

CONCLUSIONES GENERALES

LA CUESTIÓN DIALÉCTICA Y ANALÉCTICA EN EL PROCESO DE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

Es nuestro intento en estas conclusiones generales asumir criticando todo lo dicho e indicar un camino a recorrer por el pensar comprometido con nuestra América latina, pensar que asuma críticamente nuestro presente y que se articule según un método que desemboque no sólo en un *ver* la historia sino en ser un *factor activo* político por el tipo interpretativo que utiliza.

Para Hegel, en definitiva, la dialéctica es una: la dialéctica de la naturaleza, del espíritu en la historia y en la historia de la filosofía. El absoluto, que se manifiesta primeramente como lo absolutamente indeterminado en-sí, el ser, recorre un camino impulsado por el movimiento dialéctico; dicho camino es único; el método es el mismo camino: el que recorre un astro, una planta, el hombre como historia o como saber absoluto. En la inmanencia de la subjetividad absoluta del espíritu; toda la dialéctica es una. Pero, y es más grave, toda dialéctica tiene como su fundamento la identidad del ser y la totalidad, es decir, el movimiento dialéctico es el desarrollo de «lo mismo». Para nosotros, en cambio, habrá que distinguir claramente diversos niveles.

§ 30; DIVERSOS NIVELES DIALÉCTICOS Y ANALÉCTICOS

En primer lugar, se encuentra la *dialéctica de la naturaleza*, cuya manifestación más elevada es la evolución animal. El hombre mismo aparece en esta dialéctica físico-real como siendo una especie entre los primates superiores. La vida se ha ido abriendo camino *desde (ex-)* formas simples hasta la enorme complejidad del sistema nervioso humano: *ex-volutio*, evolución admirable que no ha terminado aún y que se continúa ante nuestra mirada; ontogénesis maravillosa que se cumple cada día desde la gestación unicelular del óvulo materno, pasando por diversas formas del pluricelular, hasta el animal que res-

pira por branquias, y que, fetalmente se parece a un pez y un reptil, para emerger por último como un niño nacido «demasiado pronto» —al decir de Portmann— para que pueda mejor y más plásticamente asumir la vida cultural e histórica. Surge así un nuevo momento dialéctico.

En segundo lugar, el proceso real histórico o humano, ético, se desarrolla según un movimiento *analéctico*, en el sentido ya explicado de que la voz del otro irrumpe desde más allá del horizonte dialéctico de *mi* mundo, de *nuestro* mundo. El hombre, que se abre al mundo, jamás tiene un último horizonte ontológico de comprensión en su vida existencial o cotidiana. El último horizonte fluye dialécticamente, fluye hacia horizontes futuros. El fluir mismo del horizonte lo ha remarcado admirablemente Sartre; la dialéctica físico-real la ha analizado mejor Zubiri (siendo negada por Sartre); la analéctica histórica, que se funda en el otro como exterioridad libre y siempre en alguna medida incondicionado, debe ser analizada a partir del camino abierto por Levinas. No se trata de la ciencia histórica (que en alemán se nombra *Historie*), sino del acontecer histórico, lo existencial (*Geschichte* que deriva de *geschehen*: acontecer).

En tercer lugar, podemos hablar de *método dialéctico* en su nivel más fundamental: como ontología fundamental. El método dialéctico como camino del pensar es *posterior* a la dialéctica natural y a la existencial o práctica. La teoría sigue y nunca da del todo cuenta de *lo real*: de lo cósmico y biológico; lo práctico existencial no sólo no es idéntico al pensar, sino que además nunca se adecuarán del todo. El pensar va a la zaga: comprender no es pensar (*verstehen ist nicht denken*), la cultura no es ciencia (*paideía* no es *epistème*), lo existencial no es lo existenciarlo, la cotidianidad no es la filosofía (pero el filósofo cuenta en cuanto tal con el hombre cotidiano que es antes de ponerse a filosofar). Contra Hegel, ni siquiera en el movimiento dialéctico, no podemos igualar el pensar al ser, ni el *método* dialéctico a *la dialéctica de la naturaleza* o de la comprensión existencial o práctica.

Por otra parte, aun en el nivel dialéctico, debemos partir decididamente de la *finitud*, como lo que es-ahí (*Da-sein*), exterioridad del absoluto totalizado, es decir, como exteriores por esencia y sin posibilidad ni siquiera como límite de una coincidencia acabada: por naturaleza el hombre tiene imposibilidad de ser totalidad totalizada. No es totalidad en su origen (*ex quo*), ya que no es la *explicatio* o emanación del absoluto, del espíritu absoluto, del Dios panteísta. No es totalidad de destino (*ad quem*) porque significaría ser ya la totalidad, no habría proceso de divinización porque ya seríamos dioses (sería, como la gnosis, un pelagianismo que no necesitaría gracia porque el hombre es ya Dios desde antes del proceso dialéctico). A la ontología emanatista del

ser como «lo visto» no puede anteponérsele sino una metafísica creacionaria del ser como «lo oído»¹. Al que se oye no puede incluirse dentro de una totalidad totalizada.

No partiendo del absoluto, que no somos, sino de la *finitud* que somos, el hombre se comprende como proyectado hacia un poder-ser que incluye esencialmente un poder-no-ser: su futuro como realización o frustración. Partir de la finitud no es una falsa modestia (como para Hegel), sino, simplemente, sentido común, sabiduría del pensar que no se pierde en la pretensión de erigir como subjetividad absoluta la propia subjetividad moderna. El método dialéctico, teniendo en cuenta dichos límites, podrá criticar, pensar, explicar al ente que deba enfrentar en su consideración; al saber descubrir los horizontes comprensivos ontológicos adecuados podrá fundar al ente, aunque bien podría ser que nada conozca científicamente del ente, pero sabe cómo saberlo ontológicamente.

El método dialéctico del pensar es el inicio ontológico del filosofar, porque muestra cómo deben darse los primeros pasos desde la cotidianidad hasta el descubrimiento del fundamento. Tiene dos momentos esenciales:

Negativamente, el inicio es dialéctico porque se niega la aparente seguridad de lo obvio cotidiano: la facticidad del ser en mi mundo se pone en duda, se lo niega; es la crisis, la muerte a la cotidianidad, la conversión a otro ámbito. Esa negatividad total con respecto a la cotidianidad se aplica particularmente a la cosa que debe ser pensada. Se la debe negar en su significación cotidiana, determinada por una cierta tradición inauténtica o encubierta y encubridora. Negativamente se debe tratar a la cosa al referirla al horizonte desde el cual deberá ser comprendida. Dicho horizonte por su parte deberá ser igualmente negado hasta alcanzar el ámbito de los horizontes originarios del pensar, teniendo clara conciencia que restará una infinita exterioridad: el ser como último horizonte del mundo puede entonces conciliarse con la concomitante

¹ «La potencia de la idea de creación, tal como lo indica el monoteísmo, consiste en que la creación es *ex nihilo*... por ello el ser separado y creado no es simple emancipación del padre, sino que le es absolutamente ajeno (*autre*)»: E. Levinas, *o. c.*, 35. «A la idea de totalidad en la que la filosofía ontológica reúne —o comprende— verdaderamente lo múltiple, se trata de sustituirla por la idea de una separación resistente a la síntesis... La distancia absoluta que la trascendencia supone no podría decirse mejor que con el término creación, donde, a la vez, se afirma el parentesco de los entes entre sí pero también su heterogeneidad radical, su exterioridad recíproca a partir de la nada. Puede hablarse de creación para caracterizar los entes situados en la trascendencia que no se cierran en totalidad. En el cara a cara el yo no tiene ni la posición privilegiada del sujeto ni la de una cosa definida por el lugar que ocupa en el sistema... El yo no forma nunca una totalidad... Pero un principio perfora todos los vértigos y todo temblor, cuando un rostro se presenta y reclama justicia»: *Ibid.*, 269-270.

aceptación de la *finitud* de una exterioridad cósmico-real y de una exterioridad siempre imprevisible e irrebasable del otro como libertad histórica que expresa su misterio por medio de la palabra que debe ser oída.

Positivamente, el método dialéctico es un ir comprendiendo lo que es englobado por los fuyentes horizontes comprensivos, que deben saber ser desplegados en el pensar. El ámbito de los últimos horizontes puede ser pensado formalmente pero no en sus contenidos (así la luz puede ser pensada formalmente; el ser puede ser pensado como manifestación y límite u horizonte trascendental ontológico, pero no como *este* mi ser que como pro-yecto último es comprendido real, práctica y efectivamente en el nivel existencial o histórico).

Una vez efectuado el pasaje dialéctico de la facticidad cotidiana del no-filósofo al horizonte del mundo como tal, el que así ha sido conducido de la mano se encuentra «ya» *introducido en la filosofía*. Es entonces, en un primer sentido, una «introducción a la filosofía»: una «introducción dialéctica al filosofar».

De esta manera se retomaría el intento aristotélico; en la dialéctica, como *método*, se parte de *tà éndoxa* para ir hacia el descubrimiento (verdad) del ser, y superar la postura del sofista que usa dicho arte sólo para confundir al contrario. Ir: *hacia* el ser no es ahora *in-volución* (inmanencia subjetual, en el sentido moderno que impera desde Descartes hasta Hegel y Husserl), sino *implantación* de lo cotidiano en un todo englobante ontológico que, por ser pensar de la finitud, supone una infinita exterioridad: el todo nunca es totalizado sino que es movimiento dialéctico de totalización. El momento dialéctico es la re-im-plantación perforante o como trascendencia del todo conceptualizado en el todo englobante pre-conceptual comprendido y futuro (ya que existencialmente se encuentra como «parte» de un «todo» *práctico*: mi-ser-en-el-mundo). El método dialéctico es un proceso de totalización que engloba los momentos distinguidos (diferenciación conceptual) y que se relanza después de haberlos comprendido desde la unidad totalizadora, intotalizada siempre para la finitud, hacia una nueva totalidad (alteridad histórica del crecimiento inclauso por esencia que tiende a la exterioridad sin jamás abarcarla). El método del pensar dialéctico es sólo un momento de la realidad dialéctica (como comprensión existencial que se despliega sobre el movimiento evolutivo dialéctico cósmico-biológico). El proceso es mediación; la mediación es muerte a un momento superado de la finitud que tiende a «instalarse» en una parte como si fuera un todo-total. La actitud dialéctica relanza el proceso.

