



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: El pensamiento de la liberación: hacia una posición dialógica

Autor: Gómez-Martínez, José Luis

Forma sugerida de citar: Gómez-Martínez, J. L. (1993). El pensamiento de la liberación: hacia una posición dialógica. *Cuadernos Americanos*, 4(40), 53-61.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, Año VII, Núm. 40, (julio-agosto de 1993).

Los derechos patrimoniales del artículo pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto dónde se indique lo contrario, éste artículo en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional). <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



D.R. © 2021 Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C. P. 04510, México, Ciudad de México.

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, Ciudad de México. <https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: betan@unam.mx

Con la licencia:



Usted es libre de:

- ✓ Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- ✓ Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- ✓ No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- ✓ Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

EL PENSAMIENTO DE LA LIBERACIÓN: HACIA UNA POSICIÓN DIALÓGICA

Por José Luis GÓMEZ-MARTÍNEZ
UNIVERSIDAD DE GEORGIA

UN ANÁLISIS de la evolución del pensamiento iberoamericano desde comienzos del siglo xx hasta nuestros días, que preste atención primordial a las fuerzas internas que modelan su carácter, revela tres etapas fundamentales, claramente desarrolladas, y el inicio a finales de la década de los años ochenta de una cuarta, todavía en lucha por definirse, pero que se perfila en su carácter dialógico.¹

La primera etapa, la formación de tres focos de irradiación cultural, se forja a partir de la generación de 1915, bajo la tensión y desprestigio de los valores europeos que traía consigo la Primera Guerra Mundial. Iberoamérica se pregunta por su "yo" colectivo y dentro de sus extremas realidades nacionales comienza a encontrarlo: emerge omnipresente y vigoroso en el México revolucionario, y soterrado, tímido, necesitado de una "re-creación" en la nueva sociedad de inmigrantes argentina. Pero de uno a otro extremo hay cierto reconocimiento de una identidad iberoamericana que invierte el proceso de recogimiento nacionalista que caracterizó el siglo xix, en una marcha ahora hacia el entendimiento continental. El nuevo arte mural descubre y revalora dimensiones estéticas autóctonas antes desconocidas o despreciadas. Iberoamérica hacía oír su voz. Rivera, Orozco y Siqueiros trascienden el ámbito mexicano y se integran en el diálogo filosófico del siglo xx. La expresión europea de "yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo", fundamenta el nuevo diálogo y se convierte en el estandarte

¹ He desarrollado de modo esquemático las primeras etapas de este proceso en "Presencia de Ortega y Gasset en América: dos polos en el desarrollo del pensamiento iberoamericano", en *Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas*, edición de Horacio Cerutti Guldberg y Manuel Rodríguez Lapuente, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1989, pp. 177-192.

de independencia cultural iberoamericana que permea desde la novela de la revolución mexicana a las esculturas de Marina Núñez; desde el replanteamiento de la realidad iberoamericana en la obra de Mariátegui o a través del pensamiento de José Martí, en *Doña Bárbara*, de Rómulo Gallegos, a la búsqueda de la Argentina soterrada en *Historia de una pasión argentina*, de Mallea, o en *Radiografía de la pampa*, de Martínez Estrada.

La segunda etapa, la forja de un programa iberoamericanista, se gesta con la generación de 1939. Samuel Ramos, José Gaos y Francisco Romero son los promotores. La Segunda Guerra Mundial parece confirmar la "decadencia de Occidente", de que hablara Spengler. Iberoamérica había iniciado ya su colaboración en el diálogo de la cultura universal y, ante el vacío que dejaba Europa, se siente ahora la necesidad de participar con voz creadora, de contribuir desde el propio discurso axiológico. Así es como se descubre que Iberoamérica se desconocía, que se necesitaba primero recuperar sistemáticamente el propio pasado. Leopoldo Zea emerge en la década de los cuarenta como el líder intelectual que aglutina, estructura y dirige este esfuerzo de recuperación que se convierte en empresa continental. Se unen y se proyectan de este modo en Zea, en su obra, en sus iniciativas, el foco argentino (Korn, Alberini, Romero) y el foco mexicano (Samuel Ramos, Gaos) y se inicia también la recuperación del foco peruano, marginado desde la muerte de Mariátegui. Como ya había demostrado en sus comienzos el arte mural, la circunstancia iberoamericana se presentaba preñada de fecundas proyecciones. La década de los años sesenta es el taller donde fermentan las nuevas ideas y comienzan a germinar frutos originales del pensamiento iberoamericano.

