



Aviso Legal

Artículo de divulgación

Título de la obra: Consideraciones epistemológicas para una filosofía de la liberación

Autor: Gómez-Martínez, José Luis

Forma sugerida de citar: Gómez-Martínez, J. L. (1990). Consideraciones epistemológicas para una filosofía de la liberación. *Cuadernos Americanos*, 4(22), 106-119.

Publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*

Datos de la revista:

ISSN: 0185-156X

Nueva Época, año IV, núm. 22, (julio-agosto de 1990).

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 con propósitos comerciales.

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.

CONSIDERACIONES EPISTEMOLOGICAS PARA UNA FILOSOFIA DE LA LIBERACION

Por José Luis GÓMEZ-MARTÍNEZ
UNIVERSIDAD DE GEORGIA

EL PENSAMIENTO IBEROAMERICANO, que surge con el ímpetu de una formulación original durante las décadas de los años 50 y 60, y que consigue imponerse y trascender sus propias fronteras lingüísticas durante la década de los 70, se paraliza en los años 80. Parece como si entrara en un periodo de agotamiento, de letargo. Se comienzan a repetir las mismas fórmulas que ahora se pierden en contextos contradictorios. La rapidez con que se suceden los acontecimientos globales y la transformación progresiva del mundo iberoamericano acentúan la sensación de anquilosamiento; se hace ahora aparente un vacío generacional. Pero dentro de su estancamiento empiezan a germinar también formas de transición, de renovación, que asumen, y por lo tanto cuestionan, el legado de la generación anterior (significativamente son algunos de sus miembros —Zea, Roig— los que inician el proceso). Emerge así una nueva generación que se siente segura de sí misma y que se juzga portadora de un pensamiento renovador: considera pueril la persistente polémica de los años 60 sobre la existencia o no existencia de una filosofía iberoamericana, a la vez que se propone formularla, superando el sistema de oposiciones actual, en un discurso basado en el diálogo. Para esta generación que despunta, carece de sentido la antigua problemática paralizante que ejemplifican las siguientes palabras de Miró Quesada de 1981: “Nos encontramos aquí con el eterno problema: ¿en qué consiste la filosofía, qué tipo de pensamiento debe considerarse como filosóficamente importante? Este problema no ha podido ser resuelto en dos mil años de filosofía”.¹ Esta problemática, simplemente, no interesa a la nueva generación; la de-

¹ Francisco Miró Quesada, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1981, pp. 20-21.

lega a los historiadores de la filosofía para que le asignen un lugar en un posible futuro discurso narrativo. Surge, pues, con la arrogancia de los grandes filósofos, con la convicción de poseer una visión totalizadora y no excluyente a la vez, y la ambición de formularla.

La reflexión filosófica iberoamericana de la década de los años 80 encarna los aciertos y las serias limitaciones de un programa de acción sucintamente formulado en dos documentos claves, redactados el uno en 1974 y el otro en 1978. El primero, corresponde a la Comisión de Historia de las Ideas (reunión de expertos patrocinada por la UNESCO, que tuvo lugar en la ciudad de México en septiembre de 1974).² El documento anota ocho recomendaciones que enunciaban un proyecto, sin duda necesario en cuanto a la investigación por hacer, pero que desdeñaba la necesidad de una formulación epistemológica que lo hiciera posible. En este sentido la recomendación cuarta es altamente significativa: "4. Encarar la historia de las ideas no a partir de campos epistemológicos (filosofía, pedagogía, etc.) sino de problemas concretos latinoamericanos y las respuestas dadas a cada uno de ellos desde aquellos campos".³ Pero la falta de un discurso axiológico previo que posibilitara la identificación de una problemática al nivel reflexivo dejó truncado el proceso; más aún falseó el *ethos* del pueblo iberoamericano al fundamentar implícitamente (quizás incluso inconscientemente) el discurso axiológico del ser en el deseo de justificar un posible futuro juzgado como ideal.