Ante el método dialéctico en América latina caben algunas reflexiones. Ante todo creemos que hay entre nosotros ciertas opciones fundamentales:

a) Unos pareciera que no esgrimen método alguno; aparecen simplemente como viviendo en la cotidianidad para defenderla, apoyarla; viven sobre el *statu quo* y su poder estriba en esta situación dada; su poder será ejercido por ellos hasta tanto la cotidianidad tradicional (no olvidemos que la tradición no críticamente asumida en-cubre más que manifiesta lo que transmite) permanezca en su vigencia. Su interpretación no necesita método reflejo porque es la misma interpretación cotidiana: la moral del viejo Vizcacha no necesita método porque es la misma «ética existencial cómplice» del *êthos* del gaucho. Son éstos los que más necesitan al comienzo al menos la actitud dialéctica; Hegel diría que sólo creen que el ámbito del entendimiento es el válido y desprecian el horizonte de la conciliación racional. A todos éstos habría que ponerlos en movimiento: la dialéctica, como escepticismo de lo tradicional no asumido, debería primeramente hacerlos entrar en crisis para después abrirlos a nuevos horizontes históricos.

b) Otros empuñan ya decididamente sistemas interpretativos. En América latina, por ejemplo, la juventud universitaria y obrera, al igual que numerosos movimientos de diversa índole, se inclinan cada vez más, desde México a Argentina, de Brasil a Ecuador o Perú, a buscar dentro de una conceptualización dialéctica el método para interpretar el cambio revolucionario. Sin embargo, por lo general, no han tenido el cuidado de plantear claramente las *condiciones de posibilidad* de un tal método, y ni siquiera imaginan la posibilidad de su superación.

La condición de posibilidad del ejercicio del método dialéctico en América latina es, cuando menos, la siguiente: un conocimiento profundo y real de la cotidianidad latinoamericana (amerindiana, colonial y presente). En este sentido muestra Sartre en la *Crítica de la razón dialéctica* que, por ejemplo, «Valéry es un intelectual pequeño burgués, es un hecho fuera de duda; pero todo intelectual pequeño burgués no es Valéry»². El «marxismo perezoso pone todo en todo, hace de los hombres reales símbolos y mitos... *Situar* para Garaudy es poner en relación, por una parte, la universalidad de una época, de una condición, clase, las relaciones de fuerza con otras clases, y, por otra, la universalidad de una actitud defensiva u ofensiva (práctico social o concepción lógica). Pero este sistema de correspondencia entre universales abstractos está construido expresamente para suprimir el grupo o el hombre que se pretende discernir... La indeterminación casi total de la ideología así analizada permitirá hacer el esquema abstracto que preside la confección de las obras contemporáneas (marxistas). A esta altura el análisis se termina y el marxista juzga que

² J.P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*, 43-44.

su trabajo ha concluido. En cuanto a Valéry, se ha evaporado»³. Si esto se dice en Europa, cuánto más en América latina, alienada y colonial, donde no hay siquiera esa autoconciencia de la propia cultura que existe realmente en el viejo continente, que no ha sido marginal a ninguna cultura como lo somos nosotros.

En cuarto lugar, ahora sí, podemos hablar del *método analéctico* que no niega el valor ontológico (dentro de la totalidad entonces y solamente) del método dialéctico, pero descubre una dimensión humana de significación metafísica y liberadora. El método dialéctico avanza de totalidad en totalidad, de lo mismo hacia lo mismo y no puede pensar adecuadamente la negatividad del otro. Es por ello que más allá de los que creen interpretar la realidad con sentido común (los defensores ingenuos del *statu quo*) y, de los que críticamente empuñan el método dialéctico, el respeto de la voz del otro, la aceptación del otro como más allá de todo sistema o totalidad insta una actitud de escucha creadora sino igualmente un nuevo método en las ciencias humanas (ya que en las ciencias naturales es el método dialéctico el único que puede emplearse). La exterioridad del otro, como momento meta-físico primero, nos permite interpretar la historia, la economía (tal como lo hace la socioeconomía de la dependencia que se abre a la exterioridad cultural de los pueblos periféricos), la sociología, etc. Valga como un simple ejemplo la exposición de una interpretación analéctica de la historia (lo que llamo la *histórica*) donde se muestra preponderantemente la exterioridad de la voz del pobre, del otro que irrumpe en la totalidad «civilizada», el ser, desde el no-ser de su propia cultura valorada como «bárbara». En efecto América latina, desde su exterioridad bárbara a los ojos civilizados del centro, lanza su voz pro-vocante y penetra en la historia. Junto a ella avanza su filosofía como pensar la propia praxis liberadora de un pueblo oprimido. Veamos entonces los diversos momentos analécticos de nuestra constitución histórica.

§ 31. PARA UNA PRE- Y PROTO-HISTÓRICA LATINOAMERICANA

Cuando un indio del altiplano peruano exclama: «¡Pachamamita, santa tierra, virgen, ayúdanos!»⁴, pareciera escucharse al nivel de *la simbólica* toda la pre-, proto-historia e historia latinoamericana. Es decir, la *terra mater* de los pueblos prehispánicos viene a repetir la diosa de los pueblos agrícolas del

³ *Ibid.*

⁴ Citado por J. Carrizo, *Cancionero popular de Jujuy*, Tucumán, CV. Véase mi obra *El catolicismo popular en Argentina*, 1970.

Mediterráneo oriental, que por otra parte se recubre del simbolismo de la *parthenos* de los helénicos y de la Madre de Dios de los cristianos de la Europa medieval e hispánica, pero dicha desde la relectura de la religiosidad popular latinoamericana. Se trata de describir ese proceso, *la histórica*, que culmina en la cultura latinoamericana contemporánea dependiente y periférica.

Si queremos hablar de una descripción de la liberación latinoamericana, es necesario antes poder situar adecuadamente nuestro continente latinoamericano en la historia mundial, desde el lejano paleolítico hasta hoy, cercanos ya al fin del siglo xx. Pero dicha situación no la realizaremos desde un mero nivel anecdótico de fechas más o menos sugerentes, ni siquiera teniendo en cuenta la civilización como macrosistema instrumental⁵, tampoco y sólo considerando la evolución ontológica del horizonte del ser de cada cultura —como lo hemos sugerido en parte en nuestra *obra Para una des-trucción de la historia de la ética* a través de la cuestión del *êthos*—, sino que tendremos particularmente en cuenta el momento de exterioridad que irrumpe dentro del ámbito de invención de una cultura dada. Es decir, casi todos los expositores van mostrando la evolución dialéctica de un grupo cultural; nosotros queremos en cambio indicar la pro-vocación de la exterioridad como el momento originante de una nueva etapa histórica. Aunque no dejemos por ello de ver la genialidad inventiva de un grupo cultural, nos importa pedagógicamente mostrar la novedad de la exterioridad analéctica. Cuando la exterioridad es puramente destructiva —como en el caso de las hordas de bárbaros o en el caso

⁵ Lo que sigue es el resumen de un trabajo nuestro inédito que se denomina: *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal I*, Resistencia 1966 (edición rotaprint limitada). El tomo dos es todavía un manuscrito. Fuera de las obras europeas como las de un Spengler, Toynbee, Danilevsky, Sorokin, Jaspers, etc., recomendamos, por latinoamericana, la obra de D. Ribeiro, *El proceso civilizatorio*, Caracas 1970, y *Las Américas y la civilización I-III*, Buenos Aires. Ambas obras tienen la limitación de sólo indicar como determinantes en la historia de las culturas los instrumentos civilizatorios, y poco o nada se dice de la comprensión de la existencia como fundamento del *êthos*. Hay pueblos que han quedado inmobilizados durante milenios, mientras que otros se han transformado en el eje de la historia universal. Esta aceleración no se explica sólo por ciertos descubrimientos tecnológicos, sino por una cierta comprensión del ser, del hombre, la historia, la libertad, etc. En todos los pueblos prehistóricos y en los indoeuropeos faltó la categoría negativa de «el otro». Sólo los semitas la descubren y con ello se transforman en pueblos meta-físicos, con posibilidad de relanzar toda cultura desde una exterioridad que «saben manejar» al nivel de la «lógica de la alteridad». Los hindúes y los chinos —antes de la revolución maoísta— «vegetaron» durante siglos sin encontrar en su propia comprensión de la existencia una negatividad como exterioridad que relanzara *novedosamente* el proceso histórico. Por ello, las «escuelas proféticas» de Israel en el mundo semítico del medio oriente han sido la revolución meta-física más importante del neolítico y hasta hoy, porque fue un encontrar la clave para poder relanzar hacia novedades impensables las totalidades culturales que tempranamente se constituyeron en las zonas tórridas del globo.

de los turcos— no podrá considerarse como exterioridad alterativa sino como mera negatividad descomponente. Es la interpelación de la exterioridad (*metà-*) al horizonte ontológico de una cultura (*-fysis*) lo que hace de nuestra descripción una histórica meta-física. América latina misma podrá, al fin, ser considerada «el otro» que el centro imperial dominador y con ello podrá pensarse una *filosofía de su liberación*.

La historia de las civilizaciones como macrosistemas instrumentales o de las culturas como horizontes ontológicos de comprensión podría dividirse en tres momentos progresivos: el de la organización de las seis primeras totalidades civilizadas; el de la irrupción de la exterioridad nómada e invasora de los indoeuropeos; y, en tercer lugar, la lenta expansión de la exterioridad semita que terminará por ir haciéndose el sujeto de la historia mundial. América latina entra de lleno en esa evolución.

a) En un *primer momento*, desde la revolución urbana en el neolítico hace unos diez mil años con grandes diferencias según las regiones, apoyada en la dominación del reino vegetal por la agricultura y del reino animal por el pastoreo o domesticación de las bestias salvajes, se van *inventando* en lugares propicios para la dicha agricultura, totalidad de sistemas de instrumentos, símbolos, instituciones, que se llaman altas culturas. Ellas han sido, de más antiguas a más modernas: la mesopotámica (que nace ya perfectamente organizada en el cuarto milenio), la egipcia (en el tercero), la del valle del Indo (en el siglo xxv a. C.), la del valle del río Amarillo (desde el siglo xv a. C.). La originación va del oeste hacia el este, y atravesando el Pacífico, florecerá igualmente en la América nuclear: en las mesetas mexicanas, guatemaltecas y el Yucatán la cultura mayo-azteca (que es ya floreciente con el antiguo imperio y el Teotihuacán, desde el 300 d. C.), y en el altiplano peruano-boliviano con las culturas ya clásicas con el Tiahuanaco (ya constituida en el 300 d. C.) se constituye el imperio con los incas.

Estas seis totalidades culturales (Mesopotamia, Egipto, culturas del río Indo y Amarillo, mayo-azteca e inca) valen entonces como las columnas primeras y cuasi-independientes de la historia universal. América latina tiene en su horizonte a dos de ellas. Se trata de nuestra prehistoria, tiempo del «eterno retorno de lo mismo», en la que el hombre vive su mundo sin responsabilidad propiamente histórica, libre, ética. La reconstrucción fenomenológica de esos, «mundos» es relativamente posible. Si echamos mano de los manuscritos existentes en México, de las tradiciones mayas o quiché como el Popol-Vuh, o las que nos cuentan los antiguos incas (como la del inca Garcilaso u otras), tendremos documentos suficientes para una tal reconstrucción. «Lo que, de ese arte se conserva en los centros ceremoniales descubiertos por los

arqueólogos, con sus pirámides, palacios y templos, cubiertos de pinturas, permite entrever algo de lo que fue el hogar cósmico tan penosamente concebido y construido por el hombre nahuatl. La clave para acercarse a ese mundo de símbolos está en los antiguos mitos, en las doctrinas religiosas y en el pensamiento de los tlamatime», se nos dice con respecto a los aztecas⁶.

