



Facultad de Humanidades

Instituto de Filosofía

Tesis

Para optar al título de profesional de

Profesor de Enseñanza Media en Filosofía

Y a los grados académicos de

Licenciado en Filosofía y

Licenciado en Educación

**“Acerca de la conformación del pensamiento liberador
latinoamericano”**

Ignacio Cortés González

Pedagogía en Filosofía

Profesor Guía: Francisco Sazo Barison

Profesor Informante: Osvaldo Fernández Díaz

Enero, 2020

*A mi madre,
por tanto y por siempre.*

Índice

Introducción p. 03

Capítulo 1 - Del siglo XX latinoamericano p. 07

Capítulo 2 - Del concepto de Dependencia p. 13

Capítulo 3 - Del Concepto de Liberación p.27

Conclusiones p. 54

Bibliografía p. 59

El problema de la independencia

no era el cambio de formas,

sino el cambio de espíritu.

José Martí¹

Introducción.

En la presentación de la obra *Filosofía de la liberación latinoamericana* del autor argentino Horacio Cerutti, el filósofo mexicano Leopoldo Zea afirma que ha existido, desde el siglo XIX, una preocupación de los intelectuales por un pensamiento auténticamente original latinoamericano². Desde la óptica de Zea, los autores decimonónicos se habían planteado el desafío de reflexionar acerca del progreso, el mejoramiento material y la civilización del continente latinoamericano, en base a nuestros propios medios y necesidades.

Dichas fórmulas, en miras buscar resultados para el desarrollo de la región, habrían ido cambiando a lo largo de las décadas, muestra de aquello son las distintas perspectivas de autores a lo largo del tiempo. Sin embargo, este enorme aporte intelectual llevó a profundizar la reflexión a un nuevo nivel. Esta vez, lo que se ponía en juego, no era tal o cual forma de reflexión que aportase al desarrollo latinoamericano, sino la posibilidad misma de que dicha reflexión fuese capaz de existir auténticamente, independiente de su origen instrumental conceptual y racional eurocéntrico.

Según sostiene el autor mexicano, una vez superada esta última polémica en favor de una experiencia reflexiva auténticamente latinoamericana³, habría llegado el momento de vencer realmente los obstáculos para el progreso de la región. Para realizar lo anterior, sería necesario tomar conciencia de la relación de dependencia frente a tal o cual dominio extranjero, para así plantearse la necesidad de liberación de los mismos en pro del bienestar de los latinoamericanos.

¹ Martí, José. (2002). *Nuestra América*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, p. 19.

² Cerutti Guldberg, Horacio. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica, p. 29-31.

³ Polémica que alcanzó un climax con el debate entre Zea y Salazar Bondy sobre la existencia de una filosofía latinoamericana.

Zea propone que, tanto la Filosofía de la Liberación como la Teología de la Liberación y la Sociología de la Dependencia, serían expresiones de este reflexionar sobre la realidad latinoamericana, marcada por la miseria y la explotación de la cual fueron objeto decenas de pueblos y millones de hombres en nuestra región. Lo interesante de esta tesis es entender que a pesar de que cada una de ellas proviene de áreas de estudio distintas -digamos la filosofía, la teología o la sociología respectivamente- podemos hipotéticamente reunir las en una sola línea de pensamiento.

Lamentablemente dentro de la dicha presentación, las posibles categorías de análisis que permitirían fundamentar la postura de Zea, sólo quedan expuestas implícitamente por medio de la denuncia de las problemáticas propias de la América Latina de mediados del siglo XX. Es por esto que, al percatarnos de la falencia anterior, debemos plantear la necesidad de definir esas categorías analíticas, bajo las cuales, pueda sostenerse efectivamente que estas tres expresiones del reflexionar latinoamericano forman parte de una misma línea de pensamiento, que podríamos llamar tentativamente “liberador”.

Lo anterior nos lleva a la definición del problema de investigación de este proyecto de tesis, el cual será: ¿Bajo qué categorías de análisis, la sociología de la dependencia, la teología de la liberación y la filosofía de la liberación, en tanto expresiones del reflexionar desde América Latina durante la segunda mitad del siglo XX, forman parte del “pensamiento liberador latinoamericano”?

Hipótesis:

Los conceptos de dependencia -utilizado para describir una realidad de tipo político-económico-social- y de liberación -entendida como propuesta para la transformación de un estado por otro- tienen un rol clave para entender estas tres expresiones del pensar latinoamericano durante la segunda mitad del siglo XX.

Objetivos:

Objetivo General:

Exponer bajo qué categorías de análisis, la sociología de la dependencia, la teología de la liberación y la filosofía de la liberación, en tanto expresiones del reflexionar desde América Latina durante la segunda mitad del siglo XX, forman parte del “pensamiento liberador latinoamericano”.

Objetivos Específicos:

1.- Analizar el contexto histórico del siglo XX latinoamericano para ver en maneras influye este en el surgimiento de la sociología de la dependencia, la teología de la liberación y la filosofía de la liberación.

2.- Analizar el concepto de Dependencia, entendido este como una forma de exponer la problemática central que vivía el continente latinoamericano, en la obra de diversos autores.

3.- Analizar el concepto de Liberación, entendido este como una propuesta transformadora de la realidad latinoamericana, en la obra de diversos autores.

En base a lo anterior, el desarrollo de la presente tesis se constituirá a partir de la formulación de tres capítulos titulados: “Del siglo XX latinoamericano”, “Del concepto de Dependencia” y “Del Concepto de Liberación”. Por medio de los cuales, se espera dar cuenta del objetivo general y de cada uno de los objetivos específicos planteados anteriormente.

Metodología:

De acuerdo a lo expresado por Carlos Muñoz⁴, una metodología de investigación puede entenderse como el procedimiento ordenado de investigación utilizado y aprobado por los investigadores para otorgar objetividad y veracidad a las observaciones y experimentos que realizan de fenómenos y hechos. Las conclusiones que se generen a partir del trabajo anterior, buscan consolidarse como un conocimiento válido.

Dentro de lo que es el Método Científico general, es decir, el conjunto de etapas comprendidas por el planteamiento del problema, la formulación de la hipótesis, el levantamiento de la información, el análisis e interpretación de los datos, la comprobación de la hipótesis, y, finalmente, la difusiones de los resultados, pueden distinguirse una cierta diversidad de metodologías que operan bajo rasgos específicos como lo son, por ejemplo, el método inductivo-deductivo, analítico-sintético, objetivo-subjetivo, estático-dinámico, cualitativo-cuantitativo, etc.

El método de investigación que se adoptará en este proyecto será el método analítico-sintético, el cual consiste en la separación de las partes de un todo para estudiarlas en forma individual (Análisis), y la reunión racional de dichos elementos dispersos para estudiarlos en su totalidad (Síntesis). Este método se justifica sosteniendo que la descomposición de una realidad en sus partes permite una mejor comprensión de la misma.

Por tanto, y en adecuación a esta investigación, lo que se pretende realizar es analizar la obra de diversos autores tanto de la Filosofía de la Liberación como de la Teología de la Liberación y la Sociología de la Dependencia, para de esta manera comprender y explicar bajo qué categorías de análisis, estas tres expresiones del reflexionar latinoamericano durante la segunda mitad del siglo XX, forman parte de un mismo pensamiento que denominaremos como “*liberador*”.

⁴ Muñoz, Carlos. (1998). *Cómo elaborar y asesorar una investigación de tesis*. México: Pearson Educación, p.180.

*La historia es un profeta
con la mirada vuelta hacia atrás:
por lo que fue, y contra lo que fue,
anuncia lo que será.
Eduardo Galeano ⁵*

Capítulo 1 - Del siglo XX latinoamericano.

Antes de comenzar con el análisis de estas tres expresiones reflexivas latinoamericanas, creemos que es provechoso realizar una lectura acerca la realidad histórica en la cual se desarrollaron, esperando encontrar los elementos que mayor significación hayan tenido para la formación de los autores y la producción de sus obras, siempre desde una mirada panorámica -pero no por ello menos efectiva-, ya que no pretendemos aportar aquí una renovada revisión sobre la centuria pasada, sino que como ya decíamos, tener en cuenta los elementos de mayor relevancia, para de esta manera, poder darle contexto a nuestro objetivo principal.