El segundo texto, de 1978, corresponde a la "Declaración de Morelia" (documento elaborado por Dussel, Miró Quesada, Roig, Villegas y Zea). En él se reconoce la necesidad de una filosofía de la historia que neutralice el influjo de una actual "filosofía de la historia que ha dado sentido a la historia de la dominación occidental sobre la totalidad del resto del mundo" (Roig, 1981, 95).⁴ Para ello, se propone allí que frente "a una filosofía que hace suponer el destino manifiesto de un conjunto de pueblos para imponer su dominación al resto del mundo, deberá ofrecerse una filosofía que niegue tal destino y haga, por el contrario, expreso el derecho de todo pueblo a la libertad como autodeterminación".⁵ Surge así la

² Arturo Andrés Roig reproduce el texto de estos documentos en su libro *Filosofía, universidad y filosofía en América Latina*, México, UNAM, 1981.

³ *Ibid.*, p. 33.

⁴ *Ibid.*, p. 95.

⁵ *Loc. cit.*

necesidad de una filosofía de la liberación, pero que en el contexto de este documento "pretende ser un modo concreto de sumarse a la praxis liberadora social y nacional, con el objeto de participar, desde el plano del pensamiento, a la tarea de la transformación del mundo con un sentido verdaderamente universal".⁶ Se reafirman, por tanto, las recomendaciones de 1974, sin superar sus limitaciones. No se llega a formular metódicamente una filosofía de la historia, aunque en las investigaciones se aplica con cierta sistematicidad un historicismo intuicionista que descubre los mecanismos de la opresión, pero que en lugar de conseguir la pretendida filosofía de la liberación, se convierte poco a poco en una filosofía de la "dependencia" inscrita ella misma, consciente o inconscientemente, en un discurso axiológico formulado desde los centros de dominación. Tal es el resultado, independiente de la terminología que se use, a que conducen ciertos postulados aceptados acríticamente: "La *función histórica* de esta Filosofía de la Liberación consiste en mostrar, precisamente, los mecanismos de ocultamiento o de legitimación de esa otra filosofía (la filosofía académica)".⁷

Nuestro proyecto para la década de los años 90 exige un replanteo de la función de la filosofía en el contexto iberoamericano. Ante la progresiva dicotomía entre las preocupaciones de la filosofía de la "dependencia" que ha dominado el discurso filosófico de las últimas décadas, y el desarrollo de los pueblos iberoamericanos — instalados cada vez más en los paradigmas económicos, políticos y sociales de los pueblos considerados como "centros" — se hace imperioso precisar un método de aproximación que permita identificar una problemática cuyo referente sea de nuevo el pueblo iberoamericano en su quehacer, es decir, a través de un discurso axiológico que sea también iberoamericano. Para ello, por supuesto, será necesario partir de la realidad desmascarada por la filosofía de la "dependencia", si bien, ahora, con el propósito de formular un verdadero discurso filosófico de la liberación, que asuma las teorías de la dependencia, pero que al mismo tiempo sea consciente de que no puede, de ningún modo, estar fundamentado por oposiciones. Su dialéctica ha de ser la del diálogo desde el propio discurso axiológico como único camino para aprehender el *nos-*

⁶ *Ibid.*, p. 99.

⁷ Carmen L. Bohórquez, "Topía y utopía. La función del discurso filosófico de liberación ante las nuevas realidades latinoamericanas", *Concordia* 6 (1984), 2-9, p. 3.

otros, que hasta ahora parece quedar oculto en un discurso preocupado por las relaciones antagónicas entre dominación y dependencia. Examinemos, pues, brevemente, con una posición crítica-asuntiva algunos supuestos fundamentales del pensamiento iberoamericano actual.