Estamos entonces en la *prehistoria* latinoamericana y aún en ella podríamos ver cómo los nahuas irrumpen desde la exterioridad bárbara a las zonas mucho más cultas de la meseta de México, así como los collas invaden como nómadas la antigua Cuzco. Parte de esa *novedad* «exterior» de los invasores que aportaron a las culturas antiguas sangre nueva queda reflejada en el panteón de los dioses en las épocas imperiales. Junto a los dioses sedentarios, agrícolas y femeninos como Coatlicue («Terra mater») o Quilla (la madre luna), se encuentra la irrupción de la exterioridad nómada, pastoril y masculina como Tonatihu (el sol azteca), Inti (el sol inca) o Pachacamac («el esplendor originario del cielo»). La preponderancia de los invasores se deja ver en la primacía de los dioses uránicos o celestes en el Gran Teocalli (templo mayor de México-Tenochtitlán) o en el templo del sol (de Cuzco). La exterioridad de los bárbaros: no es propiamente conquistadora-dialéctica, ya que irrumpiendo en un mundo altamente civilizado (totalidad altamente totalizada) su presencia no significa expansión dominadora de lo mismo». En verdad el bárbaro depone al fin sus armas, agrega lo nuevo y asume lo antiguo. La conquista, como dominación y alienación del otro, la cumplirá más bien el imperio azteca o inca, pero no los nahuas o collas originarios. El bárbaro, al irrumpir del no-ser, más allá de la totalidad (si no la destruye radicalmente), la desquicia y con ello le permite una nueva y mejor organización. La irrupción de los nahuas y los collas, por tomar dos ejemplos, es analéctica, el imperio azteca e inca son un proceso dialéctico desde un meollo procreado por la fecundación de lo exterior. Casi siempre el bárbaro, nómada guerrero, aporta los dioses masculinos y uránicos, opera como el padre fecundador. La totalidad sedentaria y agrícola, opera míticamente en los panteones como las divinidades femeninas. Es una lección de la historia de las religiones. La nueva cultura, entonces, es como el hijo que crecerá, si crece, a expensas de otros hermanos y entonces aparece el imperio conquistador. Fue en 1426 d. C. que Itzcoatl, reyezuelo de México realizó la «triple alianza», comenzando así lentamente el fratricidio, la matanza del otro, que le permitirá la fundación del imperio. Capac Yupanqui, reyezuelo de Cuzco logrará vencer a los pueblos de Cuyumarca y Andamarca,

⁶ M. León Portilla, *El pensamiento prehistórico*, México 1963, 69.

así como el inca Yupanqui vencerá a los Chancas, permitiéndole al inca Pachacuti, que será coronado en el 1438 d. C., la conquista del Perú.

Todas estas totalidades coexistentes prehistóricas o amerindianas, recibirán el embate no analéctico sino dialéctico-conquistador de un hombre en la plenitud de sus mediaciones fácticas: el hombre imperial hispánico del siglo XVI.

Para hacer más completa la descripción se podría todavía indicar las tres zonas de contacto intercultural: en primer lugar la zona del Mediterráneo oriental (que se constituirá en el centro de la historia mundial hasta Lepanto al menos), que ligará todas las culturas europeas y africanas con la Mesopotamia y el Egipto. En segundo lugar la zona de la estepa euroasiática, desde el Gobi, región de permanente expansión demográfica y de invasores nómades hasta las últimas incursiones de los mongoles en Rusia. En tercer lugar el océano Pacífico, con sus culturas polinésicas, que tanto influyeron a la América nuclear, que miró siempre hacia el mar del Sur (como lo llamarán los españoles). Si la prehistoria tiene un movimiento de oeste a este con su centro en el océano Pacífico, la protohistoria que ahora comenzamos tendrá su centro en el Mediterráneo oriental, como hemos dicho.

b) En efecto, en un *segundo momento*, se produce la invasión o irrupción desde la exterioridad y desde el norte, sobre las totalidades originarias afroasiáticas. En Anatolia (actual Turquía), en la Mesopotamia, el valle del Indo, pero igualmente en la Europa actual y hasta la China se hace presente un grupo humano portando una cultura con un horizonte ontológico altamente coherente, que posteriormente en Grecia y la India será lógicamente pensado en apretada racionalización. Se trata de los indoeuropeos⁷. Estos pueblos debieron vivir originariamente en la estepa euroasiática, en el Cuarto milenio a. C., al norte del mar Negro, de los Cáucosos y el mar Caspio en lo que los rusos denominan «cultura del Kurgan»⁸. Los primeros en aparecer fueron

⁷ Algo de esto véase en mi obra *Para una de-structión de la historia de la ética*, § 1, y en una obra de próxima edición, *El humanismo helénico*, donde hay una introducción histórica además de una primera aproximación descriptiva a la comprensión del ser griego.

⁸ En nuestra obra citada en nota 5 damos abundante bibliografía sobre la cuestión, aquí sólo queremos recordar algunos títulos, desde la ya antigua de A. Pictet, *Les origines indo-européennes*, Paris 1878; R. von Ihering, *Prehistoria de los indoeuropeos*, Madrid 1896; la famosa *Beiträge zur Kunde der Indogermanischen Sprachen* I-XXX, Göttingen 1877 s; la reciente de K. Narr, *Frühe Indogermanen*, en *Saeculum Weltgeschichte* I, ed. por Franke-Hoffmann-Jedin, Freiburg 1965, 596 s; M. Gimbutas, *The Indo-europeans: American Anthropologist* LXV 4 (1963) 815-836; Alimen-Steve, *Mittel und Nordeuropa, Osteuropa*, en *Vorgeschichte* I, Hamburg 1966, 109-147; y en cuanto a una aproximación al «mundo» indoeuropeo: W. Havers, *La religión de los indogermanos pri-*

los luvitas (Lulubi) en Anatolia en el siglo xxv a. C., después las culturas Aujetitzer en Europa central (s. xxii a. C.); los hititas y protohelenos aparecen en el siglo xx a. C., todo esto en la edad del bronce. En la edad del hierro se suceden por oleadas los kassitas, hyksos, mitanos, protoilirios, protoceltas, arios hasta el siglo xv a. C. Después vendrán ya los arios, aqueos, protoitálicos hasta el siglo xiii a. C. Los protofrigios, medos, persas, escitas, sármatas, sakas, chueh-chi o tokarios hasta el siglo ii a. C. Las invasiones germanas son las últimas, hasta el siglo vii d. C. Todos estos pueblos logran organizar política, económica, cultural y religiosamente las grandes culturas afro-euro-asiáticas (incluyendo la China que es influenciada por el budismo y otras doctrinas hindúes, ya que el mismo Tao es igualmente de originación indo-europea), a tal punto que, en el año 300 d. C., el imperio romano, el imperio persa, el imperio chino y los reinos arios de la India habían dominado todas las grandes culturas neolíticas agrícolas de la edad del bronce.

Para los indoeuropeos, desde su origen en la estepa euroasiática, el ser es «lo visto», lo permanente, «desde siempre», lo que se muestra a la luz del día. No es extraño que el gran «dios» celeste de todos ellos sea un «dios patriarcal» de los nómades pastores o guerreros y del *día* (diu, dius: «dios»): «Zeus Páter» de los griegos, Júpiter, *Dius-pater* de los latinos, «Dyus Pitar» del sánscrito. No es arriesgado pensar, dada la estructura semántica y la semejanza de significación en todas las lenguas indoeuropeas, que la experiencia originaria de estos pueblos fue la del «hombre-ante-la-naturaleza», es decir, el alma (participación finita de la única divinidad) ante las cosas (*fysis* que se antepone a sí misma al fin en su propia escisión). «Todo es uno», es decir, la naturaleza es todo en su luminosidad diurna, solar; la de la estepa que rodeaba al jinete de a caballo (los indoeuropeos fueron los primeros que domesticaron el caballo como medio de transporte en la infinita estepa siempre limitada por el «horizonte» de la totalidad). Es un monismo ontológico, «neutralización» del ser humano, dualismo antropológico, ahistoricidad física, etc... Este hombre ontológico fue una experiencia fundamental de la huma-

mitivos a la luz de su lengua, en *Cristo y las religiones del mundo* II, 645 s, con bibliografía. Para esta exposición hemos tenido en cuenta, podría decirse, todo lo más importante editado sobre historia universal, desde el *The Cambridge Ancient History* (1923 s), a la *Evolución de la humanidad* (ed. Henri Berr, 1960 s); *Historia mundi-Ein Handbuch der Weltgeschichte* (ed. Fr. Kern I-X, 1952-1961); *Peuples et civilisations, histoire générale* (ed. Halphen I-XX, Sagnac 1926-1956); H. Pirenne, *Les grandes courantes de l'histoire universelle* I-II, Tournai 1953-1955; *Propyläen Weltgeschichte, eine Weltgeschichte*, ed. Golo Mann-Heuss I-X, Berlin 1961-1965; A. Toynbee, *A Study o! history* I-XII, Oxford 1934-1959; A. Weger, *Kulturgeschichte als Kulturosoziologie*, München 1963, etc.

nidad; fue el que logrará con los griegos la expresión de la «lógica de la totalidad» (la primera *filosofía*) y con los hindúes la experiencia de una «mística de la totalidad» (el nirvana), tema que será repetido siempre que el hombre restablezca como fundante y primera la relación hombre-naturaleza (como en la modernidad europea subjetualista) ⁹.

c) En un *tercer momento*, tercero no de un punto de vista meramente temporal sino por la naturaleza de la estructura de estos pueblos, aparecen los pueblos semitas ¹⁰. Procedentes del desierto arábigo invaden desde dicha exterioridad las zonas bajas de la Mesopotamia, toda la media luna (es decir, la región que une esa región con Siria, las costas del Mediterráneo oriental) hasta el valle del Nilo. Los clanes nómades que han domesticado el camello originan una experiencia del ser mucho más compleja que la del indoeuropeo, y que da cuenta de la realidad histórica. Los acadios son los primeros semitas que conoce la historia (aparecen invadiendo las zonas de la cultura súmerica en el siglo xxv a. C.). Después vendrán los cananeos (siglo xxiv a. C.), los fenicios que ya en el año 3000 a. C. han fundado Biblos. Los babilónicos reinarán bajo Hammurabi (1792-1750 a. C.) hasta dejar lugar a los asirios. Por su parte los arameos ocupan la Siria desde el siglo xiv a. C., hasta que los hebreos organizan su primer reino en Judea con David (1010-970 a. C.) Semitas son todavía los árabes, en especial con el Islam desde la muerte de Mahoma (632 a. C.). Es necesario no olvidar que el cristianismo debe emparentarse culturalmente a estos pueblos.

