianos. El cristianismo, en cambio, se sitúa en un nivel supracultural y universal. Las culturas india y griega, por ejemplo, se basan en un dualismo antropológico y un monismo trascendental, que las han llevado a la ruina. En cambio, Abraham, que dejó todo atrás para seguir a YHVH, es la personificación de la pobreza escatológica. Sus acciones allanaron el camino para una nueva posición existencial dentro de la tradición semítica, que fue afirmada y purificada gradualmente a través de los profetas y finalmente condujo a la esperanza mesiánica de los pobres de YHVH.

Cuando Jesús recibió el bautismo de Juan el Bautista junto al Jordán, reveló su extrema pobreza y misterio de muerte y resurrección. Era un simple trabajador sin educación formal, rodeado de pescadores y otra gente común en Galilea. A pesar de su pobreza y falta de recursos en comparación con las grandes ciudades de Roma, Alejandría, Antioquía y Atenas, la Iglesia fundada por Jesús fue tomando conciencia de su autonomía universalizadora y superó el particularismo del judaísmo. A través del diálogo con el pensamiento grecorromano, la comunidad cristiana desarrolló un humanismo coherente y una visión escatológico-cristiana que exigía una estructura

humana unitaria, una concepción lineal de la evolución y la trascendencia de Dios. Después de un período ambiguo del siglo V al XIV, la civilización cristiana evolucionó a través de la invención de instrumentos civilizatorios utilizando la naturaleza y la cultura. El movimiento renacentista se caracterizó por la libertad absoluta en el uso de estos recursos, lo que permitió el surgimiento de figuras pioneras como Galileo y Einstein.

La "Weltanschauung cristiana", o la existencia eclesial, tiene un dinamismo civilizador que no se puede demostrar plenamente aquí. Jesús exigió la pobreza como condición para sus apóstoles, no solo como un consejo personal para la perfección. La pobreza es esencial para la evangelización, ya que significa extrema humildad y libertad para los cristianos. Esta libertad permite a los cristianos elegir, modificar o inventar herramientas para la civilización, especialmente cuando es necesaria una revolución o una renovación. Para reestructurar los bienes para el bien común, los cristianos deben distanciarse de las posesiones y particularismos para adquirir conciencia de sí mismos y respeto por la dignidad de los demás. La pobreza evangélica sólo es alcanzable a través de una vocación profética fundada en la fe en un Alguien-Absoluto que consagró la historia asumiendo la naturaleza humana y promoviendo el amor divino.

Es importante que las personas se desprendan de sus posesiones y se concentren en ayudar a los demás para crecer y progresar. A lo largo de la historia, diferentes culturas han encontrado diferentes formas de hacerlo, como a través de la meditación o el servicio comunitario. La creencia cristiana es que las personas deben permanecer en el mundo y ayudar a los demás, pero sin apegarse demasiado a los bienes materiales. Esto ayuda a la civilización a crecer y desarrollarse. Si una cultura se enfoca demasiado en las posesiones y no tiene forma de crecer y cambiar, puede desaparecer. La iglesia cristiana puede ayudar con esto alentando a las personas a concentrarse en ayudar a los demás y no apegarse demasiado a las cosas materiales. Esto es especialmente importante en América Latina, donde hay muchas personas pobres que necesitan ayuda y apoyo.

La democracia y el socialismo

Es necesario explicar los problemas de la democracia "latinoamericana", el "socialismo" y el "judeocristianismo" de una manera sencilla. Democracia significa gobierno del pueblo, pero es importante definir quién está incluido en "el pueblo". En la antigua Grecia, solo los hombres libres podían participar en el gobierno. En nuestra parte del mundo no había democracias antes de la llegada de los españoles. Trajeron consigo una monarquía donde el rey tenía todo el poder. Con el tiempo, se establecieron consejos para representar a la población, pero solo se incluyeron personas ricas e influyentes. Esto no es una verdadera democracia.

Si bien este tipo de gobierno todavía puede llamarse democracia, la verdadera democracia es aquella en la que el demo está compuesto por toda la población adulta, independientemente de su educación, riqueza o estatus social. Sin embargo, el hecho de que el pueblo pueda emitir su voto no significa que gobierne efectivamente. Para gobernar de verdad, los ciudadanos deben contar

con la información y los instrumentos políticos suficientes para escoger y participar en la elección de candidatos y contribuir a los planes de gobierno. Esto requiere una cultura y una educación suficientes. Los Cabildos fueron grupos que asumieron el gobierno de 1808 a 1820 en las capitales latinoamericanas, ya sea por el apoyo de Fernando a la invasión napoleónica o por su intento fallido de reunificar las colonias bajo el gobierno de la Corona.

Eran más importantes los Cabildos de las ciudades con Audiencia, Virrey, arzobispo u Obispo. Estas ciudades actuaban como centros de poder para ciertas áreas de población, y los Cabildos estaban integrados por grupos sociales con influencia, como los propietarios criollos y los residentes españoles ilustrados. Esto condujo a la creación de una aristocracia latinoamericana, con un demo limitado o asamblea de gobierno, compuesta por una oligarquía social y económica de ascendencia criolla o mestiza. América Latina aún tiene trabajo por hacer para pasar de la oligarquía criolla a una democracia real y universal donde el demo es todo el pueblo. El federalismo fue inicialmente favorecido por los próceres de la independencia, pero rápidamente se impuso la estructura colonial unitaria y capitalina, eliminando efectivamente el federalismo.

El desarrollo de la industria depende de una población suficiente, lo que crea la necesidad de industrias secundarias para producir los elementos necesarios. La escuela y la cultura también se concentran en estas áreas para especializar a los trabajadores y líderes. Por el contrario, países como Alemania tienen una población densa y universidades en todo el país. El federalismo es importante para garantizar la igualdad de acceso a los beneficios de la civilización en todas las regiones de un país, pero esto a menudo se ve desafiado por los intereses creados del capital. La democracia latinoamericana avanza lentamente hacia el federalismo y necesita ser fortalecida. Después de la Independencia, América Latina quedó esclavizada económicamente por los poderes liberales, lo que resultó en que las oligarquías extranjeras controlaran la economía. Para transitar hacia una gestión social de la economía, el poder público debe primar sobre los intereses privados, priorizando el bien común sobre la ganancia individual. Este paso del liberalismo oligárquico a la socialización popular es un aspecto clave de la democracia latinoamericana actual. El socialismo islámico y el socialismo cristiano también están emergiendo como importantes ideologías políticas.

El judeocristianismo y la democracia son aspectos importantes de la sociedad, pero tienen diferentes propósitos. La democracia es una forma de gobierno, mientras que el judeocristianismo es un humanismo que da forma a nuestra comprensión de la humanidad. Sin embargo, estos dos conceptos pueden trabajar juntos, ya que un grupo de personas que comparten una visión humanista del hombre pueden ejercer la democracia a su manera. Es importante que un grupo gobernante tenga un humanismo que respalde sus acciones, ya que la historia ha demostrado que el humanismo de un grupo a menudo fundamenta sus decisiones y acciones.

El socialismo, el marxismo y el judeocristianismo tienen diferentes enfoques de la democracia y el gobierno, siendo el marxismo un humanismo que define todos los aspectos de la

sociedad. La oposición entre el marxismo y el judeocristianismo se remonta a sus diferentes puntos de vista sobre el Absoluto y sus respectivas tradiciones. En general, es importante comprender el papel del humanismo en la configuración de nuestra sociedad y nuestro enfoque de la democracia.

Desde 3000 años antes de Jesús, los pueblos indogermánicos y semíticos invadieron desde el norte y el sur respectivamente. Mientras que los indogermanos creían en un Absoluto panteísta y una visión dualista del cuerpo y el alma, los semíticos creían en un Absoluto trascendente y en la unidad del individuo humano. Esto dio lugar a diferentes ideas humanísticas y políticas. La democracia nació en Grecia, pero son los valores subyacentes los que más importan. Occidente nació en la tradición judeocristiana, pero ha habido influencias indoeuropeas como los helenistas y los místicos alemanes. El marxismo puede ser reconciliable con el cristianismo si es visto como socialismo, pero como humanismo es irreconciliable con el judeocristianismo debido a las diferencias fundamentales en las creencias sobre el Absoluto, el hombre, la sociedad, la historia, la libertad, la justicia y el bien. Esto ha sido reconocido en naciones musulmanas como Pakistán y Marruecos.

De cara al futuro, es posible que Estados Unidos no tenga una ventaja sobre otros continentes donde pueden surgir nuevos tipos de socialismo y ser aceptados por diferentes religiones. Queda la pregunta de si la democracia se opone al socialismo y si el humanismo cristiano puede coexistir con el humanismo islámico bajo el título de humanismo semítico. Algunos socialismos son aceptables si equilibran la responsabilidad entre los grupos y el Estado, y el socialismo que permite suficiente libertad no es contradictorio.