1. La problemática del historicismo

Se ha aceptado, sin reflexión crítica de lo que implica, que además del tácito contenido historicista del discurso histórico, él mismo es historicista, pues depende de la posición histórica del observador. Este presupuesto fundamenta a la vez los aciertos y el estancamiento actual de la filosofía de la dependencia, la cual se encuentra en su formulación teórica prisionera del mismo círculo historicista que en un principio la hizo posible. La paradoja es obvia: se pretende denunciar, superar, el discurso opresor por el circunstancialismo que oculta su máscara de universalidad, es decir, por su implícito etnocentrismo, y para ello se particulariza hasta el absurdo el supuesto discurso liberador: "La historia de las ideas —afirma Oscar Martí— es interpretativa y relativa al historiador conceptual y al público para quien se escribe".⁸ Se rechaza así toda contingencia de diálogo. De aquí a la posición posmodernista que lleva implícita una negación de la posibilidad de significado, hay sólo un cambio de perspectiva. Se crea así una problemática teórica que refiere a presupuestos fundamentales del pensamiento iberoamericano actual y que es ya ineludible enfrentar, pues en ello reside la posibilidad de establecer un puente de diálogo entre dos posiciones encontradas de dicho pensamiento.

Sírvanos como pilar del otro extremo la siguiente afirmación —de 1988— de Miró Quesada: "No se puede filosofar sin presuponer, de una manera u otra, que somos capaces de llegar a conocimientos universalmente válidos. . . Según el historicismo, cuando adquirimos conciencia histórica nos damos cuenta de la relatividad de los principios racionales que permiten fundamentar el conocimiento, y llegamos, así, a la inevitable conclusión de que dichos principios no tienen la universalidad exigida por la razón. Pero es racionalmente inconcebible que un principio valga durante un lapso

⁸ Oscar Martí, "Historia y filosofía de nuestra América" *Prometeo*, (1984), 9-20, p. 12.

determinado y deje de valer en el lapso siguiente. El historicismo, por eso, significa la imposibilidad de la filosofía.⁹

Ambas posiciones, antagónicas en un primer nivel, se fundamentan en un mismo pseudo-supuesto: el discurso historicista implica negación de la metafísica. La discrepancia entre ambos extremos, que pudiera parecer irreductible en un principio, es más aparente que real. Se aproximan al mismo fenómeno desde discursos opuestos, al mismo tiempo que evitan la indagación crítica de los supuestos en los que basan sus respectivas conclusiones: la abstracción ontológica demanda la posibilidad del discurso cognoscitivo; la experiencia inmediata rechaza la posibilidad de un conocimiento "objetivo" —neutro— en cuanto independiente del sujeto que lo formula. En términos generales el proceso es como sigue: los que aceptan el historicismo lo hacen depender del historiador, y sin una previa formulación epistemológica que neutralice su subjetivismo, el discurso historicista se muestra fragmentario, provisional, y con ello se niega a sí mismo la relevancia que pudiera tener; no llega, por tanto, a afectar a la historia tradicional. Esta, en efecto, desde una concepción etnocéntrica, niega en la práctica su historicidad —así, por ejemplo, en los libros de texto que dominan en nuestras escuelas—, pues enraizada en su propio *ethos* que no cuestiona, cree, por ello mismo, que se fundamenta en supuestos universales y, como consecuencia, que es objetiva, o sea, que expresa una realidad externa a sí misma y por ello válida. Naturalmente, ambos extremos parten implícitamente de un discurso axiológico cuyas premisas luego se ignoran.

No obstante lo expuesto, el adversario del historicismo no es la metafísica, sino el posmodernismo. Lo historicista y lo ontológico no se oponen, se complementan, son parte de un mismo proceso insuficientemente estudiado y del que me ocuparé más adelante. El posmodernismo, sin embargo, destruye los mismos presupuestos que lo posibilitan, con lo que se presenta como isla invulnerable: surge como culminación del discurso narrativo, al mismo tiempo que niega su existencia; crea un discurso cognoscitivo para rechazar luego la posibilidad del conocimiento; hace del signo el propósito de su estudio, pero difiere en cadena infinita que pueda ser aprehendido; enraizado en el historicismo, niega la posibilidad de una formulación significativa; se inicia, en fin, en los supuestos his-