La tercera etapa, el planteamiento de una filosofía de la liberación, emerge como pensamiento maduro a finales de los años sesenta. Se trata de una visión iberoamericana del orden mundial, de una confrontación primero, deconstrucción después, del discurso axiológico del pensamiento occidental, al mismo tiempo que éste se erigía a escala global como portador de los valores universales. En este sentido, 1968 parece ser la fecha catalizadora de este pensamiento: desde la reunión de Medellín que marca el inicio de la teología de la liberación como discurso teórico, a los trágicos sucesos mexicanos de la noche de Tlatelolco. Iberoamérica había madurado un nuevo pensamiento que expresaba con claridad la obra de Leopoldo Zea y que muy bien puede resumirse en las palabras claves: "La filosofía en Latinoamérica como problema del hom-

bre'', con que comienza su libro *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). Éste es el pensamiento que anima el sincretismo estético-filosófico de *Cien años de soledad* (1967), de Gabriel García Márquez, o la formulación utópica del "Hombre nuevo" que surge del triunfo de la Revolución cubana y del pensamiento del Che Guevara y que entra en crisis con su muerte en 1967 y con el intento posterior de Teoponte (Néstor Zamora), para luego seguir un proceso de desmitificación en la llamada Novela de la Guerrilla.² Es también el pensamiento que anima las reflexiones de Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto en *Desarrollo y dependencia* (1970) o de Paulo Freire en *Pedagogía del oprimido* (1971) o, en fin, la revalorización del cristianismo de Gustavo Gutiérrez en su *Teología de la liberación* (1970).

Iberoamérica se coloca, por primera vez, a la vanguardia del pensamiento, pero en su acto de problematizar, deconstruir, el discurso axiológico occidental no llega a independizarse lo suficiente y formula su discurso liberador con los mismos presupuestos bancarios que pretendía confrontar. Se trataba, en efecto, de los mismos presupuestos bancarios en cuanto eran igualmente excluyentes: a la "verdad occidental", que no concebía la posibilidad del diálogo y que por lo tanto se ofrecía con el valor "depositario" de lo absoluto, de lo que hay que aceptar, se oponía ahora, desde Iberoamérica, la "verdad tercermundista"; pero no se hacía, en su comienzo, como discurso humanístico destinado a establecer un puente dialógico, sino como "verdad bancaria" destinada a sustituir el "discurso del centro" por un "discurso de la periferia". En el campo literario, que buscaba alcanzar únicamente la comunicación humanística, la repercusión fue inmediata. La novela iberoamericana emerge de golpe como la última manifestación estética de la cultura occidental, que ahora domina ya en un sentido global. La misma literatura iberoamericana se establece como lazo de unión y punto de transición que aproxima la literatura europea con aquella de los países hasta entonces marginados culturalmente.

En los demás campos: en el filosófico, en el teológico, en el pedagógico, domina en su comienzo la confrontación. La concientización liberadora adopta el recurso bancario y se proyecta en dimensión depositaria: Paulo Freire proyecta su pedagogía de la

² Entre otras me refiero a las novelas de Julio de la Vega, *Matías, el apóstol suplente*, 1969; Jesús Lara, *Nancahuazi. Sueños*, 1969; Renato Prada Oropeza, *Los fundadores del alba*, 1969; Gaby Vallejo de Bolívar, *Los vulnerables*, 1973; Oscar Uzín Fernández, *La oscuridad radiante*, 1976.

liberación en una confrontación desde la opresión y lucha de clases. Según él, "sólo los oprimidos, liberándose, pueden liberar a los opresores. Éstos, en tanto clase que oprime, no puede liberar, ni liberarse".³ Por ello concluye que "la organización de las masas populares en clases es el proceso a través del cual el liderazgo revolucionario... instaura el aprendizaje de la pronunciación del mundo. Aprendizaje que por ser verdadero es dialógico".⁴ Gustavo Gutiérrez, en términos semejantes, establece la confrontación desde el compromiso total en una opción por el pobre desde el pobre. "Se ama a los opresores", nos dice, "liberándolos de su propia e inhumana situación de tales, liberándolos de ellos mismos. Pero a esto no se llega sino optando resueltamente por los oprimidos", y concluye: "Nuestro amor no es auténtico si no toma el camino de la solidaridad de clase y de la lucha social. Participar en la lucha de clases no solamente no se opone al amor universal, sino que ese compromiso es hoy la mediación necesaria e insoslayable de su concreción".⁵ En el campo filosófico la confrontación se establece desde la dicotomía centro-periferia, pero en función de una periferia que paradójicamente legitimaba la relación soterrada correlativa de seres humanos y seres sub-humanos. Así, por ejemplo, Enrique Dussel señala que la filosofía iberoamericana de la liberación "sólo podrá nacer si el estatuto del hombre latinoamericano es descubierto como exterioridad meta-física con respecto al hombre nord-Atlántico".⁶ Pues, señala en otro lugar, "la filosofía que sepa pensar esta realidad, la realidad mundial actual, no desde la perspectiva del centro, del poder político, económico o militar, sino desde más allá de la frontera misma del mundo actual central, desde la periferia, esa filosofía no será ideológica".⁷ Propone para ello el método "ana-léctico" para dar énfasis a la alteridad, a la separación, en oposición al método "dia-léctico" que él interpreta en el sentido de la totalidad que se realiza en ella misma, proyectándose

³ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, México, Siglo XXI, 1990, p. 50.

⁴ *Ibid.*, p. 231.

⁵ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Lima, Centro de Estudios y Publicaciones, 1981, pp. 344-345. Estas citas corresponden a una sección titulada "Fraternidad cristiana y lucha de clases", que ha sido eliminada en la última edición de la obra, Salamanca, Sígueme, 1990.

⁶ Enrique Dussel, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana", en Osvaldo Ardiles et al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, BONUM, 1973, p. 135.

⁷ Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, AFYL, 1989, p. 19.

(imponiéndose) en la periferia sin contar con ella. Se descubren así, es verdad, los mecanismos de la opresión, pero en lugar de conseguirse la pretendida filosofía de la liberación, se convierte ésta poco a poco en una filosofía de la "dependencia", inscrita ella misma, consciente o inconscientemente, en el discurso axiológico formulado desde los centros de dominación.

El resultado fue un discurso filosófico que excluía el diálogo. Un pensamiento que produce obras como *Las venas abiertas de América Latina* (1971), de Eduardo Galeano, o *Del buen salvaje al buen revolucionario* (1976), de Carlos Rangel. El primero, desde una óptica tercermundista, que postula la cómoda posición de que "el subdesarrollo latinoamericano es una consecuencia del desarrollo ajeno",⁸ y el segundo, convencido, desde la óptica de los centros de poder, de que "lo más certero, veraz y general que se pueda decir sobre Latinoamérica es que *hasta hoy ha sido un fracaso*".⁹

La superación del estado de confrontación la inicia el mismo Leopoldo Zea. En 1974 señala ya sin ambigüedades que "son los modelos los que crean los paternalismos, las dictaduras para la libertad y en nombre de la libertad. Una libertad que se niega a sí misma al no reconocer en otro hombre su posibilidad".¹⁰ En realidad, señala Zea, "toda filosofía, hasta nuestros días, ha sido una filosofía de la liberación. Pero... hasta ahora la liberación parece descansar en la dominación de otros hombres. Una especie de hombres se libera para imponer, a su vez, su dominación a otra especie de hombres".¹¹ Por ello, concluye que "el hombre a liberar no es sólo el hombre de esta América o del Tercer Mundo, sino el hombre, en cualquier lugar que éste se encuentre, incluyendo el propio dominador".¹² Se trataba, como indica Arturo Andrés Roig en 1977, de superar la ruptura a que daba lugar la dicotomía maniquea de centro/periferia y cuyo resultado era perpetuar el estado de

⁸ Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, México, Siglo XXI, 1980, p. 440. Gustavo Gutiérrez, aunque en un contexto menos radical, parte igualmente, como presupuesto fundamental en algunas secciones de su libro *Teología de la liberación*, de que el "subdesarrollo no es sino el subproducto del desarrollo de otros países", p. 43.

⁹ Carlos Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1976, p. 21.

¹⁰ Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974, p. 46.

¹¹ *Ibid.*, p. 42.