El enfrentamiento de indoeuropeos y semitas ha sido el choque cultural más importante de la historia humana. Si observamos un mapamundi en el año 800 d. C., veremos cómo en lugar de los grandes imperios romano, persa e hindú, se encuentra ahora el sacro imperio de Carlomagno, el imperio bizantino de los ortodoxos, los califatos que dominan desde España hasta pasar el río Indo y el Tarím. Se ha producido como una semitización del mundo, proceso cultural que crecerá aún hasta nuestros días, ya que sólo la India y el sudeste asiático conservan todavía la tradición ontológica del hombre indoeuropeo.

Para los semitas, desde su dura vida del desierto que era atravesado por sus caravanas de camellos de oasis en oasis, el ser es «lo oído», lo novedoso, lo histórico, lo que es procreado desde la libertad. La posición primera es el «cara-a-cara» de un beduino que en la inmensidad del desierto divisa otro hombre; es necesario saber esperar que la lejanía se haga proximidad para

⁹ Véase éste de manera más detallada en mi obra *El humanismo helénico*.

¹⁰ *Para una ética de la liberación*, I parte, capítulo III.

poder preguntar al recién llegado: «¿Quién eres?». Su rostro, curtido por el sol, el viento de arena, las noches frías y la áspera vida del pastor nómada, es la epifanía no de «otro yo» sino del «otro» hombre sin común semejanza con todo lo vivido por el yo hasta ese instante del cara-a-cara. La *fysis* (la naturaleza), el desierto, no es lo que pueda significar para el hombre su oposición originaria. El hombre semita nace y crece no en la «lógica de la totalidad» (hombre-naturaleza), sino en la «lógica de la alteridad» (rostro del hombre ante el rostro del otro, libre). Lo sagrado, lo divino nunca es la *fysis* la totalidad, sino «el otro», lo innominado, la exterioridad, la nada como la libertad incondicionada de la «persona» (*prósopon* significa «rostro»). La luz sólo ilumina un rostro sin develar su misterio. El misterio del otro se revela por su palabra exigiendo justicia. El hombre semita sitúa en el origen la posición del cara-a-cara: varón ante mujer, padre ante hijo, hermano ante hermano, habitante ante peregrino que hay que hospedar... Se trata de la antropología y la meta-física de la alteridad que hemos descrito en otro lugar ¹¹. La ontología de la totalidad ¹² es también el pensar indoeuropeo, aunque, como veremos, jugado en otro nivel por el pensar moderno europeo, pensar que niega la alteridad semita.

El hogar meta-físico de los semitas llega a procrear, con el tiempo, tres ecumenes que coexisten durante siglos: la cristiandad bizantina, la latina y el mundo islámico. Desde el siglo iv (Constantinopla fue fundada en el 330 d. C. y tomada por los turcos siberianos en 1453), el v (el último emperador latino deja su primacía en manos del papa romano en el 486) y el vii (Mahoma muere en el 632 significando el comienzo de la dinastía de los «califas rectos») las tres ecumenes en equilibrio de fuerza se disputarán el poder hasta el siglo xvi. Los turcos por oriente, la expansión rusa e hispánica significarán el fin del mundo bizantino e islámico, con lo cual Europa quedará rigiendo el mundo hasta la segunda guerra mundial en pleno siglo xx.

Bizancio, la segunda Roma, esplendorosa ya con Teodosio (379-395) y con Justiniano (527-565), a la sombra de Santa Sofía, llega con Heraclius (610-641) hasta el corazón de Mesopotamia y conquista el imperio sasánida; es la sucesora del imperio romano indoeuropeo. Los «padres griegos» de la iglesia significaron el trasvasamiento de la ontología de la totalidad física en la meta-física de la alteridad personal, cayendo sin embargo en la trampa de una profunda helenización ¹³.

¹¹ *Ibid.*, capítulos I-III

¹² Véase mi obra *El humanista semita*.

¹³ Esta cuestión la hemos estudiado detalladamente en nuestra obra *El dualismo en la antropología cristiana hasta el siglo XIV*, Buenos Aires 1974. Ha aparecido un

El Dar-el-Islam nació con el profeta semita Mahoma (506-632) que en el 622 «huye» (*hégira*) a Medina expulsado de la Mecca, reconquistándola el 17 Ramadán del 623. La expansión semita árabe fue fulminante. Con Bostra (634), Yarmuk (636) tomaron Palestina. En el 643 conquistan Alejandría, poco después Damasco. España es invadida en el 711 y sólo son detenidos en el occidente por los francos en el 732. Mientras tanto, en el oriente han pasado ya las fronteras del Indo. Sus caravanas unen la China con el Atlántico, poseyendo el Mediterráneo, el mar Rojo y el océano Indico. En Bagdad la dinastía Abasidi (750-1258) puede considerarse el rey del mundo.

Mientras tanto, el bárbaro y occidental mundo latino vive por su parte una experiencia original. Cuando en el Gobi se pone en movimiento una migración de pueblos, éstos presionan sobre los avaros, kasares y hunos. Por ello los visigodos se hacen presentes ante Bizancio (382-388), ante lo que el emperador no tiene mejor política que enviarlos hacia occidente. Bajo el mando de Alarico caminan hacia el oeste hasta llegar a Tolosa y España (409-419). Así llegan del norte del Rin los vándalos, los francos, que logran la primacía europea gracias a Carlomagno (768-814). La cristiandad latina vitalizada con sangre germana es una recreación a partir de la *romanitas*: la *christianitas*.

De todo este mundo bizantino, latino e islámico, Maimónides, el gran pensador judío de la España musulmana, pudo decir que «la iglesia cristiana, de la cual conocemos su profesión de fe, que recibió en su seno a las naciones, en las que se encontraban muy aceptadas las opiniones de los filósofos [griegos]..., encontró manifiesta contradicción [con la metafísica creacionista]. Entonces nació entre ellos una ciencia del *calâm* [interpretación] y comenzaron a establecer proposiciones, en coherencia con sus creencias, y a refutar las otras opiniones que se oponían al fundamento de su religión. Y cuando los seguidores del Islam aparecieron y se descubrieron los escritos de los filósofos, se le transmitieron igualmente las refutaciones que habían escrito [los padres griegos] contra los libros de los filósofos [griegos]... No hay ninguna duda que las tres comuniones se interesan frecuentemente por las mismas doctrinas, es decir, los judíos, los cristianos y los musulmanes, como por ejemplo la afirmación de *la novedad del mundo*»¹⁴.

artículo resumiendo la *investigación Algunos aspectos de la antropología cristiana hasta fines del siglo XIV*: Eidos (Córdoba) 2 (1970) 16-46.

¹⁴ *Guía de los perplejos* I, capítulo LXXI. En Córdoba de España hemos podido contemplar la estatua levantada junto a la antigua sinagoga en honor de Maimónides; en Tiberias —donde trabajamos durante seis meses en un kibbutz— recordamos la presencia de sus restos que fueron nevados desde Alejandría, donde moría el 16 de septiembre de 1204. El texto citado muestra cómo los semitas y sus herederos (judíos, cristianos

Hasta el año 1450 d. C. las ecumenes coexistentes sin primacía de una sobre otras eran las siguientes: la cristiandad latina, la cristiandad bizantina, el Dar-el-Islam, los reinos de la India, el imperio chino y el imperio azteca e inca. En el 1600 el mapa geopolítico del globo ha cambiado fundamentalmente, y esto es debido a la expansión conquistadora de Europa primeramente a partir de sus dos regiones marginales pero al mismo tiempo en pleno poder: gracias a Rusia que ha vencido en oriente a los mongoles y a España que ha reconquistado sus tierras a los árabes. Consideremos una representación esquemática de este movimiento dialéctico que nos permitirá comprender la situación aún de lo que será América latina en el siglo xx (ver esquema 10 en página siguiente).

§ 32. PARA UNA HISTÓRICA LATINOAMERICANA

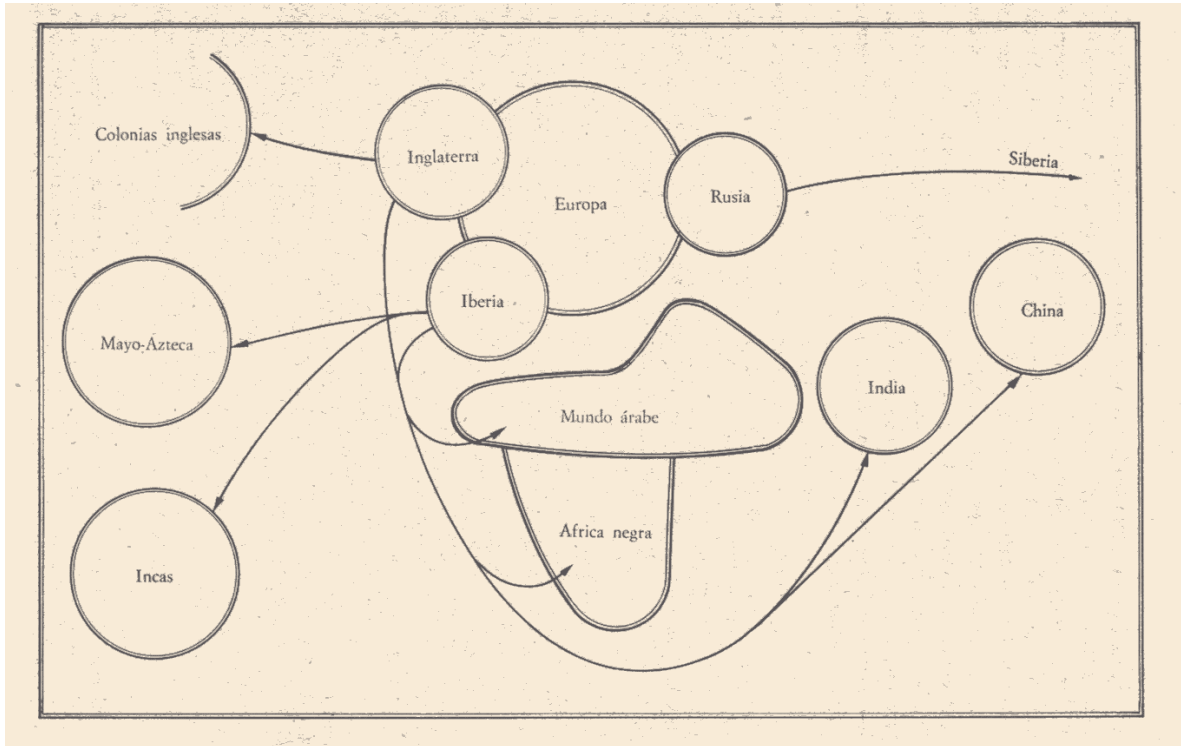
Si lo que se denomina edad antigua es en verdad la preponderancia indoeuropea (expansión helenística, imperios romano, persa, chino, etc.); si lo que se denomina edad media es la preponderancia semita (cristiandad bizantina y latina y califatos árabes), la llamada edad moderna es el tiempo de la dominación de la Europa latina a la que se incorpora la «tercera Roma» la Rusia moscovita. América latina nace entonces como el hijo de una madre amerindiana y del prepotente padre hispánico.