Comenzaremos reconociendo que las primeras décadas siglo XX latinoamericano inician con un marcado período de desequilibrio, entendido como la “crisis de la vía oligárquica de desarrollo”, la cual comienza en 1914 y se extiende hasta su derrumbe efectivo con la gran depresión de 1929. Durante estos años, los vaivenes de la economía mundial llevarán a la caída inmediata del precio de las materias primas exportables, el retroceso de los capitales extranjeros que se invertían en la región –especialmente en el área de transportes y tecnología-, el aumento de la desocupación, la agitación social y la inestabilidad del sistema político⁶.

Debido a esto, la contracción del sector exportador provocó a su vez dos realidades distintas a lo largo de la región: la primera, el retorno de producciones precapitalistas, que se manifestaron en la forma de agriculturas de subsistencia y artesanías precarias; y la segunda, la expansión del sector industrial ligado al mercado interno, con el fin de sustituir

⁵ Galeano, Eduardo. (2004). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI, p. 22.

⁶Zanatta, Loris. (2012). *Historia de América Latina. De la Colonia al siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 114.

los bienes manufacturados que antes eran adquiridos desde el exterior⁷, lo cual fue conocido como el modelo de sustitución de importaciones.

Las salidas políticas a los regímenes oligárquicos variaron desde reacciones autoritarias, allí donde la elite mantenía un poder más sólido y las nuevas fuerzas sociales eran débiles debido al atraso de dichos países, y, por otro lado, donde la modernización había alcanzado buenos resultados y ya existía una sociedad de masas, se consiguió desarrollar la presencia efectiva del Estado en asuntos públicos y económicos. Dentro de este último caso, los así denominados “populismos”, se construyeron sobre considerables bases populares, a las cuales se buscaba integrar socialmente a través de políticas estatales con fuerte intervención en la economía⁸. Basándose en lineamientos antiliberales, estos regímenes populistas expandieron la moneda y el crédito, aumentaron el gasto deficitario del Estado, introdujeron el control de precios y salarios, protegieron el desarrollo de las industrias nacionales privadas y estatales, todo aquello con la compleja meta de reactivar una economía desgastada⁹.

Una vez que la ya mencionada crisis económica en la región fue superándose, no sólo las oligarquías fueron quienes verían afectada su hegemonía sino que también los capitales extranjeros, tal como fue el caso de los ingleses, quienes debieron ceder ante la nueva preponderancia de los estadounidenses. Las inversiones extranjeras, se orientaron sobre áreas mineras y agrícolas apropiándose de los sectores exportadores clave en cada país, de manera que los sectores más demandados internacionalmente quedaron en sus manos, lo cual obligó a la vieja oligarquía a controlar productos menos solicitados¹⁰.

En el ámbito rural, la antigua hacienda -conocida también como latifundio-, tendió generalmente a buscar mayores recursos para reorientarlos hacia otras actividades. Para responder a dicho objetivo, se aumentó el rendimiento laboral de los trabajadores rurales, lo cual, sumado a las mejoras técnicas que se introducen en este período, aumentaron las

⁷ Furtado, Celso. (1969). *La Economía latinoamericana desde la Conquista Ibérica hasta la Revolución Cubana*. Santiago de Chile. Universitaria, p.199.

⁸ Zanatta, Loris. *Op. cit.*, p. 125.

⁹ Korol, Juan Carlos & Tandeter, Enrique. (1998). *Historia económica de América Latina: Problemas y Procesos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p.72.

¹⁰ Chonchol, Jacques. (1994). *Sistemas agrarios en América Latina: de la etapa prehispánica a la modernización conservadora*. México: Fondo de Cultura Económica, p.127.

ganancias de los latifundistas, ya que se elevaron también los rendimientos de los suelos. Como efecto secundario de este fenómeno, se lleva a cabo un masivo despido de mano de obra, que sumado al aumento de la población en aquellos años, produjo un masivo éxodo desde el campo hacia pequeños pueblos, y de estos últimos, a las grandes ciudades, donde se formaron periferias urbanas repletas de población no cualificada para trabajar en la industria ni en la minería. Fue dicha población excluida la que precisamente fue el blanco de las políticas centristas¹¹.

Mientras avanzaba el siglo XX, se produjo en 1959 un hecho histórico de considerable impacto, no sólo para la región, sino para todo el mundo: la “Revolución Cubana”. Era difícil pensar que en aquella isla caribeña, los revolucionarios cubanos, liderados por la figura de Fidel Castro, y tras anteriores fallidos intentos a lo largo de los años que duró la guerra de guerrillas, lograran tomar el poder poniendo fin a la dictadura de Fulgencio Batista e instituir un nuevo régimen de gobierno que aún permanece vigente. Para los revolucionarios, este triunfo marcaría una nueva etapa para la independencia del continente, en la cual, se pondría fin al imperialismo y permitiría alcanzar el socialismo. Pese a los numerosos de grupos guerrilleros que se formaron a lo largo de todo el continente, inspirados precisamente por el ejemplo de los cubanos, esto no fue así.

Para entender lo anterior, debemos que tener en cuenta de que durante aquella época se estructuraba la división del mundo en áreas de influencia de las potencias victoriosas de la Segunda Guerra Mundial -dígase la zona de influencia de los Estados Unidos y la zona de influencia de la URSS-. La revolución cubana produjo inmediatas reacciones de los norteamericanos, no tanto por la revolución misma -que en primera instancia habían apoyado- sino por el posterior carácter socialista que adoptó, frente a lo cual, se buscó impedir a toda costa que se replicará la experiencia revolucionaria en el resto del continente, para no ver amenazada su respectiva zona de influencia¹².

¹¹ Ibid, p.128.

¹² de Ramón, Armando & Couyoumdjian, Ricardo & Vial, Samuel. (2001). *Historia de América. Vol. III*. Barcelona: Andrés Bello, p.429-430.

Debemos tener en consideración que el valor de la Revolución Cubana aumenta significativamente, si a ella se le agregan otros hechos históricos de similar naturaleza que fueron contemporáneos hacia mediados del siglo XX. Así por ejemplo, el caso más notable -debido a su carácter inesperado y numeroso- fue *la emancipación con respecto a la dominación extranjera de inmensas áreas que se convirtieron en estados soberanos independientes en África durante los años cincuenta y sesenta*¹³. A lo anterior podemos agregar instancias como: la conferencia en Bandung en 1955, donde *participaron veintitrés países asiáticos y seis africanos, casi todos recientemente independizados*, donde se discutió acerca de *la liberación del imperialismo y la superación del atraso y del subdesarrollo*; así como también, algunos *acuerdos y encuentros de un grupo de países <<no alineados>> promovidos por la Yugoslavia de Tito*¹⁴.

De acuerdo a lo expresado por el historiador británico, Eric Hobsbawm, tal fue el impacto de estos acontecimientos que, en aquellos años, la idea del “tercermundismo”, es decir, una *cierta creencia de que el mundo podría emanciparse por medio de la liberación de su <<periferia>> empobrecida y agraria, explotada y abocada a la <<dependencia>> de los <<países centrales>>*, contribuyó enriquecer enormemente los círculos teóricos de la izquierda del primer mundo¹⁵.

De vuelta la mirada en América Latina, es posible notar que hacia fines de los años cincuenta, comenzaron a producirse los desequilibrios provocados por la aplicación del nuevo modelo económico industrializador, los cuales, se manifestaron en la inelasticidad de la oferta de productos agrícolas, la presencia de infraestructura inadecuada y la escasez de mano de obra calificada para los trabajos industriales, así como una ineficaz estructura fiscal para reorientar los ingresos fiscales hacia el impuesto al consumo y aumentar los servicios financieros de las empresas para responder a los altos precios de los equipamientos¹⁶.

¹³ Calvocoressi, Peter. (1999). *Historia política del mundo contemporáneo*. Madrid: Akal, p.505.

¹⁴ Villani, Pasquale. (1997). *La edad contemporánea, 1945 hasta hoy*. Barcelona: Ariel, p.28-29.

¹⁵ Hobsbawm, Eric. (2011). *Historia del Siglo XX*. Buenos Aires: Crítica, p.442.

¹⁶ Furtado, Celso. *Op. cit*, p.121-124.