El concepto del humanismo islámico comparte muchas similitudes con el judeocristianismo, particularmente en su comprensión del Absoluto, la justicia, la responsabilidad social y la historia. Es posible tener un diálogo entre el socialismo islámico y las democracias cristianas, que podría reunir a los mejores grupos de América Latina y África y ampliar los horizontes políticos. Existe un socialismo islámico y socialismo cristiano, lo que podría conducir a la posibilidad de una democracia socialista cristiana en América Latina. Sin embargo, el humanismo marxista es incompatible con el humanismo cristiano, pero este último puede tener un diálogo fructífero con el humanismo islámico y el socialismo en diferentes niveles. América Latina aún está lejos de lograr una socialdemocracia cristiana, pero la posibilidad comienza a emerger con seriedad. Un gran cambio en la forma de hacer las cosas necesita tener buenas ideas sobre cómo tratar a las personas. Si no es así, las cosas podrían volverse caóticas. Por otro lado, las buenas ideas por sí solas no generarán cambios a menos que las personas estén dispuestas a actuar. Para mejorar las cosas, los grupos políticos deben trabajar juntos a nivel internacional, no solo en un país. En América Latina, debemos comenzar a hablar con África y Asia sobre cómo podemos trabajar juntos. Creemos que nuestras ideas sobre ser justos con todos pueden ayudar a iniciar estas conversaciones.

El cristianismo y los hechos contemporáneos

La Iglesia en América Latina enfrenta una situación que involucra tres eventos interconectados que suceden en diferentes niveles. Estos eventos son la evolución social, cultural y religiosa que conduce a una revolución, una mayor secularización y el desarrollo del paganismo en las sociedades antiguas y modernas. La Iglesia necesita responder a los tres eventos simultáneamente para cumplir la esperanza que la gente ha puesto en ella. La Iglesia debe distinguir entre los tres eventos y tratar cada uno de ellos en consecuencia. El paganismo es el primer hecho que aparece en la historia latinoamericana debido al mestizaje espiritual que se produjo con la llegada de los españoles.

La Iglesia debe lidiar con esta paganización al mismo tiempo que enfrenta el paganismo adulto y reciente en áreas urbanas, universidades, fábricas y ciudades. Es una situación desafiante porque la Iglesia también debe enfrentarse a una cierta mezcla pagana-cristiana en las zonas rurales; a pesar de estas dificultades, la Iglesia debe seguir fomentando el cambio positivo y ocuparse de los aspectos negativos.

La secularización tuvo una presencia gradual durante la época colonial, pero se acentuó en el siglo XIX con el surgimiento de gobiernos liberales. Estos jóvenes estados adoptaron el modelo francés de separar iglesia y estado, lo que provocó una disminución de la influencia de las iglesias latinoamericanas. Muchos estados comenzaron a utilizar la iglesia como una herramienta para sus propios fines en lugar de apoyar sus esfuerzos de evangelización. En el siglo XX, hubo una creciente conciencia de la diferencia entre la riqueza de Europa y América del Norte y la pobreza de América Latina, lo que llevó a una élite que presionaba por la reforma y revolución de las estructuras sociales. Este cambio fue inicialmente inconsciente, pero una vez reconocido, se convirtió en un programa con múltiples enfoques.

Los cristianos tienen diversas actitudes hacia el neopaganismo, la secularización y el cambio social, que en última instancia impactan en el futuro. Han surgido cuatro posiciones principales, una de las cuales es la visión fundamentalista, que sostiene una interpretación rígida del dogma y una visión estática de la historia. Este punto de vista a menudo se asocia con un deseo de teocracia y un rechazo a la secularización. El fundamentalista a menudo confunde la tradición con la inmovilidad y ve cualquier movimiento por la autonomía como intrínsecamente malo y anticristiano. En los países católicos, los fundamentalistas han convertido a menudo la secularización en anticatolicismo, mientras que, en los países nórdicos y alemanes, la secularización no era anticristiana. El fundamentalista no logra diferenciar entre instituciones cristianas accidentales y esenciales, lo que puede llevar a enfrentamientos cuando la secularización busca realizar obras necesarias. En última instancia, perpetuar un momento histórico de poder social, cultural o político inspira una reacción anticristiana y no reconoce la naturaleza evolutiva del cristianismo.

Los cristianos a veces pueden caer en la trampa de adoptar una postura tradicionalista, que a menudo se considera negativa. Estos individuos creen que todo fue mejor en el pasado y se

resisten a cualquier tipo de cambio o progreso. Son similares a los fundamentalistas en su perspectiva pesimista sobre el progreso secular y su voluntad de sacrificar el presente y la juventud por el bien del pasado. Sin embargo, no reconocen que defender la fe requiere un trabajo misionero activo en lugar de simplemente aferrarse al pasado.

Los tradicionalistas se oponen a cualquier tipo de renovación o cambio y, a menudo, los impulsa el miedo y el deseo de protegerse de la naturaleza impredecible del futuro. Esta postura es similar a la de un niño tímido que está atado a las cuerdas del delantal de su madre. Por otro lado, los fundamentalistas son más agresivos en su enfoque y están dispuestos a aplastar a cualquiera que no esté de acuerdo con ellos. El vínculo entre los tradicionalistas, la política de derecha e incluso el totalitarismo puede explicarse por la naturaleza inherente de este temperamento político. Por el contrario, algunos cristianos adoptan una postura progresista, que ve el dogma como dinámico y en constante evolución. Sin embargo, esto puede conducir a una pérdida del verdadero sentido del dogma y puede resultar en un pensamiento utópico y una confusión de la realidad con los propios proyectos. Estos individuos suelen ser inconformistas que se rebelan contra el pasado y buscan crear un futuro mítico.

Sin embargo, en su extremismo, el progresismo también puede obstaculizar los movimientos proféticos y permitir que el fundamentalismo paralice la historia. La condena del modernismo por parte de la Iglesia provocó importantes dificultades para quienes intentaban conciliar la fe y el concepto de evolución biológica. Algunos individuos, como Lamennais, fueron más progresistas, mientras que otros, como Lacordaire, fueron más proféticos. El Concilio Vaticano II es significativo porque liberó un área del cristianismo que había estado previamente restringida. La mayoría de los cristianos tienden a adoptar una posición central, evitando los extremos. Sin embargo, todavía hay espacio para un análisis fenomenológico de las actitudes cristianas hacia los problemas contemporáneos. Se necesita una actitud verdaderamente cristiana ante la historia, que se integre en la comunidad de la redención y reconozca la revelación viva del Señor de la historia de la salvación.

Esta actitud profética se caracteriza por proclamar la Palabra del Dios vivo ante el pueblo. El trauma de la infancia lo ha transformado en una persona que siente un profundo resentimiento por la autoridad y la tradición, y está esclavizado por la dialéctica amo-esclavo. Se rebela violentamente contra todas las reglas morales impuestas por otros, incluida la influencia autoritaria del “über ich” de Freud. Este tipo de persona a menudo se ve como un anarquista. A diferencia de los izquierdistas anticristianos, los progresistas distinguen entre secularización y paganismo, y abogan por la separación de la Iglesia y el Estado para liberar al cristianismo del control de los gobiernos anticristianos.

El concepto se puede ilustrar en forma de rombo, con el impulso de la historia atravesándolo de abajo hacia arriba. El profeta ve el dogma como una realidad dinámica y viva, no relativista ni historicista. El contenido último del dogma es Jesús resucitado y las nuevas

relaciones que creó entre los individuos y las personas, permitiendo al profeta comprender la Eternidad y la Totalidad de la revelación sin contradicción. Esta revelación se propone absolutamente en Jesucristo, con una evolución histórica del Dogma. La comprensión del pasado permite la comprensión del presente y de la Tradición viva, mientras que la temporalidad esencial de las obras de la Encarnación crea una tensión hacia el futuro. El profeta es capaz de asumir el pasado, el presente y el futuro en la Personalidad Eterna y Temporal de Jesús de Nazaret. El profeta se asemeja a una persona que tuvo una infancia con un ordenado afecto a los padres, interiorización de las normas morales y un futuro mejor a través de la colaboración activa. El profeta no tiene miedos ni fobias y es el responsable de la vida del núcleo o élan vital, punta de lanza de la evolución. Al igual que en biología, los profetas son pocos, pobres y débiles, viven en el presente mientras abren la puerta al futuro y enfrentan críticas frecuentes.