En efecto, la historia europea medieval no es una «noche de la historia» sino el tiempo auroral del crecimiento de una nueva cultura. Europa, debió transformar ontológica y meta-físicamente toda la civilización heredada. Es decir, el macrosistema instrumental que le dieron los romanos fue implantado dentro de otro horizonte de comprensión, de una nueva referencia al otro, y gracias a esto el «hombre adámico» en pleno uso libre de sus posibilidades quiso muy pronto, como el adolescente, lanzarse a la conquista del mundo. Las cruzadas latinas (1095-1270) fueron el primer intento europeo, con «voluntad de poder», de conquistar el mundo árabe. Era necesario abrir un camino para salir del enclaustramiento que dicho mundo musulmán había levantado contra Europa. El fracaso de la experiencia por el sureste será concluyente: Europa intentará aún una expansión por el noroeste, y fueron los vikingos los que llegaron a Groenlandia descubierta por Bjarni en el 986, ocupando gracias a Leif en el 992 a *Helluland* («Tierra de desolación»), actual Norteamérica.

y musulmanes) afirman todos una metafísica de la alteridad: de la novedad o creación de la totalidad desde la libertad del otro. Más que de una «filosofía cristiana» se trata de una «meta-física de la alteridad», pero en aquel entonces primariamente con sentido teo-lógico, mientras que hoy, en América latina, inicialmente con sentido antropológico.

Esquema 10.

EXPANSION DIALECTICO-CONQUISTADORA DE EUROPA (SIGLOS XV-XIX)



Sin embargo era todavía prematuro; los pueblos del norte no estaban preparados para una expansión conquistadora y las tierras frías del norte de América nunca ofrecieron al comienzo campo propicio para la vida europea.

1. La dependencia colonial mercantil

Dos pueblos son los que llevan adelante la expansión conquistadora de la Europa adulta y llegada a su plenitud en el siglo xv. Por el este es Rusia. La antigua Rusia de Kiev (860-1237), sufre durante siglos la dominación de los mongoles (1240-1480), hasta que Iván II el Grande (1462-1505) derrota a la Horda Dorada. La Rusia moscovita comienza con Iván III que construye el Kremlin (1485-1516) y eleva a Moscú a la dignidad eclesial de la «tercera Roma». Es esa Rusia imperial la que conquista Siberia. La personalidad de un Yermak (1581-1585) se asemeja a la de un Pizarro. El avance es asombroso: en el 1607 se llega al Yenisei, en 1632 a Lena, en 1640 los rusos divisan el Pacífico.

España por su parte, de provincia romana y reino visigodo de Toledo, ha sido conquistada por los musulmanes. La reconquista comienza en el lejano 718 donde una banda de cristianos vence a los árabes en Covadonga. La reconquista del último reino árabe se cumple en 1492 al tomarse Granada. El casamiento de los Reyes Católicos (1479) es el comienzo de la España conquistadora, moderna, expansiva. Los españoles siguieron, en verdad, las experiencias portuguesas. En efecto, los portugueses ocuparon Ceuta en 1415, El-Kasar en 1448, Arzila en 1471, Agadir en 1505, etc. Enrique el Navegante, con sus escuelas náuticas, fue entonces el que abrió a Europa el camino del Atlántico, la vía mayor hacia el oeste que desenclaustraría a Europa y le permitiría comenzar la edad moderna o la dominación mundial. El descubrimiento del Atlántico (que desde el siglo xvi hasta hoy es el centro geopolítico del globo) es la muerte del Mediterráneo y con ello del mundo árabe. En Lepanto (1571) los turcos declinan su poder ante Europa, porque ya el Mediterráneo ha perdido su centralidad. Además, el oro y la plata procedentes de Amerindia ha devaluado los metales preciosos y los turcos-otomanos y árabes se han empobrecido por la mera inflación de sus haberes. La conquista de América (1492-1620), que será seguida de la conquista de las costas del Africa, de la India, el sudeste asiático, la China, el Japón, y Norteamérica, es la expansión del hombre moderno: es un hombre que se totaliza, que niega la alteridad antropológica (el indio, el africano y el asiático) y absoluta (se ateíza el Dios alterativo y por ello se diviniza a sí mismo: el *ego* de Spinoza o la subjetividad absoluta de Hegel), instaure como el «orden natural» una

espantosa dominación del hombre sobre el hombre. El sistema mundial colonial cumple su primera experiencia en la cristiandad de las Indias occidentales (1492-1808)¹⁵.

La historia de Hispanoamérica o de las Indias occidentales es el proceso de la *dependencia* del hombre de la periferia con respecto a la *dominación* del centro nordatlántico¹⁶. Desde 1492 el español se enfrenta con el hombre del

¹⁵ Para una exposición más detallada véanse mis obras *Historia de la iglesia en América latina: coloniaje y liberación* (1492-1972), 1972; *América latina y conciencia cristiana*, 1970, 26-34 y *El episcopado hispanoamericano* (1504-1620): CIODC, Cuernavaca, t. I; pp. XXIII-XCI.

¹⁶ Desde un punto socio-económico la *histórica* o interpretación meta-física de la historia tiene hoy mucho ganado. Los estudios socio-económicos de inspiración histórica han dado a la filosofía la ocasión de vislumbrar una cuestión de la mayor importancia ontológica. Es por ello que los estudios que nombraremos no pueden hoy ser desconocidos por los filósofos latinoamericanos. Desde el trabajo de P. Chaunu, *Séville et l'Atlantique* (1504-1650) I-VI, Paris 1955-1960, y su obra sobre Cádiz; A. Jara, *Tres ensayos sobre economía minera hispanoamericana*, Santiago de Chile 1966; desde un punto de vista socio-económico, desde la ya superada hipótesis de J. A. Schumpeter, *The theory of economic development*, 1951, pasando por la de P. A. Baran, *The political economy of growth*, New York 1957; Ch. P. Kindleberger, *Economic development*, New York 1958; W. W. Rostow, *The process of economic growth*, Oxford 1960; B. F. Hoselitz, *The progress of underdeveloped areas*, Chicago 1959, hasta la de un C. Furtado, *Desarrollo y subdesarrollo*, Buenos Aires 1964. De todas maneras será sólo en 1964, con el informe de Raúl Prebisch a la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Comercio y Desarrollo de Ginebra sobre *Nueva política comercial para el desarrollo* (México 1964), que se descubrirá el «deterioro de la relación de precios» (*Ibid.*, 21 s). Replanteado el problema la bibliografía se hará ingente: J. Freyssinet, *Le concept de sous-développement*, Paris 1966, recoge en su tesis de interés una amplia lista bibliográfica (pp. 339-359). En el campo latinoamericano la obra de F. H. Cardoso -E. Faletto, *Dependencia y desarrollo en América latina*, México 1966, indica ya una nueva problemática. Sin embargo, habrá todavía que esperar para que se precise la crítica a la doctrina «desarrollista». En la línea de esa precisión van los trabajos de Th. dos Santos, *Socialismo-fascismo, dilema latinoamericano*, Santiago de Chile 1969; F. H. Cardoso, *Sociologie du développement en Amérique latine*, Paris 1969; R. Stavenhagen, *Les classes sociales dans les sociétés agraires*, Paris 1969; C. Furtado, *La economía latinoamericana desde la conquista ibérica hasta la revolución cubana*, Santiago de Chile 1969; la colección de trabajos de G. Frank-P. Sweezy-Th. dos Santos-T. O'Connor, *Dependencia*, Caracas s. f.; y los más recientes de H. Jaguaribe -A. Ferrer M. Wioncsek -Th. dos Santos, *La dependencia político-económica de América latina*, México 1970; A. G. Frank, *Le développement du sous-développement*, Paris 1970; O. Sunkel-P. Paz, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, México 1970; Id., *Lumpenburoesía: lumpen-desarrollo*, Santiago de Chile 1970; Th. dos Santos, *Lucha de clases y dependencia en América latina*, Bogotá 1970; F. Hinkelammert, *Dialéctica del desarrollo desigual*. El caso latinoamericano: Cuadernos de la Realidad Nacional 6 (1970) 15-220; Id., *El subdesarrollo latinoamericano*. Un caso de desarrollo capitalista, Santiago de Chile 1970; y la obra ya clásica de S. Amin, *L'accumulation à l'échelle mondiale*, Paris 1970, que sitúa la cuestión al nivel de toda la periferia, con un particular conocimiento del caso africano, donde el análisis propiamente económico es científico: «la economía del desarrollo, capítulo reciente de la economía cuyo nacimiento debe situarse entre 1945 y 1960, se ha constituido bajo la presión de los hechos y por necesidades urgentes... Esta teoría implica la

Caribe, desde 1519 con el mayo-azteca, desde el 1529 con el inca. Los portugueses desde comienzos del siglo *xvi* enfrentarán al Tupi-guaraní del Brasil. Poco a poco va surgiendo una «ética colonial» que sólo durante algunos decenios del siglo *xvi* tuvo en vilo el pensar europeo¹⁷, pero que pronto acalló su voz para venir a englobar al indio, al africano y al asiático como un «instrumento» a disposición («mano de obra encomendada») del *yo conquisto* (posteriormente *yo pienso*) europeo. Aunque teóricamente fueron pocos los que afirmaron explícitamente la cultural alienación del amerindiano, los hubo y desde el comienzo. El profesor de París, Juan Mayor, escotista escocés (1469-1550), decía en su curso sobre las *Sentencias*: «aquél pueblo vive bestialmente (*bestialiter*)... por lo que el primero que los conquiste imperará justamente sobre ellos, porque son por naturaleza siervos (*quia natura sunt servi*)»¹⁸. Esta doctrina apoyada después por Ginés de Sepúlveda, fue negada por Bartolomé de las Casas, Vitoria, Soto, Báñez, Suárez, etc. Sin embargo, *de hecho*, las «leyes nuevas» de 1542 fracasaron y el indio conquistado por la fuerza de las armas quedó definitivamente bajo el dominio del español, criollo o mestizo. Pero no sólo el indio sino la misma cristiandad de Indias en su conjunto nació dependiente de la metrópolis europea. *Las Leyes de Indias* (recopiladas en 1681) son el conjunto de reales cédulas que arquitectonizan la opresión eclesial, política, económica, cultural, militar, etc. de Hispanoamérica. En el libro I, título I, ley I de dicha *Recopilación* se enuncia claramente ese «yo domino» con su clara dimensión constitutivo subjetual-ontológica, y, además, con la divinización que esto supone: «Dios nuestro Señor por su infinita misericordia y bondad se ha servido de darnos sin merecimientos nuestros tan grande parte en *el señorío de éste mundo...*»¹⁹. En el archivo el Consejo de Indias de Sevilla hemos leído innumerables reales cédulas donde el rey firmaba: «yo, el rey». Es un «yo» escrito en proporciones muy grandes, sobresaliente, autosuficiente: es la manifestación de una Europa conquistadora, expansiva, dominadora, constitutiva del ser de los objetos, del indio como «mano de obra» (único ser *real* del encomendado: la objetualidad

ruptura con la dogmática de la teoría marginalista general. La verdadera acta del nacimiento de la economía del desarrollo debe ser situada en el momento de la ruptura con el conjunto de dogmas (de la economía vigente)» (*Ibid.*, 23-24). Las obras citadas son algunas con las que se cuenta hoy, y que de hecho tenemos sobre nuestra mesa de trabajo de filósofo, no de sociólogo ni economista.