Frente a esta adversa realidad, y con la finalidad de romper con el estancamiento de la agricultura y generar una industrialización más rápida y menos limitada que la pasada, el gobierno norteamericano se comprometió con el desarrollo latinoamericano, que parecía estar alejándose de los planes presupuestados, cuando aparecían otros rumbos posibles debido a las explosiones revolucionarias que se venían produciendo en respuesta al aberrante atraso y desigualdad en que los países de la región estaban sumergidos¹⁷. Se presentó así, un programa económico de ayuda llamado “Alianza para el Progreso”, En él, se planificó una transferencia de veinte mil millones de dólares a lo largo de diez años, para obtener un crecimiento del 2,5% anual y mejorar los indicadores sociales. Sin embargo, a la larga, este proyecto terminaría fracasando ya que se toparía con la resistencia de las oligarquías terratenientes para realizar efectivas reformas agrarias y con la ineficacia administrativa de los gobiernos, en lo que respecta a las reformas fiscales. Allí donde se pensaba que el desarrollo económico impulsaría la democracia y la incorporación de los marginados a la vida nacional, las salidas a las crisis económicas de este periodo detonaron más bien en forma nuevos golpes de Estado y en la implantación de dictaduras militares, las cuales hicieron retroceder todos los avances que hasta entonces se habían conseguido en dichos aspectos¹⁸.

Para algunos autores, como el sociólogo ecuatoriano Agustín Cueva, el desarrollo nacional autónomo no fue más que una quimera¹⁹. La economía latinoamericana no fue capaz de desarrollar un mecanismo autónomo de acumulación, puesto que a pesar de relativo éxito del proceso industrializador, se continuó dependiendo, en última instancia, de las dinámicas del sector primario exportador. Así es como la producción de bienes manufacturados dependía, a su vez, de la importación de maquinarias y equipos con los que no se contaba, se ponía en evidencia la determinante dependencia latinoamericana. Por tanto, y a pesar de todos los intentos que se aplicaron, ninguna de las inversiones nacionales o extranjeras que se implementaron logró exitosamente alterar el engranaje de la división internacional del trabajo.

¹⁷ Halperin Donghi, Tulio. (1998). *Historia Contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza, p.524.

¹⁸ Zanatta, Loris, *Op. cit.*, p.182.

¹⁹ Cueva, Agustín. (1987). *El Desarrollo del Capitalismo en América Latina*. México: Siglo XXI, p.193.

Finalmente, durante los setenta, como ya decíamos, las fuerzas armadas a lo largo de casi toda la región -y en miras a salvaguardar el orden y el equilibrio, violentados por la inestabilidad política, el subdesarrollo y la agitación social- dieron golpes de Estado que pusieron fin a la era de los proyectos de desarrollo autónomo latinoamericanos. Vistos a sí mismos como guardianes de las naciones, los militares se apoderaron de las instituciones del Estado para poder controlar, y con posterioridad conseguir transformar, los modelos políticos, económicos, sociales y culturales de nuestros países. De esta manera fue como del neoliberalismo se puso en práctica, bajo auspicio y supervisión de las dictaduras y los organismos internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, los cuales a su vez, estaban dominados por los intereses estadounidenses. En general, la presencia protagonista de los Estados latinoamericanos fue retrocediendo en todo ámbito de cosas ante la gran influencia del mercado. La herencia que ellos dejaron, bajo la forma de un modelo que hasta nuestros días se constituye como dominante -a pesar de las diversas formas que adoptaron las transiciones a la democracia-, marca el último momento de la historia del siglo XX latinoamericano.

*Así fue devorada,
negada, sometida, arañada, robada,
joven América, tu vida.
Pablo Neruda²⁰*

Capítulo 2 - Del concepto de Dependencia.

De acuerdo a lo sostenido por el historiador chileno Luis Corvalán, luego del fin de la Segunda Guerra Mundial, los Estados Unidos demostraron gran interés por consolidar su hegemonía sobre la región, esto, no sólo través de su participación económica en América Latina, sino también, institucionalizando acuerdos internacionales en diversas áreas, por medio de los cuales, se materializó, por ejemplo, el Tratado de Asistencia Recíproca, la Escuela de la Américas y la Organización de Estados Americanos. Para el autor de *El que no lo vea, renuncie al porvenir*, lo que se vivía en aquellos años en Latinoamérica consistía en una pugna entre una *integración en aras de un proyecto de desarrollo independiente, versus una integración panamericana subordinada al control de Washington*²¹.

Sin embargo, y pese a la poderosa injerencia de los norteamericanos, en 1948 se creó la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), una institución que fue parte de las Naciones Unidas y que dedicó gran parte de sus estudios a dos temáticas estrechamente ligados: primero, comprender las causas del subdesarrollo latinoamericano; y a partir de ello, proponer posibles reformas para lograr superarlo, las cuales, en general, tendieron a tratar de perfeccionar el modelo de industrialización sustitutiva²². Es por esto que, las posturas de la CEPAL nunca fueron vistas con muy buenos ojos por las Empresas Transnacionales que estaban presentes en la región, ya que estas contaban con todo el apoyo de Washington, a la vez que su historia e intereses se orientaban en líneas diametralmente opuestas a las propuestas cepalianas²³.

²⁰ Neruda, Pablo. (1993). *Obras. Tomo I*. Buenos Aires: Losada, p. 479.

²¹ Corvalán, Luis. (2016). *El que no lo vea, renuncie al porvenir*. Santiago: CEIBO, p.389-390.

²² *Ibid.*, p.394-395.

²³ *Ibid.*, p.397.

Con este breve marco histórico de referencia, iniciaremos entonces el análisis de la Teoría de la Dependencia, o también así llamada, Sociología de la Dependencia. Respecto a esto último, acordemos utilizar este segundo término en detrimento del primero, justificando nuestra elección en base a la referencia que dicho nombre hace a la disciplina desde la cual surgió, y que, como veremos más adelante, proviene la mayor parte de su andamiaje teórico.

Antecedentes.

Si tuviésemos que hablar sobre los antecedentes de la Sociología de la Dependencia, podríamos distinguir entre: los que presentan un carácter teórico, dígase, autores y corrientes de pensamientos que influyeron en el desarrollo del pensamiento dependientista; y por otro lado, los que son de tipo histórico, es decir, aquellos que responden a la pregunta ¿Cómo fue posible que distintos intelectuales latinoamericanos se concentraran específicamente en producir una propuesta teórica divergente a la dominante?.

Comenzando por estos últimos, y de acuerdo a lo sostenido por la socióloga y economista brasileña Vania Bambirra²⁴, la realidad latinoamericana de la primera mitad del siglo XX había fluctuado enormemente debido a que las inversiones del capital extranjero en la región -que con anterioridad sólo se limitaban al sector primario exportador- comenzaban a posicionarse progresivamente en el sector de manufacturas, esto, de manera directa a través de nuevos capitales y maquinarias. Frente a los mencionados cambios acaecidos en el ámbito económico, las burguesías nacionales -quienes nunca demostraron tener como meta, un verdadero y autónomo desarrollo histórico de sus fuerzas- no habrían podido hacer mucho, asique optando por formar parte del proyecto extranjero, se asociaron a ellos jugando roles bastante menores junto a los gobiernos de la época.

Según relata Bambirra -preguntándose a sí misma sobre lo sucedido un par de décadas más tarde-, no es extraño pensar que los primeros indicios del surgimiento del pensamiento dependientista puedan localizarse en el Brasil nacionalista posterior a Kubitschek, y que

²⁴ Bambirra, Vania. (1983). *Teoría de la dependencia: una anticrítica*. México: Era, p.18.

precisamente, esos mismos lineamientos teóricos se opusieron a la alianza de clases propuesta del presidente João Goulart, que fue circunscrita también por el Partido Comunista Brasileño de la época. Bajo la misma óptica, el sociólogo y economista brasileño Theotonio dos Santos²⁵, afirma que influenciados profundamente por la Revolución Cubana, la nueva visión de los estudios dependencistas concentró parte importante de sus esfuerzos en criticar fuertemente las concepciones nacionalistas, las cuales, pretendían colocar a las burguesías nacionales en el rol de agentes revolucionarios de la sociedad latinoamericana.

Sin embargo, no sería hasta mediados de la década de 1960, que la convergencia de un sinnúmero de intelectuales en Chile, producto del exilio del que fueron víctimas por los distintos regímenes dictatoriales y represivos de la región, que sería posible reconocer efectivamente el florecimiento de la Sociología de la Dependencia. Chile se presentaba así como un lugar donde el ejercicio del pensamiento crítico, la libertad de expresión, así como la de reunión, aún eran considerados valores fundamentales para una sociedad republicana. En base a lo anterior, debemos tomar en cuenta que fue precisamente por esa razón, que en nuestro país fue donde las Naciones Unidas decidieron colocar las oficinas de la CEPAL.