La razón por la que la derecha odia a los profetas es por que perturban el orden establecido que intentan mantener. Los conservadores los ven como peligrosos por su falta de conocimiento de la historia, lo que hace que cualquier nueva posición parezca arriesgada. La izquierda puede alegrarse inicialmente, pero se enoja cuando se da cuenta de que los profetas representan una tradición antigua y no son simplemente anarquistas. Los fundamentalistas y tradicionalistas los etiquetan como izquierdistas, a pesar de que su posición es completamente diferente. Los izquierdistas o progresistas pueden sentirse confundidos ya que a veces se les llama reaccionarios y otras veces se sienten alineados con el progreso, pero en última instancia serán desalojados como profetas que van más allá de su comprensión. Los profetas basan sus acciones en la realidad del presente histórico y lo juzgan con una fe clara y firme en la historia. Son creativos, libres de las limitaciones de la cultura actual, pero no destructivos ya que se basan en una tradición viva. Los profetas pueden modificar mitos temporales o absolutos propuestos por diversas ideologías como el liberalismo, el positivismo, el laicismo, el democratismo y el marxismo. Ante el cambio social o la revolución, los profetas adoptan una posición de realismo o relativismo en lugar de una postura rígida. Guían el cambio o incluso lo provocan si es necesario. En cuanto a la secularización, los profetas la alientan por ser una creación del cristianismo y una exigencia del Evangelio, siempre que se entienda distinta del paganismo. La historia muestra que la Iglesia desempeñó un papel importante en la civilización de los siglos V al XIII y es la base de la cultura técnica universal actual.

El poder temporal inicialmente intenta ejercer control sobre las instituciones cristianas, como hospitales y universidades, pero a medida que estas se vuelven de naturaleza más nacional, la Iglesia se convierte en su oponente en un creciente movimiento de secularización. Esta tendencia trágica continúa desde el siglo XVI hasta el XIX, dando como resultado una sociedad cada vez más anticristiana y una Iglesia que se empobrece contra su voluntad. Sin embargo, algunas Iglesias, como la Iglesia de Francia y la Iglesia de Chile, han tomado una actitud profética al permitir que ocurra la secularización y enfocarse en su misión en un mundo que cambia rápidamente.

El papel profético del cristianismo es abordar la realidad del paganismo en todos los aspectos de la sociedad y la cultura, puesto que es un obstáculo para el progreso y puede ser espiritualmente destructivo. Sin embargo, cuando la Iglesia se vuelve tradicionalista y se opone a cualquier cambio, puede ser vista como un cáncer o una crisálida que impide el progreso y provoca injusticias. En cambio, la Iglesia debe esforzarse por ser una fuerza transformadora que crea una nueva cultura sin dejar de ser distinta de ella.

La Iglesia moderna nos proporciona ejemplos de personajes proféticos, particularmente de Francia, que ha sido empujada a una posición profética por Roma desde 1905. Charles de Foucauld es un profeta de la pobreza, que desafía el ideal de la burguesía universal, mientras que Jules de Monchanin defensores de la libertad del cristianismo de la cultura. El científico y sacerdote Teilhard de Chardin fusiona la fe y la ciencia, revelando una unidad y sabiduría inesperadas. El filósofo Jacques Maritain identifica una actitud cristiana y democrática en la política, mientras que el reformador Moeller incorpora la comunidad y la reflexión histórica a la teología. Lagrange desafía la exégesis modernista y fundamentalista en la renovación bíblica.

Los profetas anónimos de la Acción Católica preparan a los laicos para convertirse en miembros activos de la Iglesia. Los cristianos deben discernir su posición frente a la paganización, la secularización y el cambio social para contribuir positivamente al progreso histórico. Deben alentar la reforma de la Iglesia y apoyar el cambio social, cultural y económico acelerado sin temer la secularización. A través del discernimiento y de los movimientos catecumenales, las personas pueden llegar a una conversión consciente y unirse a la comunidad viva en torno al Misterio Eucarístico.

La crisis

Para responder con eficacia a los acontecimientos sociales y políticos, primero debemos reflexionar sobre la realidad de la situación. Sin embargo, a veces los conceptos comunes como propiedad pueden ser difíciles de entender y pueden generar confusión. Este es un tema importante en nuestro continente. La propiedad es un derecho que puede ser objetivo o subjetivo, natural o positivo, y es ejercido por una persona sobre un bien para un fin determinado. El fin puede ser privado o público, menor o mayor, y puede ser ejercido por un individuo o una comunidad. Esto conduce a una amplia gama de tipos de propiedades, pero todos trabajan juntos para el bien común.

La propiedad es un concepto análogo, es decir, tiene un contenido común, pero se ejerce de manera diferente según el nivel de significación. A menudo se considera que el primer sujeto de propiedad es un ser divino que ejerce dominio sobre el universo. La teología católica también ha reconocido que el universo fue creado para los humanos, y el bien común es el bien de la humanidad. Al comprender las complejidades de la propiedad, podemos tomar decisiones más informadas y actuar con responsabilidad.

Tomás de Aquino explica que la posesión común de todas las cosas es de derecho natural, mientras que la distinción de posesiones no es inducida por la naturaleza sino por la utilidad de la vida humana. La propiedad privada se estableció a través de un razonamiento para asegurar un mejor uso de la riqueza en un máximo de paz y seguridad. La doctrina de Aquino está influenciada por San Isidoro. La ley natural no ha sido modificada por el establecimiento de la propiedad privada, sino más bien complementada. Según el derecho natural, todo lo creado es común a todos los hombres, mientras que la propiedad privada sólo es legítima por el derecho natural secundario.

San Basilio de Cesarea sostiene que la comunidad de bienes es una norma de existencia más adecuada que la propiedad privada, ya que es la única norma según la naturaleza. Sin embargo, debemos reconocer que el significado de "naturaleza" ha cambiado con el tiempo. La propiedad común es un principio fundamental de toda propiedad posible, y la distinción de posesiones no se deriva de la naturaleza sino de la razón de los hombres. La idea de que todo lo creado es propiedad común de todos los hombres es un concepto universal, que se ha organizado de diferentes formas a lo largo del tiempo. Esta propiedad común se puede asociar con la familia, el clan, la tribu, el pueblo, la nación, el continente y toda la humanidad. Aunque los tipos de propiedad pueden cambiar a lo largo de la historia, la primacía de la propiedad común sobre la propiedad particular o privada sigue siendo la misma. La propiedad privada es correlativa de la propiedad pública, pero no es lo mismo que la propiedad común. La propiedad individual es el análogo más imperfecto de la propiedad, que tiene como sujeto a una persona individual y sirve a un bien privado.

Tomás cree que la ley natural rige las acciones humanas hacia el bien común, que incluye la posesión de bienes y medios de consumo y producción como requisito natural de la comunidad para promover y alcanzar el bien común. Sin embargo, incluso la propiedad común de una nación debe estar subordinada al bien de toda la humanidad. La propiedad privada se considera un principio secundario del derecho natural, mientras que la concepción colectivista de la propiedad común ha sido pensada previamente como una objeción. Tomás reconoce que la comunidad de bienes es de derecho natural, pero la propiedad de los bienes no se opone al derecho natural, sino que la sobrepasa la razón humana. La propiedad positiva se refiere a la propiedad organizada por las leyes positivas de una comunidad histórica, que puede asumir diferentes estructuras dependiendo de factores económicos y políticos. Tomás cree en el derecho de las naciones, que se refiere al orden de los derechos universales derivados de la ley natural en la condición actual de la humanidad.

Actualmente se está discutiendo el tema de la reforma agraria, que implica cambiar la forma de explotar la tierra y redistribuir la propiedad para una mayor equidad y eficiencia. Esto no necesariamente va en contra del derecho natural de propiedad privada, sino que busca modificar el sistema vigente para un mejor ejercicio de este derecho. La reestructuración es necesaria para pasar de un sistema de propiedad de unos pocos (oligopropiedad) a uno de propiedad mayoritaria (polipropiedad), de acuerdo con los principios del derecho natural y moral.

La decisión de implementar o no tales reformas depende de economistas y políticos, mientras que el papel de la conciencia cristiana es identificar casos extremos de injusticia contra la dignidad humana donde la reforma es necesaria. En tales casos, todo se vuelve comunal en virtud de la ley natural, suspendiéndose las leyes usuales de la propiedad privada. Este principio se ha expresado a lo largo de la historia, enfatizando que, en tiempos de extrema necesidad, la propiedad debe compartirse con los necesitados. El pensamiento y la conciencia cristiana pueden justificar intervenciones excepcionales, como los movimientos revolucionarios, en los casos en que la eficiencia, la rapidez y la profundidad son necesarias para lograr cambios en un sistema estratificado y estancado controlado por los que están en el poder.