¹² *Ibid.*, p. 43.

dominación; y añade: “La caracterización del ‘discurso opresor’ y la del ‘discurso liberador’, como formas universales (ideológicas) y la función de la filosofía puesta por encima de todo esto como un saber crítico... es precisamente la vía para abrirnos hacia lo otro, para romper con la circularidad opresiva de los universales ideológicos”.¹³

A finales de la década de los ochenta se inicia, como indicamos al comienzo, una nueva etapa que proyecta con carácter ahora dialógico el pensamiento de la liberación. Surge inserto en la modernidad y al mismo tiempo como una contundente respuesta al discurso posmoderno, sobre todo en aquella dimensión que le permitía al mismo tiempo negar la posibilidad de significar y erigirse como el único modelo de conocimiento. La falacia del discurso posmoderno reside en la pérdida de lo humano que lleva implícito. A fuerza de diferir y diferenciar en un progresivo intento de precisión, se vela el objeto de la búsqueda. El proceso es, en verdad, ilimitado, pero no por no alcanzar el primer significante, sino porque lo humano, en lugar de ser algo hecho, es un hacerse. El ser humano no puede definirse precisamente por serlo. El definirse sería observarse fuera de sí mismo y por tanto dejar de ser. Este estar siendo es lo que causa la serie indefinida de significantes/significados que se prolongará tanto como el ser humano mismo. El significante original, el primario, el raíz, del cual derivan todos los demás en la complejidad significante/significado, es lo humano, cuya esencialidad al mismo tiempo que así se reafirma, se pospone. Es decir, se reafirma en cuanto a su implicación como posibilidad de significado y se difiere en cuanto a la imposibilidad de una definición que significaría su perfectividad; o sea, la paradoja de verse hecho desde un estar haciéndose. Implicamos, por tanto, al ser humano como referente original y necesario; y con ello, invertimos el orden posmodernista y hacemos posible el discurso cognoscitivo y por lo tanto el diálogo: no es, pues, el lenguaje el que crea al hombre, sino lo humano el significante primario; y la complejidad del ulterior desarrollo del significante/significado es sólo un intento de contener, de aproximarnos, de limitar, de definir lo humano.¹⁴ La pluralidad de lo “humano”, precisamente por tratarse de un “estar haciéndose”, no impide la

¹³ Arturo Andrés Roig, *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, UNAM, 1981, p. 58.

¹⁴ Este tema tiene un desarrollo más amplio en José Luis Gómez-Martínez, “Consideraciones epistemológicas para una filosofía de la liberación”, en *Cuadernos Americanos* 22 (1990), pp. 106-119.

comunicación, sino simplemente desglosa la comunicación bancaria de la comunicación humanística.¹⁵

La filosofía de la liberación proyecta justamente la posibilidad de reconocer un discurso bancario a través de una comunicación humanística. Es decir, reconoce el derecho del otro a crear su propio discurso, pero, al mismo tiempo, establece que la legitimidad de todo discurso axiológico se encuentra únicamente en su relación con el "otro". En esto consiste también el aporte creador de la filosofía de la liberación: su carácter dialógico problematiza el actual discurso posmoderno occidental, sobre todo en la dimensión pragmática de su actuar con relación al llamado "tercer mundo" y, a un nivel más profundo, confronta la cómoda actitud de sólo "correr la cortina" para tapar nuestra realidad que suponía admitir el discurso del "otro" como legítimo en el "otro", pero sin repercusión en el propio discurso axiológico. De este modo se problematiza incluso el concepto mismo de "tercer mundo", que pierde la fácil precisión bancaria que lo encerraba dentro de unos límites geográficos, creados por el discurso posmoderno para "cosificar" una situación difícil de justificar a partir de un discurso humanístico. O sea, se acepta la aporía que presenta el discurso posmoderno — en el sentido que implica la problematización de la propia contextualidad que se erige en objetivo final—, pero se la supera al recuperar de nuevo al "ser humano" como el referente necesario de toda comunicación; y con ello se descubre también la soterrada repercusión ideológica que conlleva el querer sólo discutir los elementos accesorios y no las peticiones primarias de los desposeídos.

En este sentido, en su libro ya clásico de 1988, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Leopoldo Zea rechaza "el discurso que considera bárbaro cualquier otro discurso (y propone un discurso) que está dispuesto a comprender, a la vez que busca hacerse comprender". Pues, continúa Zea, "es la incompreensión la que origina el discurso visto como barbarie. Todo discurso es del hombre y para

¹⁵ Las transformaciones químicas, las leyes físicas, una ecuación matemática, las precisiones geográficas, la atribución legal de un libro a su autor, son apenas unos ejemplos que muestran la amplitud de lo que yo denomino, usando terminología de Paulo Freire, comunicación bancaria; o sea, aquella comunicación cuyo fin es depositario y que por lo tanto no proyecta a la reflexión sino a la aceptación. La comunicación humanística se construye a partir de un referente común de realidad interna y que es el ser humano mismo; se pretende reconocer y reconocerse en el "otro" y por lo tanto se proyecta en dimensión reflexiva hacia un discurso del "nos-otros". Para un desarrollo más detallado de estos conceptos véase mi libro *Teoría del ensayo*, México, Cuadernos Americanos-UNAM, 1992.