Finalmente, agreguemos un último -pero no menor- factor histórico, que tiene ver con el hecho de que la realidad política chilena avanzaba progresivamente por aquellos años de la derecha a la izquierda -los hechos más significativos evidentemente son las victorias presidenciales del demócrata cristiano Frei Montalva en 1964 y luego la del socialista Salvador Allende en 1970-, tanto es así que dicha influencia, conllevaría grandes cambios en el mundo intelectual, que trasladaría también su hegemonía hacia la izquierda.

Ahora bien, tal como decíamos, no vamos a reconocer exclusivamente los antecedentes históricos a la hora de comenzar con el estudio de la Sociología de la Dependencia, sino que también nos interesan significativamente los precedentes teóricos que fueron utilizados por sus autores.

²⁵ Dos Santos, Theotonio. (2011). *Imperialismo y dependencia*. Caracas: Fundación biblioteca Ayacucho, p.424.

Debemos decir, que la tradición teórica a la cual la Sociología de la Dependencia debe gran parte de su propuesta, posee una fuerte impronta de izquierda, de hecho, los antecedentes más lejanos pueden ubicarse en los estudios realizados por Marx y Engels durante siglo XIX acerca del desarrollo capitalista y la cuestión colonial, de donde los dependentistas habrían asumido las leyes del movimiento del modo de producción capitalista, las cuales afirmaban que las economías en regiones como Latinoamérica, luego de la destrucción de las sociedades indígenas, serían un producto del modo de producción capitalista europeo²⁶.

Posteriormente, no podemos dejar de mencionar, lo significativo que fueron los trabajos de Lenin, acerca de la realidad del Imperialismo, entendido este como la fase superior del capitalismo, en la cual, el final del libre mercado habría llevado a los monopolios capitalistas a repartir entre ellos la totalidad mundo, para de esta manera, exportar, ya no sólo sus mercancías, sino principalmente su capital a las zonas bajo su influencia.

Por último, diremos que la lectura en clave marxista que realizó Paul Baran, acerca del fenómeno del subdesarrollo en la década de 1950, fue otro elemento teórico bastante considerable. En su obra, se entendía que el desarrollo sólo se alcanzaría por medio de un rol protagonista que no podían alcanzar las burguesías de los países coloniales, debido al sometimiento imperialista del cual eran víctimas²⁷.

Este punto es muy significativo, ya que tal como afirma Bambirra²⁸, la motivación principal de los trabajos que trataban acerca de la realidad socioeconómica latinoamericana, venía proporcionada -más allá del aparato analítico que habían adoptado de la tradición marxista- por la meta de estudiar, criticar y superar, las propuestas teóricas de los partidos comunistas (hegemónicos en la clase obra), así como los aportes e interpretaciones de la CEPAL (las que, a su vez, trataban ser relevantes para las burguesías industriales nacionales).

Desde la perspectiva de Dos Santos²⁹, los nuevos estudios dependentistas, por medio de los análisis de temas como el *carácter actual del imperialismo*, *las políticas estatales para*

²⁶ Bambirra, Vania. (1983). *Op. cit.*, p.26.

²⁷ *Ibid*, p.15-16.

²⁸ *Ibid*, p.16.

²⁹ Dos Santos, Theotonio. (2011). *Op. cit.*, p.25-26.

desarrollar la infraestructura para un nuevo tipo de dependencia, la formación de un vasto subproletariado y los correspondientes efectos ideológicos sobre movimientos nacionalistas y populares, habrían evidenciado que no bastaba ya con identificar, cuáles eran los obstáculos precapitalistas -para posteriormente eliminarlos, y así poder alcanzar un desarrollo histórico único-, de lo que se trataba ahora, era entender que el desarrollo nacional e independiente, que había sido puesto en marcha en las década de 1950, comenzaba a demostrar ya sus primeras falencias y limitaciones, y, que en base a ello, era posible posicionar eficazmente una propuesta crítica frente a dicha realidad histórica³⁰.

Pensamiento cepaliano, un punto de partida.

El tema principal al que estos pensadores dedicaron su labor se centró en la investigación acerca de las causas que generaron el subdesarrollo latinoamericano, y, a partir de dicha búsqueda, generar proposiciones teóricas tales que permitieran aportar conclusivamente con planes de reformas, los cuales, al ser aplicados por los correspondientes Estados de la región, contribuirían en lo sucesivo al desarrollo -no exclusivamente económico, sino que también social- de estos.

Autores como el economista brasileño Celso Furtado, sostenían que el momento clave donde comenzar el estudio de estas problemáticas, debía situarse en la expansión del comercio internacional a lo largo siglo XIX. Para el autor, dicho proceso provocó tal grado de influencia, que las dinámicas económicas -que en un momento determinado, respondían sólo a las necesidades de materias primas para su pronta manufactura en las industrias europeas-, sufrieron bruscas transformaciones, las cuales, se manifestaron en determinados sectores de las economías latinoamericanas³¹. Dichas consecuencias, pueden ser apreciadas, por medio del reconocimiento de las denominadas economías híbridas, en otras palabras, por la presencia de ciertos sectores económico-sociales, que aun permaneciendo en un estado colonial de desarrollo -por tanto, que contaban aún con estructuras arcaicas, típicas de las economías de subsistencia-, convivían dentro de un mismo país con otros sectores

³⁰ Dos Santos, Theotonio. (2003). *La teoría de la dependencia: balance y perspectivas*. Buenos Aires: Plaza & Janes, p.24.

³¹ Furtado, Celso. (1964). *Desarrollo y subdesarrollo*. Buenos Aires: Universitaria, p.168.

que habían evolucionado para convertirse, a su vez, en la periferia del núcleo capitalista europeo³².

La consolidación del subdesarrollo provocó largos períodos estáticos, en donde se produjo, una mínima interacción entre los distintos sectores económicos. Tal fenómeno, fue cuantificado, tomando en cuenta el tipo de relación de los sectores desarrollados frente a los más arcaicos, de la siguiente manera: primero, se colocaba atención a la importancia relativa que tenía un determinado departamento atrasado; luego, se buscaba la tasa de incremento de la participación del departamento más desarrollado en el producto nacional; lo que generaba como resultado, el grado de subdesarrollo de dicha economía³³.

Siguiendo estos lineamientos, el economista argentino Raúl Prebisch, quien fuera también Secretario Ejecutivo de la CEPAL durante un período que comprendió los años 1950-1963, sostuvo que una de las funestas consecuencias de este tipo de interacción -entre sectores desarrollados y atrasados- fue de hecho que, paradójicamente, la misma estructura social latinoamericana terminó convirtiéndose en un obstáculo complejo para cualquier posterior progreso técnico y desarrollo económico-social en la región. Según este autor, esto se manifestaba claramente a través de tres situaciones íntimamente relacionadas:

- a) *esa estructura entorpece considerablemente la movilidad social, esto es, el surgimiento y ascenso de los elementos dinámicos de la sociedad, de los hombres con iniciativa y empuje, capaces de asumir riesgos y responsabilidades, tanto en la técnica y en la economía como en los otros aspectos de la vida colectiva;*
- b) *la estructura social se caracteriza en gran medida por el privilegio en la distribución de la riqueza y, por consiguiente, del ingreso; el privilegio debilita o elimina el incentivo a la actividad económica, en desmedro del empleo eficaz de los hombres, las tierras y las máquinas;*
- c) *ese privilegio distributivo no se traduce en fuerte ritmo de acumulación de capital, sino en módulos exagerados del consumo en los estratos*

³² *Ibid.*, p.176.

³³ *Ibid.*, p.180.

superiores de la sociedad en contraste con la precaria existencia de las masas populares.”³⁴

La especial relevancia que otorgaron a dimensión social del problema del subdesarrollo, fue efectivamente uno de los grandes aportes de los teóricos cepalianos. Desde su perspectiva, el rol que debía jugar el aceleramiento del ritmo de crecimiento económico, para que este aportase al real desarrollo de un país, debía ser acompañado por una fuerte redistribución del ingreso en apoyo a los sectores más empobrecidos de la población³⁵. En otras palabras, el esfuerzo planificado y mancomunado para erradicar el subdesarrollo, no podía dejarse en manos del natural desarrollo de una especie de fuerza inconsciente del mercado, y no podía ser pensado, tampoco, como una etapa superable de un proceso de desarrollo único que tuviese como modelo, la experiencia histórica de las economías capitalistas europeas³⁶. El pensamiento cepaliano, proponía que por medio de la alianza entre gobiernos con verdadero sentido nacional y empresas -tanto locales como extranjeras-, era posible orientar positivamente el proceso de formación de capital e inversiones, el cual, provocaría a su vez, las modificaciones estructurales necesarias para alcanzar el desarrollo³⁷.