La Iglesia tiene la responsabilidad de expresar su propia visión sobre el orden social. Esto se debe a su condición de estar en el mundo, pero no ser del mundo, y su objetivo de encaminar a la sociedad hacia un orden más justo. La doctrina de la Iglesia está bien definida sobre el humanismo, la historia y la sociedad, que se deriva de las Sagradas Escrituras, los Concilios y el Magisterio. Los documentos pontificios sirven como testimonio de la conciencia colectiva de la Iglesia; estos documentos la guían en materia de propiedad, que es un tema de controversia entre el marxismo y el capitalismo liberal. La conciencia cristiana ha tardado en reaccionar a los cambios socioeconómicos en Occidente, pero ha habido profetas y movimientos que han abordado estos temas. La tradición es un don que debe adaptarse y evolucionar para ser fiel a ella. El fundamentalismo es una conciencia estática que ve todo como inalterable, mientras que el progresismo confía en el futuro y trabaja eficazmente en el presente.

La conciencia cristiana ha tardado en adaptarse a los cambios socioeconómicos en Occidente, pero ha habido algunos individuos y movimientos que han reaccionado a estos cambios. Es imposible que todos sean profetas, ya que hay muchas funciones diferentes en el "Cuerpo" del cristianismo, sin embargo, ha habido profetas sociales y aquellos que temen el futuro por un amor excesivo al pasado. La tradición es una doctrina recibida como don gratuito que debe ser vivida en cada tiempo y lugar de la manera más adecuada a la realidad concreta. Para ser ortodoxa, la tradición debe tener vida, adaptación y evolución.

El fundamentalismo y el progresismo se oponen a la tradición auténtica, que espera y confía en el futuro, conoce y ama a los pecadores y obra eficazmente en el presente. La vocación cristiana es una vocación profética de vida y resurrección, no alineada con la derecha o el progresismo negativo. La Iglesia apoya el derecho a la propiedad privada, pero enfatiza su conexión social y su difusión gradual entre todas las clases sociales. La función social de la propiedad privada es asegurar la subsistencia honesta de todos los individuos, lo cual es un principio de derecho natural llamado propiedad común.

La Iglesia valora la propiedad privada porque la considera esencial para el pleno desarrollo de la persona y la protección de su dignidad. Sin embargo, en los países desarrollados, hay una disminución de la propiedad privada individual, mientras que los países comunistas están viendo

emerger un nuevo tipo de propiedad privada. Independientemente, la mayoría de las personas están bajo un sistema de salarios y encuentran seguridad en la gestión cooperativa y la seguridad social en lugar de la propiedad. La base del poder ahora se basa en la tecnología, la ciencia, el conocimiento y la cultura. La Iglesia aprueba el movimiento hacia el aumento de la propiedad pública y la expansión de la propiedad privada, también cree que la propiedad privada positiva puede modificarse para el bien común y que las circunstancias extremas pueden requerir una reestructuración revolucionaria del sistema. En general, la propiedad común es esencial, la propiedad privada tiene una función social y la propiedad positiva puede modificarse para el bien común.

Los cambios sociales: Latinoamérica

La situación de dependencia es una realidad sombría que exige una mentalidad de liberación por parte de quienes comprenden la gravedad de la situación. Bartolomé de las Casas no fue un simple historiador o humanista, sino un auténtico profeta que habló del pecado de la dominación imperial europea sobre sus colonias en América Latina, el mundo árabe, África negra, la India, el sudeste asiático y China. Las Casas fue un teólogo de la liberación que reconoció el fracaso de los teólogos europeos en reconocer el condicionamiento político ejercido sobre ellos mismos; en 1552, escribió sobre las formas injustas y crueles en que los europeos trataban a los indios, a través de guerras que resultaron en la muerte o mediante la esclavitud para oprimirlos de las formas más duras imaginables. Esta dialéctica de la dominación es un crimen histórico-universal que ha sido perdonado por muchos, pero es importante reconocer la gravedad de la situación y trabajar por la liberación.

Después de la opresión, aquellos que sobreviven están agobiados por una servidumbre extrema. El concepto de la dialéctica del señor y el esclavo y la alienación de la mujer, particularmente de la india, no son nuevos, pero han estado presentes a lo largo de la historia. La razón de la necesidad de los europeos de oprimir a otros hombres y reducirlos a meros instrumentos de servicio se remonta a su último proyecto existencial: la acumulación de riqueza. El oro y la plata se convirtieron en el nuevo "dios" para el hombre burgués, que no tenía otros medios para alcanzar la nobleza o la santidad. La conquista de América fue un medio para este fin, y el descubrimiento de minas de plata como la de Potosí se convirtió en una boca del infierno a través de la cual la codicia sacrificaba personas a este nuevo dios. Bartolomé explica que la razón del maltrato a los indígenas en las Américas se debió a la insaciable codicia y ambición de los conquistadores, que vieron las tierras como ricas y la gente fácil de controlar, sin ninguna consideración o respeto por su humanidad, sintiéndose obligado, a suplicar al rey que no permita que continúe esta conquista.

Los aztecas practicaban las "guerras floridas", en las que tomaban prisioneros para sacrificar al dios Sol. Esto fue visto como necesario para que el universo continuara y para que los aztecas cumplieran su papel como mediadores de los dioses. Sin embargo, los colonizadores

Europeos vieron estas prácticas como irracionales y bestiales, a pesar de cometer sus propias atrocidades, como esclavizar y explotar a las poblaciones indígenas para obtener ganancias económicas. La idolatría del dinero se convirtió en una nueva forma de sacrificio, con millones de personas en el Tercer Mundo siendo inmoladas a los dioses del capitalismo sin ningún escándalo o condena por parte de los teólogos europeos. Las víctimas de las guerras floridas, al menos, tenían un significado teológico para su sacrificio, mientras que los sacrificados al dios Oro experimentaban una alienación y una opresión inhumanas; los pecados de esta estructura opresiva se ocultan en su naturalidad, lo que dificulta su reconocimiento y tratamiento.

El concepto de la Totalidad como totalidad imperial se construye sobre el teocidio, el más terrible sacrilegio, que se refiere a la muerte de indígenas de la India, África y Asia; permitiendo que los colonizadores europeos se volvieran divinos y permanecieran como egos deificados. El oro y la plata que se sustrajeron de estos países fueron la causa de la devaluación del capital árabe y de la primera acumulación del capitalismo europeo moderno. Esto ha sido demostrado por Sombart. La acumulación de riqueza que vieron Francia, los Países Bajos e Inglaterra se construyó sobre la base de la "sangre india", como lo expresó el obispo de Mechoacán. Los billetes de banco de los países dominantes también se fabricaban con el "cuero" de los esclavos negros que vendían los piratas ingleses. El crédito inicial del capital imperial lo dieron los indígenas y los esclavos africanos que ahora están siendo explotados.

Esta cuestión no es sólo una cuestión económica, sino también teológica. Los pobres indígenas son reducidos a ser bárbaros y no-seres. El ontólogo griego creía que "Ser es, no ser no es", lo que significa que pensar es lo mismo que ser. El acto de pensar es griego, y cualquiera fuera de la civilización griega es considerado un bárbaro o un sinsentido, incluyendo a cualquiera que no sea parte del mundo del dominador, como el pobre y el Otro. La ontología y la teología que en ella se funda como pensamiento dominante reduce al Otro a la nada; el indio y el bárbaro son lo mismo en este contexto. Bartolomé exigió que el indio fuera juzgado desde el mismo mundo que los colonizadores europeos en lugar de ser juzgado desde la perspectiva europea.

El argumento presentado es que aquellos que no entienden algo lo consideran sin sentido e inexistente; esta creencia conduce a falsedades y mentiras, lo que puede resultar en la necesidad de guerra y conquista. Los filósofos y teólogos europeos jugaron un papel importante en la justificación de estas acciones al retratar a los pueblos conquistados como infieles y bárbaros. Sin embargo, el verdadero cristianismo exige la fe, que se niega en la praxis de conquista, para entenderla, es necesario considerar a los pensadores cristianos clásicos como Hegel. La razón hegeliana sugiere que la fe es una forma de conocimiento, y el Otro se reduce a ser interno y pierde su carácter de Exterioridad. Esta Totalidad de pensamiento sólo se ocupa de la posibilidad de existencia, por lo que es una forma negativa de pensar. En última instancia, el verdadero cristianismo requiere fe y comprensión del Otro, en lugar de conquista y dominación. La

superación de Hegel en América Latina es crucial para comprender las ideas de Marx y poder superar el marxismo, cada vez más necesario en nuestro continente.