¹⁷ Véase la obra de J. Hoffner, *La ética colonial española del siglo de oro: cristianismo y dignidad humana*, Madrid 1957, en especial 379 s: «La estructura de la ética colonial escolástica del siglo de oro».

¹⁸ *Ioannis Maioris in secundam Sententiarum*, dist. XLIV, q. III, Parvus et Ascensius, Paris 1510.

¹⁹ Edición del Consejo Hispanidad, Madrid 1943, t. I, p. 1 a.

del indio-objeto y alienado). Valga una estadística para expresar cuantitativamente el «ser-dependiente» del latinoamericano:

Esquema 11

EXPORTACIONES DE METALES PRECIOSOS DEL SECTOR PRIVADO HACIA ESPAÑA Y RETORNO EN IMPORTACIONES DE MERCADERIAS HACIA AMERICA (1561-1630) (en maravedís)

Período	Resumen del sector privado	Importaciones de mercaderías
1561-1570	8.785.013.780	1.565.000.000
1581-1590	16.926.041.700	3.915.000.000
1621-1630	19.104.860.600	5.300.000.000

Fuentes: Obras citadas de A. Jara, P. Chaunu, O. Sunkel.

Si se observa el desequilibrio en favor de la metrópoli, puede observarse que los españoles que explotaban las minas de oro y plata llevaban a España cuatro veces más, al menos, de lo que introducían en América. Ese «ahorro» que atesoraban en Europa era expoliación pura y simple de los criollos y mestizos, pero, esencialmente, de los indios que dejaban sus vidas en el fondo de las minas, en la *mita* y la *encomienda*. Era una alienación, un quitarles «posibilidades» o «mediación» para ser, para alcanzar el poder-ser que el sistema colonial nuevamente implantado les ofrecía con una mano (la «evangelización», el «hispanismo», la «civilización» moderna) y les quitaba en mayor medida con la otra (la opresión, la balanza desfavorable de exportaciones-importaciones, etc.).

El período mercantilista (1500-1750) se postergará en la cristiandad hispanoamericana hasta el 1808-1825, tiempo en que la dependencia cambia de metrópoli. La totalidad nuevamente instaurada comprendía ahora todo el mundo y todas las ecumenes bajo la dominación central de Europa (tal como lo hemos representado en el esquema 10).

2. La dependencia neocolonial liberal, industrial

En oposición al renacimiento carolingio hubo otro en las Islas Británicas desde el siglo VIII. En oposición al renacimiento hispano-portugués del siglo XV y XVI el renacimiento italiano ascendió por el Rin hasta los Países Bajos y

encontró tierra propicia en Oxford y Cambridge, en la anglicana Inglaterra. En efecto, la Europa de los zares y de los reyes católicos será vencida por la Europa industrial. La armada española desaparece en 1588; Jamaica cae en manos de los ingleses en 1635; por el tratado de Methuen de 1703 Portugal se coloca en la situación de colonia industrial de Gran Bretaña. La revolución industrial se produce en dicha isla entre 1750 a 1800, mucho antes que en Francia (1800-1850), Países Bajos (1850-1890) o Estados Unidos (1840-1890)²⁰. El destino de Hispanoamérica fue ya decidido por España, al elegir ésta el camino de un mercantilismo de importación de metales preciosos (y no de materias primas) y exportación de materias primas sin manufacturación industrial (y no productos industriales). Las «guerras de la independencia» (1808-1825) no son sino el pasaje de la metropoli hispánica a la inglesa, pero de todas maneras *dependencia* europea. Ahora dicha dependencia era mucho más férreamente organizada por el nuevo «pacto colonial» *industrial*. La ruptura de la cristiandad de Indias, la crisis cultural por universalización y por la entrada de Francia (como potencia «cultura»), el liberalismo como doctrina propicia a la metrópoli con lo que se aseguraba la apertura de los puertos a sus productos, configura la división de Hispanoamérica en pequeñas naciones dispersas. El Brasil, por decisión del rey de Portugal, por su unidad sólo logra a fines del siglo XVIII (gracias a las crecientes explotaciones del oro) logra salir de la crisis unificado. La expulsión de la «burocracia hispánica» (virreyes, oidores, obispos, etc.) por parte de la oligarquía criolla, deja intacta la opresión sobre el pueblo mestizo e indio y la estructura de la dependencia religiosa, política, cultural, aunque ahora con nuevo cuño. «En 1824 el canciller británico, lord Canning, opinó: Hispanoamérica es libre, y si no manejamos mal nuestros asuntos, ella es inglesa»²¹.

Desde 1870 se produce el auge del liberalismo como creador de un mercado capitalista industrial universal, fenómeno que recibió, del economista inglés J. A. Hobson, el nombre de imperialismo²², lo que culturalmente significará la

²⁰ Por su parte, dicha revolución industrial capitalista se cumplirá en Alemania (1850-1914) y Japón (1900-1920) más recientemente, y por ello la primera guerra mundial tuvo a ambos países por protagonistas. Italia se industrializa entre ambas guerras (1920-1930), Con un patrón tardío de desarrollo debieron emprender dos guerras para ser admitidos por el «centro». Los países escandinavos (1890-1930), Canadá (1900-1920) y Australia (1930-1950) son capitalismo satélites: c.f. D. Ribeiro, *El proceso civilizatorio*, 126 s.

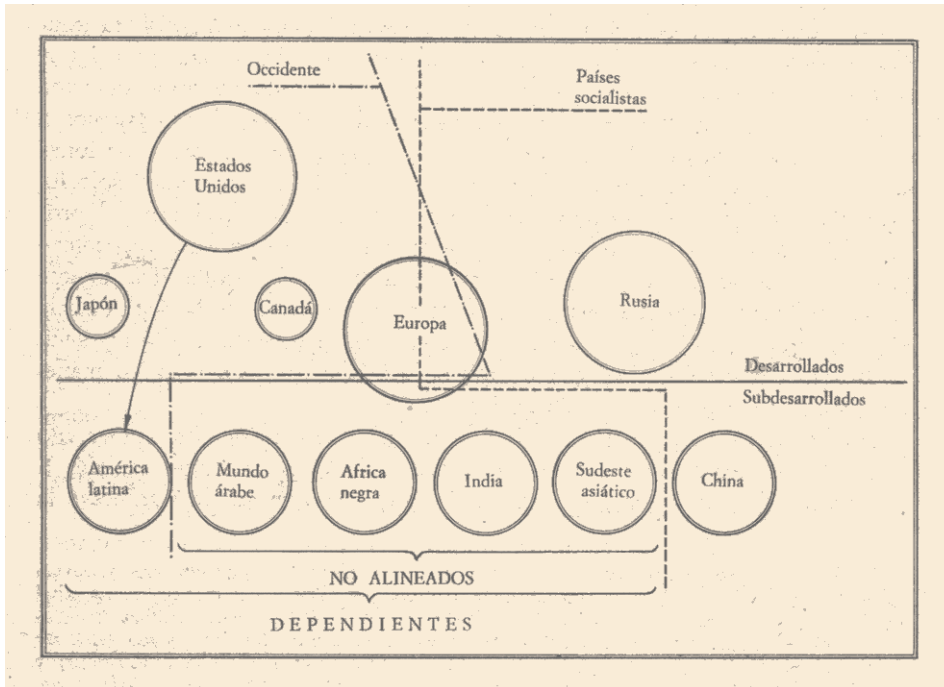
²¹ Citado por A. G. Frank, *Lumpenburguesía*, 71. Sobre esta cuestión véase A. Ramos, *Historia de la nación latinoamericana*.

²² *Imperialism: a study*, London-New York 1902; R. Hilferding, *Das Finanzkapital*, Wien 1910. Véase el estudio más reciente de P. Jalée, *L'impérialisme* en 1970, Paris 1969.

implantación del pragmatismo y el positivismo como ideología, la secularización como lucha contra la religiosidad popular, es decir, la unificación de todas las culturas en torno al «centro» nordatlántico, que poco a poco, y aceleradamente desde la crisis del 1929 y sobre todo desde la segunda guerra mundial, (1945) pasará a manos de Estados Unidos. El socialismo revolucionario dará a Rusia por su parte, la ocasión de imponerse igualmente como potencia central y llegar, por último, a una «coexistencia pacífica». La situación presente, es aproximadamente la siguiente, teniendo en cuenta todo lo expuesto:

Esquema 12

SITUACION ACTUAL DEL CENTRO-DOMINADOR y LA PERIFERIA-SUBDESARROLLADA



América latina queda así meta-físicamente ubicada en su situación dis-tinta, única, irrepetible. Es el único grupo socio-cultural dependiente que tiene tras de sí una «cristiandad-colonial». Con el mundo islámico guarda un parentesco profundo (ambos descienden de los pueblos semitas); con el Africa negra tiene

igualmente una relación constitutiva (sus esclavos fueron vendidos en América colonial a cambio del oro y la plata de los indios, y forman parte con su raza, religiones y hasta lengua de muchos pueblos latinoamericanos). Con la India y el sudeste asiático guarda la semejanza de su posición de periferia subdesarrollada. Se distingue sin embargo de todos ellos por depender casi exclusivamente de Estados Unidos (desde un punto de vista económico, político y militar) y de Europa latina (cultural y religiosamente).

Con el «centro», América latina guarda una cierta semejanza (ya que Rusia deriva de la cristiandad bizantina y Europa, Estados Unidos y Canadá o Australia de la cristiandad latino-germánica), pero su distinción deriva de ser como el «hijo» de los pueblos hispánicos y de Amerindia, un hijo mestizo, *nuevo*, único, *exterior* a toda otra cultura y con la exigencia de deber descubrirse hoy en su exterioridad real.