⁹ Francisco Miró Quesada, "Historicismo y universalismo en la filosofía", *Archivos de la Sociedad Peruana de Filosofía*, 6 (1988), 67-89, pp. 68-69.

toricistas implícitos en todo discurso semiológico, pero emerge luego como el arma más fenomenal del etnocentrismo contra la ineludible des-centralización que supone el historicismo. El posmodernismo es la respuesta de la cultura centroeuropea/estadounidense al progresivo cuestionamiento global de su visión etnocéntrica: su discurso se auto-construye en una dicotomía —deliberadamente enmascarada— mediante la cual se puede mantener de hecho el dominio cultural, definiéndose a sí mismo como paradigma de cultura, al mismo tiempo que teóricamente se destruye la posibilidad del discurso cognoscitivo, incluso aquél que pretenda desenmascarar el encubrimiento que el mismo discurso posmodernista encarna.

El cuestionamiento posmodernista del puntal ontológico tradicional era necesario y se inscribe perfectamente en el discurso narrativo. En efecto, según se impone una perspectiva global a nuestro pensamiento, también se demanda un cierto rigor autocrítico que problematice, al señalarlo de modo explícito, el discurso axiológico que posibilita toda cultura. Pero cuando el discurso posmodernista convierte la problemática misma en su propio fin, se encierra conscientemente en un círculo que niega su propia razón de ser: en su ansia de significar, rechaza la posibilidad de significado. En el límite se encuentra el desliz. Se busca definir un "contenido" que no se llega a aprehender y para ello nos aproximamos al "continente" y lo describimos. La descripción nos acerca, ciertamente, al límite, pero es sólo eso, "una descripción", pues ese límite que nos aproxima al "contenido", a través del cual creímos una vez haberlo aprehendido, resulta ahora —aportación posmodernista— que al analizarlo se nos aparece dependiente él mismo del "continente", el cual, a su vez, nos refiere a otros "continentes", pero cuya diferencia causa que se difiera, en un desarrollo circular, definir "el contenido". De este modo, la problemática originaria no concluye en un mejor conocimiento o aproximación al "contenido", sino en su pérdida, al limitar el proceso al análisis de "los continentes" y convertir tal proceso en una finalidad.

El discurso posmodernista, según esto, destruye la pretensión de que "El Contenido" (en el sentido ontológico de las mayúsculas) fuera aquél definido por "el continente" que la cultura europea/estadounidense ha pretendido imponer. Pero su destrucción es, a su vez, una "negación-de-toda-afirmación" que se quiere imponer como nuevo epítome del proceso a seguir. Y ello conlleva implícitamente el rechazo de cualquier otro modelo de "continente", tanto antagónico como dialógico. Es decir, ante la imposibilidad de con-

tinuar justificando una situación de colonización cultural mediante un reconocimiento de la fórmula "centro-periferia", se desea mantenerlo ahora mediante la negación de la posibilidad de significar en un sentido global.

Detengámonos por un momento en el análisis del discurso posmodernista. Según señalamos anteriormente, éste arranca de una problematización de los supuestos modernistas en un intento de llegar al principio original, pero su método conduce a diferirlo indefinidamente. El "continente" de nuestro conocimiento es el lenguaje. Pero cuando nos aproximamos al signo descubrimos que no consta simplemente de un significante que "contiene" —delimita— un significado. Cada significante parece ser a la vez significado de otro significante en una sucesión repetitiva/circular que nos impide llegar al significante original. La búsqueda se convierte así en un juego intelectual que se niega a sí mismo valor cognoscitivo. Nuestra experiencia, sin embargo, atestigua la posibilidad del diálogo y por tanto de significar.

La falacia del discurso posmodernista 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.