Feuerbach y Kierkegaard eran alumnos de Schelling en Berlín, y Feuerbach creía que el amor y la sensibilidad eran esenciales para acceder a un reino más allá de la razón, que Hegel había elevado a la categoría de dios. Feuerbach vio la necesidad de destronar a este dios para descubrir la verdadera realidad del Tú, otro ser humano. Esto estaba en línea con la tradición judeocristiana de resolver la teología en la antropología, que era esencialmente un enfoque ateo del dios de la Totalidad hegeliana. Al rechazar este ídolo, Feuerbach creía que los pobres y marginados podían revelarse más allá de la identidad europea dominante. El rechazo era necesario para creer en el Dios de Israel, cuya directriz última era antropológica y se basaba en la idea de atender las necesidades de los hambrientos y marginados; esta era una antropología metafísica de la liberación que veía al Otro, en este caso al indio, como siempre más allá de la Totalidad de la identidad europea. Feuerbach creía que la verdadera dialéctica no era el monólogo del pensador consigo mismo, sino el diálogo entre el Yo y el Tú; sin embargo, se equivocó al creer que la verdad era sólo la Totalidad de la vida y la esencia humana, pues esto cerraba la posibilidad de reconocer al indio como un Tú más allá de los límites de la esencia humana europea.

Marx sostiene que la intuición y la observación pasiva no son suficientes para comprender la realidad; la verdadera realidad no es sólo lo que podemos ver o tocar, sino también lo que se produce a través de la acción humana. El error del materialismo anterior es que solo veían el objeto o la intuición, no la acción humana detrás de él. La base de los productos culturales, como el pan, es obra de los humanos. Sin embargo, Marx comete el error de totalizar la cultura universal y no reconocer la exterioridad más allá de la identidad naturaleza-humanidad, lo cual es un problema en América Latina. Kierkegaard va un paso más allá al criticar la "identidad del ser y el pensar" y encontrar un campo de Alteridad, donde la fe y la realidad del otro son los objetos de la fe. Schelling cree que la fe es el más fundado de todos los conocimientos porque va más allá de la Totalidad y se abre a otro mundo como del Otro. La fe es posible si eres ateo de ti mismo.

La fe, en su sentido teológico original, es la posición de la inteligencia dentro de una Totalidad dada. Por ejemplo, durante la captura del último reino árabe en Europa en 1492, Colón descubrió algunas islas insignificantes, presumiblemente cerca de Asia; lo que condujo al establecimiento de una posición cara a cara entre los europeos y los indios. Creer en este escenario hubiera significado amar al indio como el Otro, esperar su liberación, escuchar su palabra y confiar en su revelación. La fe es la aceptación y el asentimiento de la palabra del Otro, y un compromiso práctico que permite acceder a su mundo, es una dialéctica de la escucha de la palabra, donde la palabra de Dios es históricamente revelada por la epifanía antropológica de los pobres. La fe es la primera racionalidad porque cree en alguien, más que saber algo que se dice.

El hablante cree en el Otro, que se refiere a todo lo que está más allá de la propia cultura o mundo, y los pobres, que a menudo son ignorados y marginados en la sociedad. El profeta es

alguien que sabe interpretar la palabra creadora que surge de la nada y desafía a la Totalidad, o al sistema dominante; arriesga su propia vida para luchar por la liberación del Otro y se sitúa fuera del sistema. La palabra profética debe recrear el Todo y forjar una Patria Nueva donde los pobres puedan vivir como si fuera su propia casa; sin embargo, el conquistador, que busca expandir la Totalidad e imponer su propia cultura y religión a los demás, no puede tener fe en el Otro. La conquista de América es una Pascua negativa de opresión y dominación que comenzó en el siglo XVI y se ha convertido en un movimiento universal y planetario.

La conquista es un proceso de pasar de la potencialidad a la actualización, donde la totalidad se afirma como única, de manera panteísta. Este acto de conquista es visto como el acto supremo del príncipe de este mundo, como lo elogia Nietzsche. El Uebermensch, o superhombre, del que hablaba Nietzsche puede compararse con individuos como Cortés y Pizarro, quienes conquistaron y subyugaron a los indígenas de las Américas. Esta conquista se ve como resultado de la creencia de que la guerra es el padre de todo, como afirma Heráclito, y la idea de que los humanos son inherentemente violentos, como afirma Hobbes. Los conquistadores no vieron a los indígenas como iguales, sino como cosas que podían usar para su propio beneficio.

Intentaron enseñarles su doctrina y convertirlos al cristianismo, pero al hacerlo, no lograron tener fe en los pobres. Esta contradicción entre fe y conquista plantea la cuestión de cómo los cristianos pueden convertirse en opresores y conquistadores en nombre de su fe. Esto es posible porque el cristianismo se ha identificado con el cristianismo que se organizó a partir del siglo IV, que fue primero el cristianismo bizantino, luego el latino y finalmente el hispano. La conquista tuvo un profundo impacto en la estructura social, económica, política y cultural de los indígenas, trastornando para siempre su forma de vida. Los guerreros y misioneros conquistadores eran dos tipos de hombres entre los españoles, que seguían la dialéctica de las armas, la violencia y el triunfo del más fuerte. Todo esto fue posible porque fue la esencia misma del cristianismo lo que le permitió identificarse con los conquistadores y justificar sus acciones en nombre de su fe.

La "Ciudad de Dios" sufrió una transformación en la que el Reino escatológico se convirtió en sinónimo de cristianismo. Durante la Edad Media, las cruzadas eran vistas como guerras santas, reflejando más el enfoque musulmán que el evangélico. Más allá de la ecumene, que se refiere a "mi casa" en griego y latín, estaban los infieles, los bárbaros, los incultos, los profanos, los peligrosos y los inexistentes.

En el siglo XIV, Portugal, dirigido por Enrique el Navegante, se adentró en el Atlántico hacia la inexistencia que necesitaba para civilizarse y convertirse al cristianismo. Los Papas apoyaron estas misiones, otorgando control total sobre la tierra, los animales y las personas. Esto condujo a la creación del Patronato, una fuerza misionera de conquista que tenía como objetivo difundir el cristianismo en las culturas y personas recién descubiertas. España, en cambio, venía reconquistando sus tierras ocupadas por los no creyentes desde el año 718; y para el 1492, tras siete siglos de guerra, España se había acostumbrado a derrotar al "Otro", a los que no tenían fe

cristiana. Esto condujo a la expansión imperialista del cristianismo sobre otras culturas y religiones, dominándolas en todos los aspectos de la vida.

Europa creía en el “yo reconquisto”, seguido del “yo conquisto” en América, el “yo pienso” ontológicamente y el “quiero poder” en la agonía. Ubicaron e impusieron su "yo" como el ente único, incondicionado, indeterminado, universal, natural, absoluto y divino. El “ego cogito cogitatum”, que significa "pienso lo que se piensa", se convirtió en la declaración misma de una cultura imperial y dominante que desdeñaba al Otro. El cristianismo interiorizó a Dios como un momento de su estructura, convirtiendo a Europa en una increíble totalización. La fe pasó a ser considerada una visión o conocimiento teórico de una doctrina, más que una creencia. El Otro, el pobre y el indio ya eran conocidos, trabajados, explotados y conquistados, siendo imposible creer en ellos. Sólo se puede creer a los que mantienen la exterioridad, haciéndolos más dignos de confianza que los ya conocidos.

La fe a menudo se enseña a través de la memorización de un catecismo, que puede ser opresivo y negar la singularidad de los demás. Cuando la fe se enfoca más en la teoría y el conocimiento, puede desconectarse de la verdadera esencia del cristianismo y del misterio divino de la libertad. En cambio, se trata de la razón visual y la idolatría, lo que lleva al imperialismo y la dominación. Los teólogos del Concilio de Trento y del Vaticano I o II no abordaron este pecado, que se ha arraigado profundamente en las estructuras económicas y políticas.

Los grandes misioneros, como Antonio de Montesinos y Pedro de Córdoba, jugaron un papel significativo en la Iglesia misionera al evangelizar lo mejor que pudieron. Ellos dieron origen al Otro, al indio y al pobre, reconociendo su valor como individuos y su dignidad como seres humanos. Distinguieron entre el cristianismo y la cultura, y revelaron la injusticia de la conquista y la opresión; particularmente Bartolomé, escribió una obra pionera sobre la evangelización con la palabra compasiva más que con las armas de conquista. Estos misioneros creían en partir del Otro, de escuchar su voz y responder con una praxis liberadora que crea un nuevo orden de innovación y liberación humana, económica, política y cultural; no partían de un poder dominador de la Totalidad, sino del Otro, el pobre, el indio, el negro, y Dios que se ha revelado a los que están fuera del sistema. Otros ejemplos notables de esta obra liberadora se pueden ver en el obispo de Mechoacán Vasco de Quiroga, Pedro Claver y Roque González.