el hombre. El discurso como barbarie es el discurso desde una supuesta subhumanidad, desde un supuesto centro en relación con una supuesta periferia. Todo hombre ha de ser centro y, como tal, ampliarse mediante la comprensión de otros hombres".¹⁶ Se trata de superar de este modo lo que Horacio Cerutti considera "una filosofía gestada conscientemente en el seno de una ideología de liberación y transformación política social",¹⁷ y para ello se sigue un proceso asuntivo de los principios fundamentales del discurso de la liberación que formularon en su comienzo Gustavo Gutiérrez y Paulo Freire, entre otros, pero con énfasis ahora en la dimensión dialógica que desarrolla la obra de Zea.¹⁸

En diálogo con este pensamiento surge en la década de los ochenta la obra de Raúl Fornet Betancourt y de Horacio Cerutti Guldberg como problematización y revalorización a la vez de la filosofía de la liberación. Cerutti, contra la posible apropiación bancaria potencialmente implícita en toda filosofía, sostiene que "la reflexión debe 'problematizar' a la misma filosofía y a sus pretensiones de soberanía, autonomía y autarquía, aun cuando estas pretensiones vengan latinoamericanamente adjetivadas. Lo que 'importa no es construir una pulcra, sistemática y atractiva filosofía latinoamericana o de la liberación. Importa el 'proceso de liberación' en tanto es el sujeto que genera y critica sus propias formulaciones. Proceso y teoría son inescindibles".¹⁹ Raúl Fornet, que junto al pensamiento de la liberación iberoamericana asume igualmente la formulación posmoderna europea, opta por "una perspectiva en la que la universalidad filosófica aparece como un programa orientador, pero no como una idea paradigmática a la que debamos ajustar la realidad plural de las filosofías. Es desde esta realidad plural desde donde tenemos que pensar ese programa de universalidad, y no a la inversa; si es que queremos, claro está, llegar a una universalidad concreta e histórica que, en lugar de ser el simple y engañoso resultado de un proceso de agresiva abstracción y reducción, sea verdaderamente

¹⁶ Leopoldo Zea, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 23-24.

¹⁷ Horacio Cerutti Guldberg, "Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana", en *Concordia*, 15 (1989), p. 66.

¹⁸ Conviene dejar constancia aquí que no se trata de un rechazo de la obra de Gutiérrez o Freire, sino de todo lo contrario: se propone un proceso asuntivo de sus presupuestos fundamentales, que se proyectan ahora en un discurso dialógico.

¹⁹ Horacio Cerutti Guldberg, art. cit., p. 75.

un *ambiente ecuménico* conquistado a base de dolorosos y siempre renovados esfuerzos de comunicación inter-trans-cultural".²⁰

Regresemos ahora a un caso particular que nos ayude a proyectar de un modo más gráfico la repercusión de este pensamiento. En la obra anteriormente citada de Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, se establece una ecuación concreta: "el subdesarrollo latinoamericano es una consecuencia del desarrollo ajeno". Se trata de una percepción que responde a un discurso axiológico "tercermundista", pero que quiere significar una verdad bancaria que, como tal, niega legitimidad al "otro". Mas sucede que desde el discurso axiológico del centro se percibe la realidad de modo distinto y se proyecta, también con el sentido bancario de la imposición depositaria, una interpretación diferente, la de Carlos Rangel, por ejemplo, mediante la cual los problemas de Iberoamérica se deben a que su historia "hasta hoy ha sido un fracaso". Ambos discursos niegan la posibilidad de una realidad del "otro" y, por lo tanto, la posibilidad de llegar a ser en el diálogo. La reformulación de la filosofía de la liberación que ahora se pretende, parte de la esencialidad del reconocimiento del "otro" en su propio discurso axiológico, pero también en lo fragmentario de ambos discursos que sólo llegarán a realizarse el uno en el otro, es decir en un discurso síntesis, producto de un desarrollo dialógico: o sea, se parte de la legitimidad de ambos discursos para luego iniciar la problematización de las bases que hacen posibles tan dispares conclusiones; se trata que cada discurso lo sea en el otro y descubra así los lazos de opresión y subordinación que cada uno imponía al otro.

²⁰ Raúl Fernet Betancourt, "Filosofía latinoamericana: ¿posibilidad o realidad?", en *Logos*, 54 (1990), p. 51.