Concebido el lenguaje de este modo, deja de ser un obstáculo

para la comprensión, para convertirse en un vínculo de diálogo. A través de nuestro desarrollo rescatamos el referente humano y con ello establecemos la pertinencia —ineludible universalidad— de cualquier particularización del código significado/significante. El diferenciar y el diferir es necesario en este primer plano como posible herramienta del rigor crítico, pero de ningún modo puede ser lo esencial de un proceso. Al afirmar que el significante primario es lo humano, proponemos una ontología del "estar-haciéndose" que descarta toda posibilidad de un modelo de ser y que supera, por lo mismo, la noción modernista de centro-periferia. Todo conocimiento es provisional y se identifica ahora como fragmentario y necesario a la vez; siempre nos refiere a una serie ilimitada de significantes/significados que entraña a su vez un previo discurso axiológico mediante el cual se objetiva y globaliza la base historicista de lo particular. Todos los significantes lo son y adquieren "significado" en cuanto se refieren a lo humano del significante primario. Es decir, la "significación" que particulariza es siempre provisional, aunque sólo en el sentido de que al remontarse hacia el significado raíz tiene forzosamente que establecer las diferencias y diferir el "significado" en un continuo y permanente proceso que nosotros denominamos DIÁLOGO. Se aspira a capturar la perfectividad imposible del "estar-haciéndose" de lo humano.

Esto, sin embargo, no fundamenta —de regreso ahora a la problemática historicista— ni la posición seudohistoricista de Oscar Martí ni la denuncia del historicismo de Miró Quesada que citamos anteriormente. Todo discurso filosófico es historicista, pero su narración se efectúa siempre, explícita o implícitamente, a través de un discurso axiológico determinado. Es decir, toda escritura implica distanciamiento y el proceso de significar nos refiere siempre a un código externo artificial y objetivador. Por ello, cuando se afirma que la narración histórica es "relativa al historiador conceptual y al público para quien escribe",¹⁰ se está expresando una intuición que nace, ciertamente, de la observación, pero que distorsiona un proceso. Sirvió en un principio a los pensadores iberoamericanos por ejemplo, para problematizar un discurso filosófico que sin referencia explícita a unos principios axiológicos se presentaba como el significante que comprendía lo humano. Tal es la actitud que debemos superar y, por tanto, asumir. El ejemplo, ya clásico, de

¹⁰ Oscar Martí, art. cit., p. 12.

Ortega y Gasset muestra con claridad la problemática que se plantea y lo limitado de sus conclusiones:

Un hombre ilustre agoniza. Su mujer está junto al lecho. Un médico cuenta las pulsaciones del moribundo. En el fondo de la habitación hay otras dos personas: un periodista, que asiste a la escena habitual por razón de su oficio, y un pintor que el azar ha conducido allí. Esposa, médico, periodista y pintor presencian un mismo hecho. Sin embargo, este único y mismo hecho —la agonía de un hombre— se ofrece a cada uno de ellos con aspecto distinto. Tan distintos son estos aspectos, que apenas si tienen un núcleo común . . . ¿Cuál de esas múltiples realidades es la verdadera, la auténtica? Cualquiera decisión que tomemos será arbitraria. Nuestra preferencia por una u otra sólo puede fundarse en el capricho.¹¹

Con esta base se llega, en el posmodernismo, como vimos anteriormente, a negar en su proyección implícita la posibilidad del discurso cognoscitivo. Tanto en un caso como en el otro se prescinde de la naturaleza de la narración. Se superponen dos planos que de ningún modo pueden identificarse. Las distintas posiciones a las que alude Ortega existen sólo en cuanto se exteriorizan y toda exteriorización supone una objetivación en cuanto es determinada y determinante a la vez de un sistema de valores. O sea, se hacen posibles únicamente a través de un discurso axiológico. La narración fuerza un cambio en el "punto de vista" que lo traslada del ámbito subjetivo al objetivo; es decir, en la narración, el "punto de vista" de quien observa se desdobra y se expresa en "función-a-qué" se observa. Por ello, toda narración consta de dos elementos: a) factuales unos y b) de valoración los otros. Los primeros pueden reducirse a prueba científica: serán verdaderos o falsos. En nuestro ejemplo se podrá constatar el lugar, la fecha, el nombre de la persona que agoniza. Los elementos valorativos se refieren siempre a un discurso axiológico previo que haría posible, regresando de nuevo a nuestro ejemplo, que el médico narrara el suceso en una revista profesional sin referencia, pongamos por caso, a su amistad con el enfermo. Su narración desde unos presupuestos médico-científicos no excluye otro tipo de narración —un ensayo que considere la amistad, por ejemplo. La narración deja de ser así "caprichosa" y se caracteriza por su dialogicidad. Es significativa en sí misma, es in-