Sin embargo, tal como terminó sucediendo en las década de los sesentas, el factor de la guerra fría, específicamente, lo que respecta a las zonas de influencia, terminó afectando a estos proyectos de desarrollo. La hegemonía que el gobierno de los Estados Unidos tenía sobre sus pares latinoamericanos, se mantuvo orientada al control preventivo de nuevas explosiones revolucionarias, tal como fue el caso de la revolución cubana en 1959, a la vez que tendió a preservar, pese a los discursos pregonados por proyectos como la Alianza para el Progreso, las estructuras arcaicas y anacrónicas de poder en la región³⁸.

³⁴ Prebisch, Raúl. (1963). *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, p.4.

³⁵ *Ibid.*, p.12.

³⁶ Furtado, Celso. (1970). *Subdesarrollo y estancamiento en América latina*. Buenos Aires: Universitaria, p.11-12.

³⁷ Furtado, Celso. (1964). *Op. cit.*, p.212.

³⁸ Furtado, Celso. (1970). *Op. cit.*, p.56.

De la Sociología de la Dependencia.

Un avance significativo en el lenguaje utilizado para apreciar la realidad latinoamericana es posible encontrarlo en la obra *Dependencia y desarrollo en América Latina*, escrita por los sociólogos Enzo Faletto y Fernando Henrique Cardoso a comienzos de los años setentas. Un par de años antes de que el primero comenzará a trabajar en la CEPAL y mucho antes de que el segundo cambiase radicalmente su paradigma económico y, siendo presidente de Brasil, le abriera la puertas al neoliberalismo en los años noventa, estos intelectuales fueron parte de los responsables de poner en discusión el hecho de que la dramática realidad que asolaba la región, no obedecía exclusivamente a un problema de subdesarrollo, sino que más bien, de lo que se trataba, era de una forma radical de dependencia.

Falleto y Cardoso compartían la visión de la CEPAL acerca de que el desarrollo no era un proceso acumulativo a superar, sino que lo entendían como un proceso social que respondía a una realidades históricas irrepetibles y diversas. Es más, para estos autores, aún en sus aspectos más específicamente económicos, el desarrollo siempre dejaba ver a través de sí, la compleja trama de grupos, fuerzas y clases sociales en pugna, que componen las relaciones de dominación subyacentes a una sociedad determinada³⁹.

Sin embargo -y he aquí un aspecto distintivo de su análisis-, el hecho de que el poder económico se exprese por medio de tal o cual forma de dominación social, no implica que dicha influencia se produzca de forma directa, sino que esta se da mediada a través de la política. Es precisamente en la vida política donde un grupo social establece, o pretende establecer, un sistema de dominación determinado para satisfacer los intereses propios de clase⁴⁰. Dicha hegemonía, puede conseguirse y/o consolidarse, por medio de una sutil alianza con otros grupos sociales, que compartan total o parcialmente su visión de mundo, y que, con posterioridad, obtendrán beneficios del status quo social propuesto.

³⁹ Cardoso, F. H. & Faletto, E. (1971). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Universitaria, p.11.

⁴⁰ *Ibid.*, p.20.

¿Qué significa todo esto en el marco del estudio de la realidad latinoamericana? No quiere decir otra cosa que, la denuncia clara y precisa acerca de que la relación de dependencia que se ejerció sobre la región, no involucra única y exclusivamente a las potencias extranjeras que usufructuaban de la explotación de materias primas, sino también compete a la fatal alianza que las clases dominantes locales establecieron con el imperialismo - primero británico, y luego norteamericano-. Esta asociación sumió a América Latina en el retraso económico-social-político a lo largo de los años, donde estructuras arcaicas y atrasadas -preponderantes en sectores agrarios, y que además componían la mayor parte del territorio hasta entrado el siglo XX-, convivieron con formas híbridas del capitalismo moderno, como lo fueron, por ejemplo, las economías de tipo enclave.

De acuerdo con los economistas Osvaldo Sunkel y Pedro Paz⁴¹, no obstante el reconocimiento de este proceso histórico global -donde se denota que tanto el desarrollo como el subdesarrollo son facetas de una misma realidad simultánea e interdependiente, la cual se concretan a través de la constitución nacional e internacional de centros avanzados e industrializados, y de periferias atrasadas y dependientes-, las políticas de desarrollo aplicadas en la región no fueron las mismas.

La razón que explica la anterior situación, vendría dada por el hecho de que el acento puesto en la concepción que se tenía acerca del subdesarrollo, no era el mismo para todos los gobiernos. Así por ejemplo: en el caso de poner énfasis en la situación estructural del subdesarrollo, se intentaba modificar las instituciones político-social-económicas que habían naturalizado; en cambio, si se tomaban en cuenta las oportunidades no aprovechadas de recurso humanos y naturales, las políticas de desarrollo debían apuntar a la formación y educación de una mano de obra acorde a la aplicación de nuevas tecnologías; finalmente, si se reconocía claramente el problema como una realidad de dependencia, a lo que se aspiraba, era a modificar las formas en que se venía vinculando el país, para que así el sistema nacional pudiera fortalecerse⁴².

⁴¹ Sunkel, O. & Paz, P. (1974). *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*. México: Siglo Veintiuno, p.37.

⁴² *Ibid.*, p.16.

De esta manera, podemos entender como la precisión respecto al uso del lenguaje requerido para trabajar estas temáticas en su máxima expresión, se volvió también una materia de discusión fundamental. Ciertas definiciones aportadas por algunos autores, contribuyeron a guiar gran parte de la discusión posterior, permitiendo así obtener una distinción clara y distinta entre algunos conceptos clave como tales como: “en vías de desarrollo”, “subdesarrollo”, “centro-periferia” y “dependencia”.

En el caso de la obra de Sunkel y Paz, al hablar de “vías de desarrollo”, se hace referencia al potencial productivo que es posible de ser aprovechado por una sociedad determinada. A su vez, denominaciones como “no industrializados”, expresa la relevancia que tiene para el proceso de desarrollo, el rol de la industrialización. En un nivel más alto de la discusión, nos encontramos con el concepto de “subdesarrollo”, el cual es entendido como un fenómeno que permite comprender una *situación estructural e institucional característica, como una etapa en el proceso histórico de desarrollo*. El subdesarrollo se manifiesta a través de enormes brechas de desigualdad entre pobres y ricos, así como en el notable estancamiento y retraso con respecto países de los centros hegemónicos, debido a las potencialidades productivas que se quedan sin aprovechar en el marco de una *dependencia económica, cultural, política y tecnológica*⁴³.

En la misma línea, y de acuerdo a lo expresado por Faletto y Cardoso, la noción de “subdesarrollo” apunta al grado de diferenciación existente dentro del sistema productivo - como ya vimos, sectores más desarrollados que conviven con otros más arcaicos, y las respectivas consecuencias sociales que ello implica-, el cual, sin embargo -y he aquí la novedad-, no afecta mayormente el rumbo en que las decisiones de producción y consumo son adoptadas, ya sea desde una perspectiva *interna (socialismo, capitalismo, etc.) o externa (colonialismo, periferia del mercado mundial, etc.)*. Esta definición cobra mayor significación en la medida en que podemos reconocer en ella la función periférica que otorga el mercado global, lo cual, según los autores, justamente se refiere a la noción de “centro” y “periferia”, que a su vez hace alusión a la función que desempeñan las economías subdesarrolladas respecto al centro hegemónico.

⁴³ *Ibid.*, p.15.

Finalmente, nos encontramos con la noción de dependencia, la cual, expone las *condiciones de existencia y funcionamiento del sistema económico y del sistema político*, ya sean estas de una nación con otra, o al interior de un mismo Estado, mostrando así la vinculación existente entre ellos⁴⁴.