La evangelización implica confiar y valorar a los demás, a diferencia de la conquista dialéctica. La doctrina de Aristóteles del acto de potencia, que ve todo como parte de la divinidad, se opone al creacionismo. Hegel se basó en las ideas de Aristóteles, creando una dialéctica que vio como el movimiento de la divinidad. Marx siguió a Hegel, pero esta forma de pensar debe ser superada en América Latina.

La evangelización de los siglos XVI y XX implicó el uso de palabras analógicas y la confianza en el Otro, dando como resultado una fecundidad paternal y una creación innovadora.

Los profetas de esta época fueron subversivos, culpabilizando a la Totalidad hispana de sus pecados e injusticias y poniendo en marcha un proceso creativo. Por otro lado, los misioneros defendieron a los indígenas y sus costumbres, dando como resultado el surgimiento de las poblaciones mestizas y zambos; sin embargo, la fe de los evangelizadores fue ingenua respecto a la originalidad futura de América Latina. La fe cristiana latinoamericana aún se está formando y la historia de su maduración apenas comienza.

La primera totalización, ocurrida durante la época del arzobispado de Santo Toribio de Mogrovejo en Lima de 1581 a 1606, marcó la estructuración de un "todo" diferente al proceso de totalización europeo debido a la conquista. Esta totalización incluyó a la población india como parte dominada y oprimida, sujeta a encomienda, mita, servicio personal y organización legal del cristianismo indio. Esto negaba la posibilidad de la fe en los pobres, pues el indio ya era visto como naturalmente grosero y generosamente incluido en el "don" de la hispanidad.

La conquista supuso un cambio social que sustituyó al guerrero conquistador por una nueva estratificación social, con España como metrópoli imperial y una burocracia hispánica en las Indias. La oligarquía criolla, integrada por comerciantes, encomenderos y aquellos con poder económico colonial nacidos en América, tenía un poder en parte autónomo, pero seguía dependiendo de la burocracia hispana. Graduados y profesores de universidades de las Indias, altos clérigos, miembros de consejos eclesiásticos y sacerdotes poseyeron un poder colonial efectivo y moldearon la vida de las clases dominantes en América Latina hasta el siglo XX. Debajo de ellos estaban los españoles empobrecidos, los simples soldados, los mestizos y los indios, que eran los "pobres" oprimidos y dominados de la cristiandad colonial.

La Iglesia institucional en América Latina se encuentra principalmente dentro de la burocracia hispánica y la oligarquía criolla, mientras que en el Imperio Romano formaba parte del pueblo o esclavos. La Iglesia no ha logrado abrirse a los sistemas externos, con pocos sacerdotes y obispos indios durante la época colonial. Pablo Neruda expresó los aspectos negativos del orden establecido, incluidas las haciendas, los látigos y los burdeles; sin embargo, hubo excepciones a la totalización del cristianismo, como los misioneros que difundieron el Evangelio más allá de las fronteras de los conquistadores.

Estos evangelizadores tenían fe en los pobres y en el Dios creador del judeocristianismo, no obstante, su fe todavía estaba limitada por su dependencia del cristianismo hispano europeo y no escuchaban completamente la voz de los pobres latinoamericanos. La dependencia litúrgica también provocó una pérdida de sentido en celebraciones como la Navidad y la Semana Santa en el hemisferio sur. A pesar de los intentos de tener una fe atenta a los pobres, el cristianismo dependiente americano todavía se reproducía y alienaba a la población india.

Durante el período de las guerras de emancipación nacional, desde principios del siglo XIX hasta la crisis económica de 1929, hubo una importante revolución social, económica, política,

cultural y religiosa en América Latina. El colapso de la burocracia hispana creó un caos institucional del que América Latina aún tiene que recuperarse por completo. La oligarquía criolla tomó el poder, pero su poder dependía de la nueva metrópoli de Londres, que los apoyó en su lucha por la independencia contra España. Sin embargo, los intentos latinoamericanos de unificación se encontraron con la resistencia de la misma metrópoli. La desaparición de la burocracia hispana supuso también una falta de conexión entre la Iglesia y Roma, que antes estaba mediada por el Rey y el "Consejo de Indias".

La Iglesia jugó un papel activo en la formación de la oligarquía criolla que dependía de Inglaterra. Esta oligarquía no era una verdadera burguesía ya que era conservadora y estaba formada por terratenientes, descendientes de la clase encomendera. Con el tiempo, surgió un grupo liberal y eventualmente, en algunos países, apareció una burguesía capitalista, industrial y comercial, aunque todavía dependiente de sus metrópolis productoras. En algunos países surgió una clase media de raíces liberales, mientras que en otros las empresas extranjeras cumplían todas las funciones.

La emancipación nacional de la oligarquía neocolonial no fue una revolución popular y no incluyó a los empobrecidos, mestizos, zambos, indios o negros esclavos que seguían dominados por los nuevos señores. La Iglesia era enteramente conservadora, mientras que los liberales eran anticlericales y anticatólicos. Esto llevó a que la Iglesia dependiera únicamente de un estrato oligárquico tradicional, conservador y colonial. Aunque, con el tiempo, el liberalismo ganó acceso a la clase oligárquica y se produjo una confluencia conservadora-liberal. Este "conocimiento de la cultura" que pasó por fe cristiana se identificó con poseer "civilización occidental y cristiana" cuando el grupo apoyó el militarismo después de la crisis de 1929.

Los grupos marginados de la sociedad, como mestizos, zambos, indios y negros, observan los cambios políticos y sociales que ocurren a su alrededor sin entender su propósito o dirección. Se sienten excluidos del proceso y resisten los intentos de la clase dominante de imponerles una educación y una cultura europeizadas; en cambio, se aferran a sus propias tradiciones y al catolicismo popular, que ven como un símbolo de su autenticidad y una fuente de esperanza para la liberación. Su fe no se basa en el conocimiento o la autoconciencia, sino en la creencia en el futuro y la confianza en los pobres. Esta fe es un rechazo al orden social actual y a la dependencia de las potencias noratlánticas, además de una apuesta por la revelación del Otro absoluto. Sin embargo, algunas formas de catolicismo popular también están influenciadas por una pedagogía opresiva y carecen de conciencia crítica; siendo el desafío discernir los valores y los desvalores de esta fe y utilizarla como herramienta de auténtica liberación.

Desde 1962, ha habido una creciente conciencia de la dependencia de la fe latinoamericana de fuentes externas, incluidas influencias económicas, políticas, culturales, religiosas, litúrgicas y teológicas. Esta toma de conciencia ha sido impulsada por un reconocimiento de la voz de los

pobres, que es vista como una provocación de Dios, y que desafía los presupuestos de un proceso pedagógico de dominación.

La metrópolis del Atlántico Norte, que incluye a Europa, Estados Unidos y Rusia, pierde su pretensión de universalidad y se convierte en objeto de una destotalización crítica. La liberación de América Latina requiere una revolución contra su oligarquía centenaria y contra el imperialismo mundial de los conglomerados internacionales. Este movimiento ha sido impulsado por una serie de señales, entre ellas la revolución mexicana de 1910 y la crisis internacional de 1929, que dieron lugar al surgimiento de una nueva clase militar.

Las opciones para el cambio social se limitan al fascismo con capitalismo nacional dependiente o al socialismo latinoamericano. Estados Unidos ha jugado un papel importante en la región desde la anexión de Texas en 1846, y su presencia se ha profundizado desde 1930, culminando con la adquisición de todo el poder imperial en el continente al final de la Segunda Guerra Mundial. La población latinoamericana está dividida en una oligarquía militar-burguesa dependiente, una clase media creciente y una población marginada de pobres, campesinos y trabajadores que no tienen poder.

Antes del Concilio Vaticano II, la Iglesia se enfocaba principalmente en llegar a las clases ricas y medias, descuidando a la clase trabajadora y al campesinado; pero, la Iglesia de los pobres esperaba en silencio la liberación. En gran parte de América Latina, la fe cristiana de la élite era vista como una identidad cultural alineada con la civilización occidental y la política exterior de los Estados Unidos. La ideología dominante vio al comunismo como el mal supremo y justificó la violencia represiva contra aquellos considerados subversivos. Empero, la fe profética se opuso a esta idolatría del orden y utilizó las realidades humanas, sociales e históricas para criticar las injusticias que enfrentan los pobres. La teología de la liberación surgió como una parte reflexiva de la profecía, utilizando la fe cristiana y las ciencias humanas para abordar la injusticia sistémica contra la periferia mundial de los pueblos pobres.

Zarathustra, un personaje creado por Nietzsche gritó "Dios ha muerto". Sin embargo, la cuestión de la "muerte de Dios" ha sido mal entendida en los Estados Unidos y Europa, así como en el ateísmo oficial ruso. No se trata sólo de una cuestión teórica de descubrir a Dios de diversas maneras; es una cuestión de justicia. Para Hegel, el Hijo muere para que el Espíritu pueda manifestarse como comunidad divina e historia sagrada. Sin embargo, los pensadores poshegelianos se dieron cuenta de que era necesario negar el "dios" de Hegel. Feuerbach rechazó la teología hegeliana y abrazó la antropología.