¹¹ José Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, Madrid, Revista de Occidente, 1967, pp. 27-28.

cluso necesaria, pero nos refiere también, en el discurso filosófico, a otras posibles narraciones que nos aproximarán al significante primario, a aprehender un poco más lo humano.

La aporía historicista que parecía paralizar el pensamiento iberoamericano actual queda así resuelta: el discurso cognoscitivo no sólo es posible, sino que es él mismo historicista. Se actualiza siempre, como dejamos ya indicado, mediante una axiología que organiza los datos (lo externo, aquello sujeto a la prueba científica de verdadero o falso), e indica explícitamente en "función-a-qué" se relacionan (lo valorativo). Se halla, por ello, inserto en las coordenadas que determinan su narratividad diacrónica y sincrónica. En la expresión diacrónica ambas se muestran simultáneas en un proceso dialéctico entre un discurso axiológico del ser y un discurso axiológico del estar; conceptos éstos básicos en cualquier fundamentación epistemológica de una filosofía de la historia. En la expresión sincrónica, el discurso filosófico que se pretende en la formulación de una "filosofía de la liberación", supera la polarización en opuestos, para alcanzar un discurso dialógico cuyo objetivo es aprehender lo humano aun cuando su definición (posesión) quede diferida indefinidamente.

2. El laberinto de la "ideología"

HAY términos arraigados en un origen fecundo, que encierran en su inicio un concepto preñado de contenido y capaz de significar, pero que luego experimentan un desarrollo tan complejo que llegan incluso a perder dicha capacidad de significar. Tal es la situación actual del término "ideología" en el discurso filosófico iberoamericano. Carmen Bohórquez resume la interpretación que de él hacen gran parte de los pensadores iberoamericanos cuando señala que: "todo discurso filosófico, en tanto que surge en un contexto socio-histórico específico, tiene siempre una referencia ideológica".¹² El mismo Leopoldo Zea ve la filosofía iberoamericana como "una ideología empeñada en resolver problemas que nos son más cercanos".¹³ Al mismo tiempo se ha generalizado, dentro y fuera del ámbito iberoamericano, una interpretación del concepto "ideología" que le atribuye como característica esencial el expre-

¹² Carmen Bohórquez, art. cit., p. 2.

¹³ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969, p. 71.

sar una desviación de la objetividad científica, o sea, la represión de contradicciones fundamentales originadas en los "datos" del discurso histórico. Esta ambigüedad invalida en la actualidad el valor comunicativo del término "ideología" hasta el punto de que parece mucho más apropiado prescindir de él en su uso descriptivo. Además, el contenido implícito en los anteriormente citados pensadores iberoamericanos se puede expresar con mayor precisión refiriéndonos, como lo venimos haciendo en este estudio, a un discurso axiológico.

Hagamos uso ahora de un ejemplo que nos sirva luego de paradigma en el modelo que queremos desarrollar. Una fundación otorga, en ceremonia pública, un premio que se concede sólo a autores inéditos. Hay dos finalistas; las dos obras, a juicio del jurado, son excelentes. El premiado adquiere reconocimiento inmediato y renovada energía y presión pública para continuar escribiendo y llega, veinte años después, a ser galardonado con el premio Nobel. El otro finalista se siente humillado en la ceremonia, no vuelve a escribir, y en su nueva dedicación, como pintor, nunca llega a superar un nivel mediocre. Este ejemplo puede ser también considerado como un microcosmos del hombre en la tierra. Una narración de lo sucedido constará, como dejamos ya dicho, de dos elementos: a) factuales y b) de valoración. Los primeros son inalterables y constatables, y entran dentro de la categoría de verdaderos-falsos (se entregó un premio, la ceremonia fue pública, el premiado con los años recibió el Nobel, contamos con nombres, fechas, etcétera). Los segundos introducen una variable encargada de dar significado al conjunto amorfo de los datos. Ninguna narración de lo sucedido puede prescindir de esta variable que nosotros hemos denominado discurso axiológico, y que, por tanto, implícita o explícitamente acompaña a toda narración.