El imperialismo, de acuerdo con el sociólogo y economista alemán Andre Gunder Frank⁴⁵, buscó disimular su hegemonía por medio de políticas de beneficencia -tal es el caso de la ya mencionada Alianza para el Progreso-, para de este modo, evitar que los beneficios que le producía la relación de dependencia establecida con las burguesías nacionales, no se viera amenazada por los intentos de revoluciones populares. Es por esto, que el autor pone hincapié en la idea de que la “dependencia” no es solamente una relación “externa” de Latinoamérica con las metrópolis norteamericanas y europeas, sino que también, y muy especialmente, *es una condición interna e integral de la sociedad latinoamericana*⁴⁶.

Para Gunder Frank, la transformación de la estructura económica sufrida en la región durante el siglo XX, implicó una nueva forma de imperialismo y, a su vez, una neo-dependencia⁴⁷. Las burguesías nacionales de la región, en el rol de socios menores del imperialismo, adoptaron la forma de una lumpenburguesía, en el sentido en que no se prestaron a realizar acciones verdaderamente productivas y progresistas en miras al desarrollo de la sociedad, sino que más bien, su alianza hegemónica las llevó a consolidar un nuevo tipo de desarrollo subdesarrollado -o lumpendesarrollo como lo llama el autor-, el cual, contribuyó a preservar una estructura de clases heredada y fuertemente arraigada en América Latina.

Gunder Frank estaba tan seguro acerca de cómo se producían estas dinámicas, que sostenía que históricamente hablando, era posible aseverar la siguiente idea: mientras mayor haya sido la riqueza explotada en cualquier región latinoamericana, más pobre y subdesarrollada

⁴⁴ Cardoso, F. H. & Faletto, E. (1971). *Op. cit.*, p.24-25.

⁴⁵ Gunder Frank, Andre. (1970). *Economía política del subdesarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Signos, p.18.

⁴⁶ *Ibid.*, p.45-46.

⁴⁷ Gunder Frank, Andre. (1970). *Lumpenburguesía: Lumpendesarrollo*. Santiago: Prensa Latinoamericana, p.27.

sería ahora; y mientras más pobre hubiera sido dicha región, más rica y desarrollada podría verse actualmente⁴⁸. Frente a esto, y para sobreponerse al problema del subdesarrollo y la dependencia, la lucha por la liberación nacional debía de tener en cuenta, no sólo al imperialismo como el enemigo principal, sino que tácticamente, debía pensar, en primera instancia, en sus propias burguesías, ya que se había comprobado claramente que la unión política interclasista -que permitió la formación de varios gobiernos de corte populista- no había generado los frutos prometidos durante las décadas pasadas⁴⁹.

Ya habíamos mencionado anteriormente que la dependencia, en tanto relación que condiciona cierto tipo de estructuras internas y externas, había sido el resultado de un fenómeno histórico de influencia mundial -la consolidación del sistema capitalista-. Y en este sentido, la idea de que los países desarrollados y subdesarrollados pudieran convivir en el marco de dinámicas centro-periferia, era un efecto del mismo desarrollo capitalista de fase imperialista. Sin embargo, según lo expresado por el economista y sociólogo brasileño Theotonio Dos Santos⁵⁰, de lo que se trata aquí no es de un simple “efecto” secundario o rebote, sino que tal fenómeno debe ser considerado como parte integrante y determinante de un sistema hegemónico, que le permitió a ciertos países dominantes la posibilidad de expandirse y autoimpulsarse.

De acuerdo con Dos Santos, la dependencia estaría fundada en la División Internacional del Trabajo, la cual permitiría el desarrollo industrial ciertos países y limitaría, a su vez, este mismo desarrollo a otros, ya los obligaría a obtener un crecimiento marginal con respecto a las metrópolis centrales⁵¹. La División Internacional del Trabajo, que consiste en la división existente entre productores de materias primas y productores de manufacturas, adoptaría una forma desigual combinada entre varios países, en palabras del autor:

“Esta forma desigual es una consecuencia del carácter de la acumulación del capital en que el crecimiento de la economía se basa en la explotación

⁴⁸ *Ibid.*, p.34-35.

⁴⁹ Gunder Frank, Andre. (1970). *Economía política del subdesarrollo en América Latina. Op. cit.*, p.449.

⁵⁰ Dos Santos, Theotonio. (1970). *Dependencia y cambio social*. Santiago: Centro de Estudios Socio-Económicos, p.40-41.

⁵¹ *Ibid.*, p.45.

*de muchos por pocos y en la concentración de los recursos del desarrollo económico social en manos de esta minoría. Grupos minoritarios nacionales con alta concentración de capital, dominio del mercado mundial, monopolio de las posibilidades de ahorro e inversión son elementos complementarios en el establecimiento de un sistema internacional desigual y combinado.”*⁵²

Así, en un contexto global donde a los países latinoamericanos les correspondían las etapas inferiores de la producción industrial, mientras las etapas más avanzadas eran concentradas por los centros imperialistas, entendemos la idea que sostuvo el economista y sociólogo brasileño Ruy Mauro Marini, acerca de que justamente, siendo las economías de América Latina débiles -naciones no industrializadas-, es que se pudieron cometerse abusos contra ellas, y no como se pensaba erróneamente en aquel tiempo, que era dicha debilidad un producto de las injusticias ejercidas en su contra⁵³.

El autor de *Dialéctica de la Dependencia* recuerda que, si bien es cierto, la producción capitalista aumenta el grado de explotación del trabajador al momento de desarrollar su fuerza productiva, en el caso latinoamericano, esto fue aún mucho peor, ya que, como no se seguían los patrones del desarrollo clásico de la acumulación originaria -que efectivamente se dio históricamente en Europa-, la posibilidad de aumentar la acumulación de capital en la región vino dada exclusivamente por la sobreexplotación del trabajador local⁵⁴.

En este sentido, para Marini, los evidentes resultados producidos por el fenómeno de la dependencia, no podrían ser otros que la generación de una mayor dependencia, y por tanto, al momento de pensar en su posible transformación, ello debería llevarnos necesariamente a la idea de abolir las relaciones de producción que la misma dependencia genera y mantiene⁵⁵.

Debemos tener en cuenta, a partir de lo anterior, que según lo expuesto por la economista y socióloga brasileña Vania Bambirra, la forma de desarrollo de la dependencia provoca un

⁵² *Ibid.*, p.46.

⁵³ Marini, Ruy Mauro. (1982). *Dialéctica de la dependencia*. México: Era, p.31.

⁵⁴ *Ibid.*, p.93.

⁵⁵ *Ibid.*, p.18.

incremento de las contradicciones entre *la concentración del poder económico y político de las clases dominantes y el conjunto de la población dominada*. Para la autora, la conquista del poder por parte de las burguesías nacionales no pudo consolidarse en forma completa, esto, debido al fuerte manejo y posición que seguían manteniendo las oligarquías -ya sean estas terratenientes, mineras, financieras o comerciales-.

De esta manera, el antiguo sistema de dominación oligárquico de corte colonial, colocaba poderosas trabas al industrialismo emergente, lo cual motivaba a los intereses burgueses a exigir una flexibilización por parte del Estado y buscar una mayor participación en el manejo del poder. De ese proceso resultó un sistema de dominación, que si lo comparamos con las experiencias históricas clásicas, resulta bastante complejo por su grado de hibridez, ya que puede considerarse como una forma de dominación burguesa-oligárquica hegemónicamente comprometida⁵⁶.

En los sectores populares, el afianzamiento de la dependencia conduciría a una radicalización política acentuada en la clase obrera, en el campesinado pobre y en parte de la pequeña burguesía y las clases medias, la cual, apuntaría *en la dirección de la superación de sus ilusiones nacionalistas y reformistas y se orienta hacia una confrontación en términos de lucha de clases*⁵⁷. Esto fue lo que precisamente advirtieron algunos autores como Theotonio Dos Santos, cuando sostuvo que la ruptura de las relaciones de dependencia, y no su mera reorientación -como fue el caso de la transición de un tipo de dependencia mercantil a la de tipo industria financiera-, era la meta para consolidar una economía realmente independiente, tal como fueron los ejemplos históricos de Cuba, China, Corea y los países socialistas del tercer mundo a lo largo del siglo XX⁵⁸; o también, Andre Gunder Frank, cuando afirmó que *para el pueblo latinoamericano, una verdadera política del desarrollo implica una estrategia revolucionaria y el desarrollo socialista*⁵⁹.

⁵⁶ Bambirra, Vania. (1973). *Capitalismo dependiente latinoamericano*. Santiago: Prensa Latinoamericana, p.56.

⁵⁷ *Ibid.*, 152-153.