3. Crisis de la dependencia y liberación latinoamericana

Desde la ya lejana rebelión de un Tupacamarú, o del levantamiento indio-popular de los mexicanos bajo Hidalgo y Morelos que empuñaron con su fusil un estandarte de la Guadalupana y la consigna de «la tierra para los que la trabajan», hasta la revolución mexicana de 1910 y las que se suceden después, se viene gestando en América latina un proceso de liberación popular, de integración latinoamericana, de autonomía política y cultural del continente al sur del río Colorado y aún los «chicanos», que son los latinoamericanos que quedaron en Estados Unidos, en California, Texas, Nuevo México, etc. Esta liberación de la dependencia, esta ruptura de las estructuras de la totalidad dominada por el «centro», quiere indicar la necesidad, de un pueblo hasta ahora oprimido, de llegar a tener la «posibilidad» humana para cumplir un proyecto digno de tal nombre. El proyecto vigente en el mundo presente asigna a nuestros pueblos, en la división internacional del trabajo, de la cultura, de la libertad, una función bien pobre y de todas maneras dependiente. De lo que se trata es de llegar a participar libre, independiente, justamente en la civilización mundial que- progresa, en la cultura humana que analógicamente se va unificando en el plano mundial.

La meta-física de la liberación latinoamericana quiere situarse, entonces, en el decenio 1970-1980, en el continente socio-cultural latinoamericano, teniendo en cuenta que ha sido alienado hasta formar parte de la totalidad mundial dominada por el «centro» y considerar la eticidad de un proyecto y la moralidad de una praxis liberadora que temple el carácter de los héroes y les dé claramente la conciencia de la dignidad de su gesto. «La creación de

un pueblo como pueblo acontece en su liberación. Por ello la fiesta del comienzo de la historia de la nación es una fiesta de la liberación»²³. Esta fiesta de la liberación nada tiene de común con la *sjolé* helenista, el *otium* romano, o el *homo ludens* del aristócrata héroe dominador nietzscheano. La fiesta de la liberación es fiesta de un pueblo en la gesta de su propia constitución como exterioridad al «orden» que lo ha negado. Es la fiesta de un «nuevo» orden, de la *creación* de un nuevo momento histórico, analécticamente profetizado por la disciplina de aquellos que supieron prestar su oído al otro: «El oír silencioso es el comienzo de la comunidad»²⁴.

§ 33. DE LA «CLASE» AL «PUEBLO»

Sólo una corta reflexión final. En los debates de la hermenéutica latinoamericana, y en general de la «periferia» (incluyendo de Africa a la China), puede observarse que se utilizan diversas categorías interpretativas. Unas de esas categorías usuales es la de «clase». El marxismo nos ha habituado a su manejo pero su origen es mucho más antiguo. El mismo Platón en *la República* o Aristóteles en *la Política*, por nombrar dos clásicos, describen los diferentes estamentos de la sociedad. Pero ya en el siglo XIX es Hegel en su *Filosofía del derecho* (y en los párrafos correspondientes de la *Enciclopedia*) el que nos habla con toda precisión de las «clases sociales», en los siguientes términos: «Los medios infinitamente variados y el movimiento por el que se delimitan recíprocamente por la producción y el intercambio, reúne por su universalidad inmanente y se diferencia en masas universales, a tal punto que el conjunto total toma la figura de un sistema de necesidades (*Systemen der Bedürfnisse*), de medios y trabajos, de maneras de satisfacer [dichas necesidades] y la cultura teórica y práctica, sistemas en los cuales se encuentran los individuos, todo esto es lo que constituye la diferencia de las clases (*unterschiede der Stände*)»²⁵. Estas clases sociales de la sociedad civil o burguesa eran tres: la constituida por la relación directa y primera del hombre-naturaleza (el agricultor o «clase substancial»)»²⁶; la clase que produce ya un modo de reflexión o modificación de las materias primas (el industrial o «clase industrial»)»²⁷, y la clase universal que se ocupa de los intereses comunes (la «buro-

²³ F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, fragmento incluido en la antología *Jüdischer Glaube*, Bremen 1961, 453. Las nociones de liberación (*Befreiung*) y fiesta de la liberación (*Befreiungsfest*) tienen para Rosenzweig una significación precisa.

²⁴ *Ibid.*, 450.

²⁵ *Rechtsphilosophie*, § 201, en *Werke* VII, 354,

²⁶ *Ibid.*, § 203.

²⁷ *Ibid.*, § 204.

cracia»²⁸). Hegel, anticipándose en esto a la realidad de fines del siglo xx, muestra la prioridad de la clase burocrática (que hoy llamaríamos tecnocrática), y anticipa igualmente el tema de la «conciencia de clase» cuando dice que «la clase, como particularidad que se objetiva para sí misma, [está constituida por individuos...], pero la pertenencia de los individuos a una clase, aunque sufran la influencia de la naturaleza, el nacimiento o las circunstancias, depende en último término y esencialmente de la opinión subjetiva (*der subjektiven Meinung*) y de la voluntad particular que encuentran su derecho, justificación y honor en tal esfera, de tal manera que lo que acontece en tal esfera por necesidad interior tiene lugar, por mediación del libre arbitrio (*die Willkür*) y para la conciencia subjetiva (*das subjektive Bewusstsein*), como la figura y obra de su propia voluntad». Un texto tan explícito no necesita comentarios, y es tan completo como la descripción de Lukács cuando nos dice que «la reacción racional adecuada que debe ser atribuida a una situación típica determinada en el proceso de la producción es la conciencia de clase»²⁹.

No pensamos en esta conclusión tratar la cuestión teórica de la clase y su conciencia, sino sólo sugerir un tema de gran importancia para América latina y toda la periferia en general. Es sabido que Marx indicó que «la historia de toda sociedad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas de clases»³⁰, pero lo que nos importa aquí indicar es que un poco más adelante comenta que los comunistas «en las diferentes luchas nacionales de los proletarios ponen por delante y hacen valer los intereses independientes de la nacionalidad y comunes a todo el proletariado». Si a esto se agrega el elemento ya indicado más arriba que la revolución que supere el sistema burgués capitalista deberá contar y partir de dicho sistema; tenemos ya suficiente material para indicar en este nivel una superación del mero método dialéctico. En efecto, si es verdad que las diferentes clases luchan, y si es verdad que el proletariado de naciones *de un mismo tipo* pueden unirse, Marx no pudo considerar un doble aspecto esencial para América latina: en primer lugar, que hay naciones del «centro» o imperiales (hecho que como veremos pudo descubrir después Lenín por razones obvias) y otras «dependientes» y por ello subdesarrolladas (hecho que teóricamente a partir de 1960 se descubre en América latina), y, en segundo lugar, que existe una exterioridad del sistema capitalista burgués (por ejemplo la cultura china o latinoamericana) que puede saltar sin la mediación de un capitalismo desarrollado desde una sociedad

²⁸ *Ibid.*, §§ 205, 231 5.

²⁹ *Histoire et conscience de classe*, Paris 1960, 73.

³⁰ *Manifest der Kommunistischen Partei*, en Frühe Schriften I, 817.

primitiva o tradicional a un sistema postcapitalista (sea éste un socialismo o un sistema nuevo por las características de la posesión de los bienes y la manera del trabajo). En ambos niveles la categoría «clase» no es ya suficiente para distinguir nuevos momentos reales que deben ser interpretados. El análisis de Marx puede solamente interpretar la oposición proletariado-burguesía, clase obrera-clase poseedora del capital.

Como decíamos más arriba, no es nada extraordinario que sea un ruso y ya en el siglo xx (ya que Lenín escribió su trabajo *sobre El imperialismo, fase superior del capitalismo* en Zürich en 1916)³¹, el que exponga la diferencia entre países del «centro» y los países oprimidos. Rusia era uno de estos países oprimidos, y el fenómeno del imperialismo desde 1870 evidenció más claramente una cuestión ya vigente desde el siglo xvi: ciertos países aprovecharon su posición de metrópoli para explotar a sus colonias o neocolonias con los más diversos métodos. Surgía así, sin embargo, una nueva oposición: imperio y colonia, naciones del centro y naciones periféricas. La lucha no era sólo entre el proletariado y la burguesía nacional, sino entre una nación oprimida y una nación opresora. En este nivel (de nación a nación) la categoría «clase» perdía ya su significación propia y, al mismo tiempo, su sentido de una «clase *universal*», ya que la clase de una nación *opresora* era cualitativa o esencialmente diferente a una clase de una nación *oprimida*. Pero, además, Rusia no era un país propiamente capitalista y, sin embargo, hizo una revolución socialista, lo que indica que es posible pasar de un sistema prácticamente tradicional a una situación postcapitalista. La dialéctica perdía su sentido porque surgía el nuevo momento desde la *exterioridad* del sistema capitalista y no como su intrínseco desarrollo.

Pero el tema se hace de mucho más interés para América latina y toda la periferia, cuando consideramos una nueva experiencia. En el fin de la primera mitad del siglo xx se puede, no sólo basarse en la interpretación marxista de la lucha de «clases», y el descubrimiento leninista de la lucha entre «naciones», sino que se conoce ya y se puede superar el socialismo *vigente*, por ejemplo el ruso. Cuando la China en 1948 comienza su proceso puede contar con la experiencia (y por lo tanto criticar los límites) del sistema socialista ruso. En efecto, los chinos no sólo pasan directamente de una sociedad feudal a una postcapitalista, sino que prácticamente cuentan con el campesinado y no con el proletariado, pero, y es lo que más nos importa, parten de *una cultura nacional* que no niegan sino que incrementan, desarrollan, defienden. La cultura

³¹ Véase la obra en Ediciones en lenguas extranjeras, Moscú, sin fecha, edición aparte del tomo ⁴ XXII. Para una mera introducción al tema recuérdese P. Jalée, *L'impérialisme en 1970*, Paris 1969.

china, la cultura *popular* china³², *exterioridad* en sentido estricto del sistema capitalista burgués. Para ello necesita dicha interpretación una nueva categoría, y se usa, en este caso. Y con mayores posibilidades interpretativas la categoría de «pueblo». Esta cultura debe ser liberada, pero como la «burocracia» (estructura del socialismo ruso) tiende al fixismo, el líder del pueblo chino se apoya en la juventud para relanzar el proceso. Es en este nivel que necesita una nueva categoría interpretativa y, más allá de la «clase», propone la noción de «pueblo».

Tenemos ahora tres oposiciones que, queremos dejarlo bien claro, adquirirán desde el método analéctico *nuevo significado* y gracias a ello tendrán sentido para América latina: la primera oposición se establece entre clases opresoras y clases oprimidas (sean estas últimas obreros o campesinos: trabajadores); la segunda oposición se establece entre naciones del «centro» y naciones «dependientes» (por ello, estas últimas, subdesarrolladas); la tercera oposición se establece entre generaciones nuevas o la juventud o simplemente grupos no comprometidos y las «burocracias» sean de partido o tecnocráticas. Cada una de estas oposiciones significan un tipo de dominación y exigen diversos modos de liberación. Si por otra parte interpretamos estas opresiones y liberaciones con método analéctico (y no meramente dialéctico) y teniendo como punto de apoyo la categoría «pueblo» (y no ya sólo «clase») tendríamos el esquema 13 (p. 226) que nos permitirá resumidamente y a continuación efectuar un análisis introductorio a la cuestión.