Negar el "dios" de la modernidad europea es en realidad el paso necesario hacia la revelación del Dios de Israel. Después de Hegel, la crítica de la religión se convirtió en la crítica de la religión de Hegel, que era la divinización del "yo" europeo. El ateísmo de la burguesía europea es la introducción negativa a la afirmación positiva de un Dios diferente a cualquier ídolo.

El Dios judeocristiano de la libertad, el amor y la justicia desapareció de Europa porque el imperialismo europeo mató la manifestación de Dios en otras culturas. El ídolo es ausencia de Dios, es fratricidio, es muerte de Abel, dominación sobre otras culturas. Dios no está muerto, pero ha estado ausente. El que murió es el "dios" que ocupó su lugar: el "yo" europeo. Esta muerte es signo de una nueva revelación de Dios y un nuevo momento de fe para las culturas latinoamericanas, africanas y asiáticas. Nosotros, los pueblos que hemos sufrido la dominación europea, podemos afirmar que "Dios no está muerto" ya que sólo nosotros hemos sido asesinados.

La afirmación de un Dios creador, exterioridad y nada del sistema, es necesaria para que la Totalidad no se cierre nuevamente en una dominación de otro nivel evolutivo, error en el que cayeron los posthegelianos con su mero ateísmo del sistema. El método analéctico, más allá del dialéctico, es perenne garantía de que la totalidad debe siempre abrirse a un más allá desde donde se revela lo nuevo, lo futuro, la liberación: el pobre. Qué Cristo se epifanice por el pobre, entonces, no es una mística identificación, sino una estricta formulación de la mayor importancia en nuestros días. Afirmar a Cristo o a Dios y no escuchar al pobre es caer en la herejía cristológica del monofisismo, en una eclesiología totalizada donde la institución niega la profecía y por lo tanto el Reino como futuro.

Adorar el sistema establecido como Dios es negar la posibilidad de un Dios creador que ofrezca una alternativa al "statu quo". Para dar testimonio de un Dios liberador y orientado hacia el futuro, es necesario comprometerse con un proyecto concreto de liberación económica, política y cultural. Este proyecto debe rechazar el sistema idólatra y ofrecer una visión de un Reino futuro que no se identifique con el orden actual; quienes se niegan a hacer política y criticar el orden establecido corren el peligro de confundir su fe con el ídolo del sistema.

Sólo hay dos opciones: adorar al ídolo o ser ateo del ídolo y afirmar un futuro proyecto histórico de liberación como signo del proyecto final escatológico de liberación. Algunos pueden argumentar que comprometerse con un proyecto histórico concreto es negar el proyecto escatológico del Reino, pero en realidad, negarse a comprometerse con cualquier proyecto es ser cómplice del sistema. La fe profética latinoamericana ofrece un enfoque integral de la liberación que integra todos los aspectos de la experiencia latinoamericana. Esta fe es el resultado de siglos de pecado y alienación, pero ofrece un camino hacia un futuro Dios de liberación.

La teología europea actual no ayuda a comprender la realidad y la historia latinoamericana. Los teólogos europeos que intentan enseñar la doctrina cristiana en América Latina sin conocer su contexto podrían ser dañinos; ellos cometen un error hermenéutico cuando aplican significados europeos a problemas latinoamericanos. Este es el resultado de una dominación pedagógica histórica que debe terminar. Pedimos a los teólogos europeos que no visiten América Latina y cometan los mismos errores que los conquistadores.

La pobreza de la fe profética latinoamericana no es una virtud, sino una disponibilidad y libertad hacia la Totalidad. El profeta que escucha la voz de los pobres se compromete en su servicio liberador y camina tras su voz para testimoniar un nuevo orden futuro. El Todo no puede tolerar la presencia del profeta que anuncia su muerte. Por lo tanto, los profetas que se convierten en testigos a través de la pobreza a menudo mueren a manos de los opresores. Hemos rastreado la evolución de la fe cristiana en América Latina, culminando en la interpretación latinoamericana de la revelación de Dios a través de la voz de los pobres. La revelación de Dios se epifaniza históricamente en el cuestionamiento de los pobres, que son el contenido concreto de la revelación. Los pobres son el rostro a través del cual Dios se revela en América Latina.

Para comprender verdaderamente una palabra, uno debe comprometerse a actuar hacia la liberación y desafiar el sistema actual, y trabajar hacia un proyecto concreto de liberación. Al interpretar las palabras de los pobres, un profeta debe reconocer las injusticias de las estructuras de poder actuales y trabajar por el cambio. Esta es la función política de la fe, que no debe confundirse con el ejercicio político de la toma del poder. La fe y la profecía apuntan a confrontar y exponer el pecado y la idolatría de las estructuras de poder actuales, y Jesús mismo murió por esta causa. El profeta debe predicar el Reino escatológico a través de una liberación histórica, destotalizando el sistema actual y recordando a la gente que el César o la Totalidad no es Dios. En América Latina los profetas siguen muriendo por sus creencias, ahora a manos de ametralladoras y bombas atómicas. Un poeta nicaragüense increpa a quienes hablan de paz mientras aumentan su producción bélica y se dedican a planes criminales. Llaman al castigo y confusión de estas acciones, con la fe en Dios como refugio en tiempos de crisis.

La libertad de crear

Leopoldo Zea, aludiendo a Justo Sierra, hablaban de los esfuerzos de América Latina por transformar su herencia ibérica heredada y adoptar ideales modernos, resonaron en todo el continente. Sin embargo, a pesar de los sueños de los emancipadores mentales y la adopción de la ciencia como una nueva utopía, los pueblos latinos se mantuvieron inalterables en sus viejas costumbres. Los grupos de interés que alguna vez encontraron justificación en doctrinas teológicas o metafísicas ahora la encontraron en una filosofía pseudocientífica. Las viejas oligarquías fueron sustituidas por otras nuevas que se decían científicas y el positivismo que les daba sustento teórico empezó a estancarse. La filosofía del progreso fue vista como una filosofía de regresión, limitando la mente para mantener los intereses de las clases dominantes. A la mente humana se le negó la capacidad de explorar más allá de lo material y lo positivo, y esto llevó al escepticismo sobre la credibilidad del positivismo. La opresión intelectual que sentía la nueva generación de latinoamericanos era afín a la opresión política y económica que ya se conocía.

Justo Sierra, también mexicano, expresó sus dudas sobre una filosofía que la nueva generación vio como un obstáculo para el progreso más que como un estímulo. Sugirió que la fraternidad bajo la carpa de la ciencia debe ser una verdadera religión donde caben todos, y la

ciencia es indiscutible; no obstante, también reconoció la necesidad de dudar porque la ciencia está en constante evolución y las verdades fundamentales se discuten y modifican a través de nuevas experiencias. El maestro mexicano creía que la bandera de la ciencia no era una bandera de paz, sino una superestructura de intereses específicos que defendían su permanencia bajo la apariencia de cientificismo; sostenía que por encima de las ciencias se habían levantado inmensos edificios de ideas, que tomaban el color de todos los temperamentos y se encendían con el calor de todos los corazones. Sus ideas sirvieron de fortaleza y cobijo a todas las pasiones y se humanizaron al convertirse en sentimientos, conmoviendo el alma de las personas. El positivismo fue una ideología más, expresada a través del temperamento humano, y una justificación de ciertos intereses, que chocaban con otros intereses y filosofías; Sierra llega a pronosticar que nuevas banderas, intereses, filosofías y hombres se levantarían para conformar el conjunto de pueblos que hoy conforman América Latina.

Reflexiones finales

Las filosofías que se originaron en Europa ahora se están adaptando para los problemas únicos que enfrenta América. Sin embargo, estas adaptaciones pueden comprometer la autenticidad de nuestras propias ideas y filosofías. José Gaos reconoció este tema y enfatizó la importancia de estudiar la historia de nuestras ideas. Si bien es posible que no tengamos filósofos como Sócrates o Aristóteles, sí tenemos figuras como Simón Bolívar y José Martí que enfrentaron problemas similares de identidad y resistencia a la manipulación.

El Mar Mediterráneo planteó problemas similares a los diversos pueblos del mundo griego y latino, así como al mundo ibérico en los inicios de la Modernidad. Del mismo modo, el problema de conciliar la diversidad fue traído a América por los exploradores ibéricos, dando como resultado una mezcla extraordinaria de etnias y culturas en todo un continente.