⁵⁸ Dos Santos, Theotonio. (1970). *Op. cit.*, p.47-48.

⁵⁹ Gunder Frank, Andre. (1970). *Lumpenburguesía: Lumpendesarrollo*. *Op. cit.*, p.28.

*Si hay un elemento común e infaltable en una filosofía liberadora,
este es el inconformismo, el malestar,
la incomodidad que no se duerme en sus laureles
sino que se rebela para no dejarse azotar
por un destino aparentemente inmanejable.*

José Santos-Herceg⁶⁰

Capítulo 3 - Del Concepto de Liberación.

El presente capítulo pretende analizar el concepto de Liberación, entendido este como una propuesta transformadora de la realidad latinoamericana, en la obra de diversos autores ligados tanto a la teología de la liberación como a la filosofía de la liberación. Por tanto, en un intento por ser más esquemáticos, dedicaremos un primer subcapítulo a los teólogos de la liberación, para luego continuar con un segundo subcapítulo dedicado a los filósofos de la liberación.

Subcapítulo 3.1. - De la Teología de la Liberación.

Antecedentes.

Uno de los hitos que marcó la Iglesia Católica durante el siglo XX fue, sin duda, el Concilio Vaticano II. Este encuentro ecuménico realizado entre 1962 y 1965, el cual fuera convocado por Juan XXIII y presidido posteriormente por Pablo VI, se pensó como una instancia que pudiera iniciar un diálogo entre distintos pueblos, culturas, religiones, en momentos en que el conflicto de la Guerra Fría entre Estado Unidos y la URSS alcanzaba su punto más álgido, conocido como la crisis de los misiles. De acuerdo con el historiador español, Antonio Fernández, el papa Juan XXIII habría reaccionado enérgicamente frente a este último acontecimiento *proclamando la responsabilidad de los gobernantes y el derecho de los pueblos a la paz*⁶¹.

⁶⁰ Santos Herceg, José. (2010). *Conflicto de las interpretaciones*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, p.208.

⁶¹ Fernández, Antonio. (2006). *Historia Universal: Edad Contemporánea*. Barcelona: Vicens Vives, p.807.

Es interesante la perspectiva comparativa con que puede ser leído el Concilio Vaticano II, en relación a otras instancias históricas similares. Así por ejemplo, es posible afirmar que este encuentro ecuménico estuvo marcado por la colegialidad⁶², a diferencia del Vaticano I (1869-1870), que afirmaba la autoridad del supremo pontífice, a tal punto que, este podía, en ciertos casos, adjudicar el carácter de infalibilidad a sus propios dichos. Además, el tono con que se abordan las nuevas temáticas y definiciones dentro del Vaticano II se perfiló con aires más dialogadores, democráticos y menos defensivos de los que pueden apreciarse, por ejemplo, con el Concilio de Trento (1545-1563)⁶³.

Muchas de las problemáticas sociales que fueron analizadas en este Concilio -no exento de fuertes disputas ideológicas-, tuvieron una buena recepción en algunos documentos oficiales que se redactaron para el cierre de esta instancia. Este es el caso de la *Gaudium es Spes*, constitución pastoral que abordó la relación de la Iglesia con el mundo contemporáneo. En ella, es posible notar que: desde la perspectiva de la vida económico-social, se defiende la participación de los trabajadores en las empresas, la regulación de sus conflictos laborales por medio de la huelga y la organización sindical, así como, también, se aboga por la erradicación de las desigualdades excesivas; respecto al ámbito político, se hace un expresa defensa de los derechos humanos, como lo son *el derecho de libre reunión, de libre asociación, de expresar la propia opinión y de profesar privada y públicamente la religión, y la participación de los ciudadanos en la vida política*, reconociendo a la democracia como la forma o el modelo preferible para realizar aquello; además, se declara que, independiente del territorio, la comunidad política y la Iglesia deben permanecer independientes y autónomas, reafirmando también, que esta última debe *renunciar a privilegios otorgados por el poder civil al tiempo que solicitar en todo momento y en todas partes libertad para predicar la fe sin trabas*.⁶⁴

Ahora bien, dentro del contexto latinoamericano, otro hito de importancia relevante para nuestro estudio, es, claramente, la conferencia del Consejo Episcopal Latinoamericano

⁶² En el contexto de la Iglesia católica, este concepto hace referencia a la corresponsabilidad en el ejercicio del gobierno de los obispos con el papa. Debemos decir que a Vaticano II asistieron alrededor de 2500 obispos, cifra que superó con creces el doble de los asistentes a Encuentros Ecuménicos anteriores, además de que fue la primera en la historia en que asistían Obispos de África o Asia.

⁶³ Fernández, Antonio. (2006). *Op. cit.*, p.809.

⁶⁴ *Ibid.*, p.815.

(CELAM) en Medellín. El origen de esta instancia eclesial es uno de los productos de la visita que realizará el papa Pío XII a Brasil en 1955, con motivo de la convocatoria a los obispos de la región para tratar temas como los nuevos métodos de apostolado, en miras a mantener la gran fidelidad a la tradición de la Iglesia católica en el nuevo contexto de mediados del siglo XX.⁶⁵

La CELAM celebraba sus reuniones con una regularidad anual, cambiando de locación en cada ocasión. Cuando esta se realizó en Medellín en 1968, no sólo habían transcurrido tres años del cierre del Vaticano II, sino que también se habían producido algunos hechos significativos para el mundo católico, como lo fueron la *Declaración de los obispos del Tercer Mundo o el Manifiesto de la Iglesia Joven*, por lo cual, esta versión de la CELAM de finales de los años sesenta estuvo marcada por un intensa concientización que postulaba que la primera exigencia de la Iglesia evangelizadora, comprometida con los pobres, sería responder a las necesidades de significativos cambios sociales en una región que se consideraba profundamente injusta, a la vez que se reconocía un aumento en la importancia de las acciones de las organizaciones de laicos y de *una Iglesia comprometida con las inquietudes liberadoras de los pobres*.⁶⁶

Es de vital significación, en este sentido, entender la forma en que la CELAM se propuso como meta redescubrir el lugar en el que el Espíritu se encontraba presente. Para los miembros asistentes al encuentro, era indiscutible que su presencia del Espíritu está en todo el pueblo de Dios, lo novedoso estaba en que al reconocer que dicha presencia se daba especialmente en las masas excluidas y oprimidas. Esto permitía establecer que *las principales líneas de análisis teológico deberían centrarse en la opción por éstos*.⁶⁷

En resumen, tal como lo expone con claridad el teólogo peruano, Gustavo Gutiérrez, *el vaticano II da las grandes líneas de una renovación de la iglesia; mientras que medellín señala las pautas para una transformación de la iglesia en función de su presencia en un*

⁶⁵ de Ramón, Armando & Couyoumdjian, Ricardo & Vial, Samuel. (2001). *Op. cit.*, p.486-487.

⁶⁶ *Ibid.*, p.488-489

⁶⁷ *Ibid.*, p.489.

*continente de miseria y de injusticia*⁶⁸. Con esta última idea en mente, damos paso al análisis del concepto “liberación” en la propuesta de los teólogos del mismo nombre.

De la Teología de la Liberación.

Conocidísima es la frase de Karl Marx, “la religión es el opio del pueblo”, inscrita en su obra *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, escrita en 1843. Con aquella sentencia, el autor pretendió expresar el poder que jugaría la religión, en tanto instrumento ideológico, cuya finalidad apuntaría a calmar las penas y frustraciones que sufren los marginados en el mundo a lo largo de la historia. La religión, sin la posibilidad de erradicar directamente los males que las producen y propagan, sólo generaría un efecto de anestesia sobre las molestias y de efecto somnífero sobre las conciencias aquejadas.

Esta misma expresión es la que inspira la obra *Religión: opio o instrumento de liberación*, del teólogo brasileño Rubem Alves, quien a finales de la década de 1960 se propone la posibilidad de saldar una deuda histórica en Latinoamérica, ya que frente a la escasa producción de escritos teológicos en la región -que más bien, siempre fue una reproducción e imitación de corte eurocéntrico-, se abriría ahora a la posibilidad de un alumbramiento para un pensamiento creador, que superase el divorcio entre la religiosidad popular y la Iglesia jerarquizada.