Estos diversos niveles permiten una mucho mayor plasticidad interpretativa del acontecer y, al mismo tiempo, una mayor posibilidad del movimiento táctico político, ya que, en ciertos momentos habrá que privilegiar tácticamente la lucha de la liberación nacional contra las naciones del «centro», para lo que se necesitará el apoyo pleno de la clase burguesa nacional y las burocracias. En ciertos momentos, en cambio, será táctico producir la disminución de poder o desaparición del mismo de las «burocracias» y en este caso serán las nuevas generaciones las que sobrellevarán el peso del proceso. Pero, en definitiva, estratégicamente, es la liberación de los oprimidos en su sentido fuerte e inequívoco lo que se debe alcanzar; la liberación de las «clases trabajadoras», sean campesinas u obreras y todo otro tipo de trabajador asalariado, la que se debe procurar. En todo este tipo de interpretaciones teóricas o movi-

³² Véase por ejemplo Mao Tse-tung, *Sobre la nueva democracia*, en el párrafo XI: «Cultura nacional, científica y de masas», en *Obras escogidas* II, Pekín 1968 395 s. Nos dice: «Es imperativo separar la excelente cultura antigua popular; o sea la que posee un carácter más o menos democrático y revolucionario, de todo lo podrido, propio de la vieja clase dominante feudal» (p. 397).

Esquema 13

OPOSICIONES, OPRESIONES Y LIBERACIONES CUYO «SUJETO»
ACTIVO ES EL *PUEBLO*

Nivel dominador	Naciones del «centro», imperio, conglomerados internacionales	Clase burguesa	Burocracia (gerontocracia)
Nivel oprimido	Naciones periféricas subdesarrolladas	Clases trabajadoras	Juventud
Nombre de la revolución o liberación	Independencia nacional	Revolución social	Revolución cultural
Tipo de lucha	Lucha de la liberación nacional	Lucha de la liberación obrero-campesina	Lucha cultural y generacional
Sujeto del proceso			

mientos práctico-políticos sólo la categoría «pueblo» nos permite comprender el proceso. «Pueblo» es la «nación» como totalidad de un sistema político y cultura histórica, geográfica y concretamente dado. «Pueblo» en su sentido fuerte es hegemónica y principalmente las clases oprimidas, trabajadoras. «Pueblo» es igualmente la exterioridad escatológica de aquellos que siendo parte del sistema (siendo en él dominadores o alienados) son al mismo tiempo futuro, pro-vocación a la justicia: el otro que clama justicia desde su posición utópica³³, de manera más prototípica la juventud en cuanto no está todavía dominada por la totalidad, el sistema.

Desde las naciones del «centro» (Europa y sus filósofos) lo que acontece en la «periferia» desde la historia o costumbres de la misma «periferia»

³³ Sobre la significación de *el otro* como utopía o resto escatológico, véase en mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana* I, capítulo III, § 16; II, capítulo V, § 29.

(desde su exterioridad) es la pura irracionalidad, porque se identifica lo racional con la propia civilización y la barbarie con la exterioridad. Parménides dijo: «El ser es, el no-ser no es», siendo el ser, en definitiva, el *lógos* griego y el no-ser la barbarie. Las élites ilustradas de los países coloniales han repetido siempre lo mismo: «(En América latina) se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo —nos dice Sarmiento en Argentina—: una naciente, que sin conocimiento de lo que tiene sobre su cabeza está remedando los esfuerzos ingenuos y populares (*sic*) de la edad media; otra, que sin cuidarse de lo que tiene a sus pies intenta realizar los últimos resultados de la civilización *europaea* (*sic*). El siglo XIX y el siglo XII viven juntos: el uno dentro de las ciudades, el otro en las campiñas... (Se trata) de la lucha entre la civilización europea y la barbarie indígena, entre la inteligencia y la *materia*, lucha imponente en América»³⁴. Esta élite ilustrada, oligarquía que domina en las naciones dependientes al pueblo oprimido, cumple al fin las consignas de «universalidad» de la cultura del «centro». El mismo Hegel ve en la noción de pueblo como *multitud* o masa (*die Vielen, hoi polloí* agrega en griego recordándonos a Heráclito y su desprecio por el vulgo)³⁵ sólo una «universalidad empírica», es decir, «algo absolutamente indeterminado» (es decir: *materia-para* y no algo formal o con sentido, coincidiendo entonces con Sarmiento), y en este sentido «pueblo designa una parte de los miembros del estado, la parte que no sabe lo que quiere», la mera «opinión plebeya». Si para los ontólogos del «centro» los propios marginados o el *lumpen* es lo irracional, ¿cuánto más no lo serán los pueblos periféricos, oprimidos, incultos y «salvajes»?

Es justamente en la *exterioridad* de los países periféricos, dependientes (colonias, neocolonias o semicolonias) que se comienza a practicar una política concreta que usa, de hecho, un método más que dialéctico, *analéctico en sentido estricto*. Cuando un Kemal Atatürk (nacido en 1881 y que toma el poder en Turquía en 1923), un Gandhi (cuya experiencia política, es posteriormente al 1948 utilizada por el partido del congreso), un Gamal Abd el Nasser (desde 1954 en Egipto), un Mao Tse-tung (que funda la «república popular china»), por no referirnos a la revolución mexicana de 1910 (que debe encuadrarse dentro del mismo movimiento) o la emprendida desde 1945 en Argentina, líderes de movimientos populares de los países dependientes y por ello oprimidos, efectúan sus respectivas revoluciones se opondrán a la pretensión de realizar *al mismo tiempo* la revolución política de liberación nacional, la revolución social de liberación del campesinado y proletariado, la

³⁴ *Facundo*, Buenos Aires 1967, 51 y 39.

³⁵ *Rechtsphilosophie*, § 301, en *Werke* VII, 469-470.

revolución cultural de liberación de la tradición popular. Los rusos pudieron en una *sola revolución* liberar a Rusia porque, si se ven bien las cosas, era un país de estructura tradicional pero no propiamente dependiente (ya que poseía una organización imperial-militar). Es por ello que los que teórica o prácticamente usan sólo un método dialéctico en sentido estricto no podrán sino proponer: o una dictadura nacional burguesa que al fin debe nuevamente pactar con las potencias del «centro» y por ello permanecer en la dependencia, o un «izquierdismo descolgado» (como dice la jerga política del Plata) que analizándolo todo desde la categoría «clase» quiere en una sola revolución cumplir las largas y progredientes etapas de la liberación del pueblo oprimido (al fin, con la única revolución no hacen ninguna y potencian la dictadura burguesa fascista). En ambos casos la categoría de totalidad es la única usada; falta en cambio la categoría de alteridad o exterioridad que da su pleno sentido a la palabra «pueblo», que no es sólo la masa o multitud alienada por el sistema (y en este sentido tendría razón Hegel al decir que es materia pura), sino, y esencialmente, exterioridad del sistema y punto positivo de apoyo en su historia distinta de un *nuevo* sistema construido por un proceso de liberación analéctico³⁶.

Por ello un proyecto de liberación analéctico latinoamericano (y no meramente dialéctico), es decir, que respete la exterioridad, no se podrá hacer sino en la línea del cura Hidalgo en México al comienzo del siglo XIX. A diferencia de todos los ejércitos liberadores de ese siglo sus fuerzas estaban constituidas esencialmente por indios y bajo la consigna: «La tierra para los que la trabajan». Ese movimiento no se dirigía sólo contra la metrópoli europea, España, sino igualmente contra la oligarquía criolla mexicana. Nacida demasiado pronto, murió en su intento. Y bien, esa auténtica revolución popular se organizó tras el estandarte de la morena, mestiza y popular Virgen de Guadalupe. Aun en esto se deberá redefinir el proyecto de liberación, ya que deberá saber asumir el catolicismo popular latinoamericano, como momento simbólico y mítico del mayor sentido si se tiene en cuenta que es un nivel de real exterioridad, no sólo de la cultura nordatlántica sino igualmente de la oligárquica nacional³⁷.

³⁶ Sobre estas cuestiones léase todo el tomo II de mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*.

³⁷ Véase el valioso estudio de H. Assmann, *El cristianismo, su plusvalía ideológica y el costo social de la revolución socialista*, en *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, 171-203, donde se nos dice con sano realismo: «No se puede hacer una revolución en contra del pueblo y porque hay bloqueos en el pueblo que tienen mucho que ver con energías cristianas bloqueadas, vale la pena estudiar las con-

Queremos, por último, indicar que la filosofía, como pensar analéctico, sabe que surge de la praxis y que el mismo proyecto de estar-en-la-verdad que hace posible la vida del filósofo no es un proyecto filosófico, sino el proyecto de un hombre que antes que filósofo tuvo la vocación del otro como un estar-en-su-verdad, en su des-cubrimiento. Por ello la filosofía en América latina es latinoamericana, aunque casi todos lo nieguen. Porque el que piensa filosóficamente en América latina (si no es un sofista o un académico irreal) sabe que su teoría emerge de la praxis latinoamericana, de su mundo histórico y cotidiano; sabe que su proyecto filosófico latinoamericano es distinto del europeo. La filosofía latinoamericana como quehacer de un hombre, como un pensar que piensa la realidad de la liberación, es propia de cada horizonte cultural. Puede que Europa, por sus exigencias existenciales e históricas presentes, exija al filósofo y le dé la vocación de pensar lo técnico, el juego o lo artístico. Puede que *América latina le dé al filósofo*, como vocación del ser oprimido, como proyecto humano total, *pensar lo político*, la liberación, porque lo político es relación del hombre al hombre y el hombre latinoamericano vive postrado *bajo la dominación* política, económica, cultural, humana. El proceso del crecimiento del hombre latinoamericano significa supresión, aniquilación de las determinaciones negantes: se trata de *un movimiento de liberación*, de liberar en el hombre su ser negado. Ese proceso, que debe cumplirse en todos los niveles de la cultura, es el filósofo el llamado a formularlo o las generaciones futuras le echarán en cara su inercia, su culpa por escapismo. Por ello, poniendo las condiciones de posibilidad de una correcta formulación conceptual, que después de lo dicho no podrá ya ser sólo europea, se podrá poseer un sistema interpretativo latinoamericano para realizar el cambio rápido, revolucionario, que un pueblo subdesarrollado clama. El presente trabajo abre un camino, sin mayores pretensiones: se trata de un replanteo de la cuestión dialéctica en Hegel, considerando sus antecedentes y sus posibles superaciones, a fin de poder intentar una *formulación adecuada de un concreto sistema interpretativo latinoamericano de la revolución liberadora de la dominación* que han impuesto las superpotencias y que nos han sumido en una «cultura del silencio».

diciones históricas de posibilidad de un positivo encauzamiento de esos factores de movilización revolucionaria» (p. 173). Uno trasnochado y por otra parte superficial y racionalista, a la europea, ateísmo de las «izquierdas *descolgadas*» ha impedido en América latina a los proclamados movimientos revolucionarios socialistas ser *auténticamente populares*. Es necesario descubrir, metódicamente, la *exterioridad dis-tinta* de nuestro pueblo que es *analéctico* y no dialéctico.