Consideremos por un momento una de las variantes, quizás la más intrincada: la narración de lo sucedido en función a lo que significa la entrega de los premios. El discurso axiológico aquí es complejo. Para la fundación fue todo un éxito que ahora aporta dividendos al asociarse con el prestigio del premio Nobel. En el análisis de los sucesos se destaca la importancia del anuncio público y la repercusión que ello tiene en el ganador. La fundación cree ver en tal acto uno de los ingredientes esenciales en la concesión de los premios. En el análisis de la evolución del ganador es posible que se llegue a una conclusión semejante. La conclusión será muy diferente si se analiza lo sucedido con la persona que perdió.

Ninguna de las tres narraciones es “caprichosa/arbitraria”, como señalaba Ortega; ninguna se ha desviado de la objetividad de los hechos. No obstante, podríamos decir que los discursos narrativos primero y segundo son discursos opresores desde la perspectiva del tercero, pues de algún modo dependen de él; se necesita la presencia del que pierde para enaltecer al que gana. Expresado el proceso de este modo no nos encontramos en ninguno de los discursos narrativos ante una “ideología”, en el sentido de que exista una desviación de la objetividad científica. Simplemente diremos que en cada caso nos hallamos ante un discurso narrativo pertinente y otros que no lo son. Una actitud dialógica permitirá un discurso integrador en un nuevo referente: por ejemplo, el factor humano en el modo como se hace entrega de los premios. Es decir, la superación no se encuentra en la confrontación de dos discursos narrativos que se acusan mutuamente de impropios (de opresión o de incapacidad, por ejemplo), sino en asumir ambas realidades en un proceso de concientización que no lleve a la sustitución, sino a la superación.

Podemos ahora trasladar esta analogía al escenario iberoamericano —supongamos para ello que es también el perdedor en la distribución de los “premios” en el mundo occidental. Se perciben aquí, en términos generales, tres actitudes dominantes:

a) Unos han aceptado el discurso del ganador —del europeo— tanto en los elementos factuales como en la valoración, sin percibir, o quizás sin importarles, el discurso axiológico que lo hace posible. Parten, por eso mismo, del supuesto, según lo expresa Miró Quesada, de que “hacer filosofía auténtica, es decir, hacer filosofía a la europea significa llegar a pensar por sí mismos los grandes temas de la filosofía occidental. . . (puesto que) el filosofar europeo es totalmente ajeno a la arbitrariedad de los sistemas”.¹⁴

b) Otros seleccionan los elementos factuales correspondientes al iberoamericano, pero los analizan a través del discurso axiológico del europeo, por lo que si bien descubren ciertas relaciones importantes —como las de centro/periferia—, en definitiva, únicamente dan lugar a lo que he venido denominando una filosofía de la dependencia. Se parte, como afirma Zea, de la necesidad de formular la “filoso-

¹⁴ Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, 1974, p. 56

ña de la historia latinoamericana como filosofía de la lucha por la libertad".¹⁵

c) El tercer grupo, en fin, no sólo hace uso de los elementos factuales que le corresponden —los iberoamericanos—, sino que inicia igualmente el proceso de establecer explícitamente un discurso axiológico que asuma y supere los otros discursos narrativos: así el éxito en la pintura muralista, en la novela, así, en fin, la formulación ya madura de una teología de la liberación, y la incipiente filosofía de la liberación. Lo nuevo de la teología de la liberación no reside en el elemento factual, sino en la creación de su propio discurso axiológico. De ahí, también, la repercusión mundial que ha adquirido. Es la primera vez que Iberoamérica, en el campo de las ideas, ha aplicado un sistema axiológico original —en cuanto surge de su propia problemática— en la formulación de un discurso narrativo.