El origen de nuestra filosofía, que fue reconocida por primera vez en Atenas, se remonta a la antigua Grecia. Sin embargo, no fue hasta finales del siglo XX cuando esta filosofía se globalizó. Bolívar tuvo el sueño de una nación federal que cubriera todo el universo, poblada por personas de diferentes razas. Este sueño se inspiró en la idea de José Vasconcelos de una carrera cósmica.

El mestizaje de diferentes razas llevó a la ambición de una pequeña región del globo llamada Europa, que luego se expandió como el Mundo Occidental. El problema de nuestra filosofía es el mismo que el del Mundo Occidental, que ahora se plantea en Europa. Filosofar hoy no se trata solo de crear metafísica, ética o estética, sino de comprender la problemática de nuestra filosofía, que es la misma que la del mundo occidental. La experiencia de nuestra América ha cobrado significativa importancia en este sentido.

La filosofía en la era moderna ya no implica crear teorías metafísicas, éticas o estéticas, ni simplemente mantenerse al día con los debates actuales en estas áreas en Europa y Estados Unidos. En cambio, el enfoque de la filosofía es vivir en un mundo donde debemos coexistir con otros, abrazando sus diversas expresiones y experiencias, particularmente en el contexto de una larga historia de imperialismo. Esta perspectiva filosófica no está reñida con la tecnología y el conocimiento modernos, sino que reconoce la importancia de comprender y respetar nuestra realidad natural y las relaciones con los demás. Al hacerlo, podemos crear una sociedad más utópica.

El problema principal de la filosofía contemporánea es la dificultad de convertir nuestras ideas utópicas en una realidad que abarque una nación, una nación de naciones y una raza que trascienda las nociones tradicionales de raza. El reto está en fomentar la diversidad y promover la convivencia entre todas las personas. El concepto de una filosofía americana surgió durante la Revolución Mexicana de 1910, que unió a personas de diferentes orígenes, incluidos indígenas, criollos y mestizos.

Sin embargo, esta unidad ahora está amenazada por las mismas divisiones que plagaron la época colonial, ya que los mexicanos y los indígenas son tratados como entidades separadas. Dos guerras mundiales expusieron la competencia en curso entre Europa y el llamado mundo occidental, lo que provocó preguntas sobre el papel de Estados Unidos. Hoy, Europa tiene poco que enseñar a Estados Unidos, y este último debe asumir la responsabilidad de su propio crecimiento y desarrollo. Esta responsabilidad puede ser abrumadora, ya que podría dar lugar a nuevas formas de colonialismo en nombre de la protección de las diversas identidades y los derechos humanos. A pesar de nuestras diferencias, debemos reconocer que todos somos iguales y merecemos respeto. Sin embargo, este respeto no debe conducir a la complacencia, ya que los ricos continúan beneficiándose a expensas de los pobres.

En México, hay un impulso por los resguardos para los indígenas y el desarrollo de quienes han sufrido la pobreza. La Europa imperial y el imperialismo estadounidense históricamente han oprimido y explotado a personas de diferentes regiones del mundo que han adoptado una identidad occidental blanca. Sin embargo, cuando el presidente Clinton reconoció la identidad multirracial y multicultural del pueblo estadounidense, fue un gran logro para la filosofía de un continente multirracial y multicultural. El objetivo ahora es asumir la responsabilidad de crear un mundo sin dominación y promover la convivencia participativa y la libertad para todos. Este será el verdadero fin de la historia, tal como lo vislumbraron grandes pensadores como Simón Bolívar y José Martí. Como seres humanos, tenemos una identidad única y la capacidad de pensar y razonar, pero también debemos asumir la responsabilidad de nuestra libertad y la libertad de los demás. El reto de la filosofía es seguir impulsando el crecimiento y compartir sus beneficios con todos.

Bibliografía

- Beltrán-García, I., (2020). El universalismo crítico de Leopoldo Zea. Una epistemología dialéctica para la historia de las ideas y la filosofía de la historia. *Cinta de Moebio*, (69), 267-284.
- Burchard, H. (2012) ¿Por qué América Latina es tan desigual? Tentativas de una explicación desde una perspectiva inusual. *Nueva Sociedad*, (239).
- Camargo, R. (2007). Del crecimiento con equidad al sistema de protección social: la matriz ideológica del Chile actual (1990-2007). *Revista de Sociología*, (21), 9-31,
- Dussel, E. (2004), Sistema mundo y transmodernidad. En Dube, S., Dube I. y Mignolo W. (coord.), *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*.
- Dussel, E., (2007). Las transformaciones históricas del Estado moderno: tesis para interpretar las praxis antihegemónicas. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 12(36), 9-34.
- Dussel, E. (2012). *América Latina: Dependencia y Liberación*. Docencia.
- Dussel, E. (2016, 1 de noviembre). Enrique Dussel: “América Latina empezó una nueva historia, que yo creo irreversible”. *Círculo de Estudios de Filosofía Mexicana*. <https://filosofiamexicana.org/2016/11/01/enrique-dussel-america-latina-empezo-una-nueva-historia-que-yo-creo-irreversible/>
- Eagleton, T. (2008). La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental. En S. Žižek (Eds.), *Ideología. Un mapa de la cuestión* (pp. 199-251).
- Finola, H. (2021). Continuidades y rupturas en la obra de Leopoldo Zea: de la integración a la descolonización. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 26(94), 57-80.
- Gracia, J. (2010). Cánones filosóficos y tradiciones filosóficas. el caso de la filosofía latinoamericana. *Análisis Filosófico*, XXX(1), 17-34.
- Germani, G. (1973). *Populismo y contradicciones de clase en Latinoamérica*. Era, México.
- Gómez-Martínez, J. (1997). *Leopoldo Zea*. Ediciones del Orto.
- Gómez-Martínez, J. (2004). Leopoldo Zea: reflexiones para asumir críticamente su obra. *Cuadernos Americanos*, 5(107), 31-44.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Ediciones Akal, Madrid.
- Hayek, F. (1986). El individualismo: el verdadero y el falso. *Estudios Públicos*, (22), 1-28,

- Jameson, F. (2008). La posmodernidad y el mercado. En S. Žižek (Eds.). *Ideología. Un mapa de la cuestión* (pp. 309-328).
- Larraín, J. (2010). *El concepto de ideología, Postestructuralismo, postmodernismo y postmarxismo*. Ediciones Lom, Santiago de Chile.
- Macías Chávez, K. C., (2015). EL NEOCOLONIALISMO EN NUESTROS DÍAS: LA PERSPECTIVA DE LEOPOLDO ZEA. *Universitas Philosophica*, 32(65), 81-106.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/Diseños Globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal,
- Millones Espinosa, M., (2013). Neoliberalismo en América Latina: una interpretación desde la ideología en Žižek. *Sociológica*, 28(79), 51-78.
- Patiño-Palafox, L. A. (2017). ¿Hay una obligación social de la filosofía mexicana? *Contribuciones desde Coatepec*, (32), 69-82.
- Pulido Ritter, L., (2017). ¿El fascismo neocolonial? Joaquín Beleño. El fracaso del proyecto democrático de la modernidad. *Tareas*, (157), 51-70.
- Roig, A. (1981). *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*. UNAM.
- Saladino García, A. (2005). El latinoamericanismo de José Martí. *Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos*, (41), 149-167.
- Saladino García, A. (2010). El latinoamericanismo como pensamiento descolonizador. *Universum (Talca)*, 25(2), 179-186.
- Vignale, S. P. (2010). Arturo A. Roig: la filosofía latinoamericana como filosofía auroral. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 15(51), 151-158.
- Zea, L., Villoro, L., Rossi, A., Balcárcel, J., y Villegas, A. (1968). El sentido actual de la filosofía en México. *Revista de la Universidad de México*, XXII(5), I-VIII.
- Zea, L. (1976). *El pensamiento latinoamericano*. Ariel Seix Barral, S. A.
- ZEA, L. (2003). Filosofar desde Latinoamérica, filosofar de excelencia. *Signos filosóficos*, (9), 293-298.
- Zea, L. (2012). *La filosofía americana como filosofía sin más*. Siglo XXI.
- Žižek, S. (2009). *El sublime objeto de la ideología*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Depósito Legal Nro. 202305197

ISBN: 978-612-49296-4-9



www.editorialmarcaribe.es

Contacto: +51932604538 / +5491127955080

LIMA – PERÚ

FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN: LEOPOLDO ZEA Y ENRIQUE DUSSEL EN LA UNIVERSALIZACIÓN DEL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO

Libro de Investigación

"La obra de la filosofía latinoamericana es la emancipación y la liberación, sistematización de un nuevo modelo de hombre libre, sostenida en utopías del pasado y del presente, es cultura de la modernidad latinoamericana, que se fundamenta en el progreso, el nacionalismo y la universalización cultural"

Josefrank Pernaleté Lugo, 2023