Indicamos al comienzo de esta sección que una interpretación generalizada del concepto "ideología" es aquella que le atribuye como característica esencial el expresar una desviación de la objetividad científica, en el sentido de represión de contradicciones fundamentales originadas en los "datos" del discurso histórico. Con ello no deseamos equipararlo con la falsificación de datos, ni siquiera con el discurso explícitamente propagandístico. Contra la opinión generalizada, el discurso ideológico no significa fraude científico por su contenido, sino por su pretensión totalizadora/monopolizadora. Se trata de un discurso narrativo basado, como todo discurso narrativo, en un concreto sistema axiológico que se considera explícita o implícitamente como el único capaz de generar significado.

De las tres actitudes iberoamericanas mencionadas anteriormente, sólo la primera puede calificarse de ideológica por fundamentarse en un discurso axiológico implícito considerado como único posible y como único portador de significado. Miró Quesada es en ello categórico: "Sin lugar a dudas que en un primer y fundamental sentido 'hacer filosofía auténtica' significa 'hacer filosofía a la europea' ".¹⁶ No sólo se pierde en la abstracción que ello implica el antecedente humano necesario de todo discurso filosófico, sino que el mismo término de "filosofía" se diluye hasta convertirse en inoperante. "América Latina tiene historia", nos dice Miró Que-

¹⁵ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, p. 43.

¹⁶ Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, p. 53.

sada en otro lugar, "pero la filosofía nada tiene que ver en el asunto. Dos imperios fabulosos iluminan el origen. Pero esos imperios no tuvieron una filosofía".¹⁷ ¿La filosofía no tiene nada que ver con la historia? ¿Los pueblos precolombinos y España no tuvieron filosofía? La aceptación de una ideología, que además no responde a los discursos axiológicos del ser y del estar iberoamericanos, da lugar a confundir —identificar— el significado "filosofía" con el significante "la formulación teórica". La repercusión de esta ideología que hoy domina en los medios académicos iberoamericanos es de gran alcance. Como señala Miró Quesada, sus miembros han decidido que "hacer filosofía teórica, con los temas europeos, como vías de acceso a la filosofía auténtica, es su respuesta al problema generacional".¹⁸ Se desdén, y por tanto se ignora lo iberoamericano, por considerarlo regional y como tal inapropiado para la reflexión filosófica, mientras los "temas europeos" se presentan como universales.

3. *El imperativo de un discurso axiológico iberoamericano*

DE lo expuesto hasta aquí se desprende que el acto de conocimiento (gnoseológico) nunca es neutro. Depende siempre de un sistema axiológico que estructura el discurso narrativo, aun cuando éste pueda expresarse sin referencia explícita al discurso axiológico que lo determina. La presencia de Iberoamérica en el mundo —se considere de un modo positivo o negativo— no es algo que se pueda ya ignorar. La formulación de una filosofía iberoamericana es inminente. La única incognita actual es quién la va a formular. Nos encontramos, además, ante una situación con claros precedentes en el mismo ámbito iberoamericano. Me refiero a la problemática de la cultura precolombina y su persistencia a través de los siglos en el "indígena" americano. El "indígena" se mostró incapaz de formular su propio discurso filosófico y el "blanco" lo hizo por él. El "indigenismo" es la aplicación del sistema axiológico del "colonizador" a la realidad —los datos— del "indígena". Es también, cómo negarlo, un discurso filosófico liberador —en cierto modo paralelo a la actual filosofía de la dependencia—, con el irónico resultado de que la salvación se encuentra, precisamente, en un dejar de ser "indio" en la medida en que se acepta y se adopta el discurso axiológico del "blanco".

¹⁷ *Ibid.*, pp. 25-26.

¹⁸ *Ibid.*, p. 18