En esta nueva propuesta teológica, el autor expresa que para comenzar, es preciso reconocer una nueva auto-comprensión del hombre, una que niega el presente, por ser este un productor de dolor, sufrimiento, injusticia y defraudación. La negación histórica del presente no proviene, en este caso, de una idea utópica de la sociedad perfecta ni de una definición abstracta de la esencia del hombre, sino de la utilización propia del poder que ejerce el hombre, de su ejercicio libre, responsable y trascendente, radicado en una política que se arriesgue a crear un futuro más humanizado. Esto es llamado por el autor como: *mesianismo humanístico*⁶⁹.

⁶⁸ Gutiérrez, Gustavo. (1985). *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme, p.176.

⁶⁹ Alves, Rubem A. (1970). *Religión: Opio o instrumento de liberación*. Montevideo: Tierra Nueva, p. 22-23.

En base a lo anterior, y frente a las convulsiones sociales vivenciadas a mediados del siglo XX a lo largo y ancho del globo, la postura cristiana que se posicionó del lado de los rebeldes, del movimiento perturbador, de los cambios y de las transformaciones del orden imperante, no renegaba de una tradición que acogió el conformismo y la pasividad como banderas. Muy por el contrario, tal posicionamiento habría recuperado las primeras consignas cristianas en pos de la vocación de la libertad, siempre abierta a posibilidades inexistentes⁷⁰.

Para Alves, el rol que debe jugar aquí la esperanza es crucial, ya que esta última, *expresa lo que es posible para la historia y, por lo tanto, aquello que puede volverse histórico a través de la actividad de la libertad*⁷¹. Esto es así, debido a que, por ejemplo, la conciencia del esclavo feliz, la cual ha sido ya domesticada, no se moviliza espontáneamente hacia su liberación, e inclusive, puede que ni siquiera logre ansiar su propia libertad. De hecho, de acuerdo con el autor, la mayor parte de los procesos históricos que se han desarrollado naturalmente sólo en base a lo que es posible, no serían más que variaciones de la dinámica de amos y esclavos.

¿Qué es lo que conlleva entonces el real acontecimiento de la liberación? No es otra cosa que, como decíamos anteriormente, la negación del presente, la interrupción del curso normal en que este se viene desarrollado. Una historia que, bajo las formas de opresión y dominación, debe ser rehusada, oponiéndose y quebrantándola desde un afuera posibilitado por el poder de una libertad comprometida. De esta manera, la ruptura histórica puede consolidarse en la medida en que se cambian *concretamente las condiciones objetivas y subjetivas de la historia, haciendo así surgir la posibilidad de la liberación*, la cual, a su vez, se manifiesta como un poder en favor de los oprimidos y en contra los poderes que prohíben y tratan de volver imposible la liberación, es decir, contra los instrumentos de opresión que no quieren dejar libre al esclavo⁷².

⁷⁰ *Ibid.*, p.114.

⁷¹ *Ibid.*, p.156.

⁷² *Ibid.*, p.187-189.

Partiendo de la misma base que Alves, el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez, sostiene que no toda la religión puede ser vinculada con aquella interpretación somnífica de opio para el pueblo, ya que existe dentro de ella un cierto tipo de teología, que, en tanto reflexión crítica, cumpliría una *función liberadora del hombre y de la comunidad cristiana*, evitando de esta manera, *todo fetichismo e idolatría*, así como *toda forma de alienación religiosa, a menudo alimentada por la propia institución eclesiástica*⁷³. Así, la denominada *teología de la liberación*, sería la encargada entonces, no tanto de proponer un nuevo tema de reflexión teológica, como sí, una nueva forma de hacer teología. La propuesta consiste en criticar toda praxis histórica que se quede en el mero reflexionar el mundo desde un afuera, ya que lo que se pretende es consolidar una teología transformadora de la historia de la humanidad que, situándose en el mundo, pueda protestar contra la vejaciones que han sufrido las grandes mayorías sufrientes que viven en la pobreza y la exclusión⁷⁴.

Lo interesante de la propuesta de Gutiérrez es que, además de comenzar a tratar la nueva propuesta teológica bajo el nombre *Teología de la Liberación*, también trabaja con conceptos utilizados por la *Sociología de la Dependencia*, en la misma línea en que esta última lo hacía, lo cual nos permite apreciar un grado significativo de sintonía entre ambas. Así por ejemplo, el autor sostiene que las políticas adoptadas bajo el paradigma del desarrollismo no fueron más que intentos débiles de reformismo y modernización, y que, por lo tanto, o no cumplieron con sus metas o simplemente empeoraron más aún la realidad latinoamericana. De esta forma, sin embargo, habría sido posible reconocer manifiestamente que el subdesarrollo de la región se explica por la relación de dominación que tiene esta con los países ricos, y que, a su vez, la forma de alcanzar un real desarrollo implicaría romper la manera en que se vendrían dando estas relaciones⁷⁵.

En su *Teología de la liberación*⁷⁶, el autor sostiene que las relaciones que crean una situación de dependencia llevan a la necesidad de librarse de ellas en la medida en que pueda aumentar nuestra participación en el proceso de liberación, debido a que aquello permite tomar una conciencia más definida sobre la dominación y sus mecanismos de

⁷³ Gutiérrez, Gustavo. (1985). *Op. cit.*, p.36.

⁷⁴ *Ibid.*, p.37- 41.

⁷⁵ *Ibid.*, p.51.

⁷⁶ *Ibid.*, p.113.

funcionamiento. Así, un elemento relevante a tener en consideración es que, tanto dependencia como liberación, son términos que deben ser estudiados de manera correlativa.

Es por esta razón que la Iglesia tradicional, esa Iglesia de las verdades establecidas, estáticas y estériles, la cual nace dependiente y que se configura como un reflejo de la mentalidad colonial, no puede encarar los verdaderos problemas que entraña la realidad latinoamericana. La dependencia necesita ser pensada como una unidad compleja, que comparte dimensiones políticas, económicas, sociales, religiosas, etc., y cuya superación, exige un enfrentamiento contra todo tipo de injusticia y explotación del hombre por el hombre. Para la teología de la liberación, aquella es una lucha entre el pecado que ejercen los opresores ambiciosos frente a la solidaridad fraterna que se ofrece a los pobres marginados, a los campesinos empobrecidos y a los proletarios explotados, la cual debe desplegarse en la historia concreta, con un evidente e inevitable carácter político, sin temor a una lucha de clases que, *no solamente no se opone al amor universal*, sino que demuestra que tal compromiso por el oprimido, es la *mediación necesaria e insoslayable de su concreción*; el tránsito hacia una sociedad sin clases, sin propietarios y despojados, sin opresores y oprimidos⁷⁷.

Este cambio en la terminología empleada para referirse a la realidad dependiente de nuestra región, que ya mencionamos más arriba, tiene sus antecedentes directos en el impacto que tuvo la CELAM de Medellín (1968), ya que, de acuerdo al teólogo brasileño Hugo Assman, el lenguaje predominante, usado anteriormente *en los documentos más oficiales de la iglesia, se refiere comúnmente a <<desarrollo>>*, ligado a la propuesta cepaliana predominante de la época⁷⁸. Sin embargo, de acuerdo con el autor, un cambio notable se da cuando se pasa de estar hablando acerca del *<<ser mantenido en el subdesarrollo>>*, como *<<forma de dependencia>>*, y *no simplemente como la situación de países <<todavía no desarrollados>>*, o *<<en vías de desarrollo>>*, lo cual, es profundizado en documentos extraoficiales y de creciente uso en los oficiales de los episcopados nacionales. Tras el encuentro de ecuménico en Medellín comienza claramente a emplearse un lenguaje *<<liberador>>*, que contiene en su interior un doble sentido: primero, *socio-analítico*,

⁷⁷ *Ibid.*, p.358.

⁷⁸ Assmann, Hugo. (1976). *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Sígueme, p.29.

para designar la situación de <<servidumbre egipcia>> en que se encuentran nuestros países; y un sentido teológico, ligado estrechamente a la salvación y sus correlativos⁷⁹.

Es por esto que, si bien es cierto, el pueblo es reconocido en su totalidad, debe ponerse especial preocupación por *el pueblo marginado*, quien es globalmente el acumulador objetivo de los conflictos y de las contradicciones de la sociedad. El ejemplo dado por diversos grupos de sacerdotes y laicos (<<Golconda>> de Colombia, <<Iglesia Joven>> en Chile, <<Tercermundistas>> en Argentina, <<Movimiento sacerdotal Onis>> en Perú, etc.) sería notable en cuanto a la claridad con que decidieron vincular su compromiso político con la lucha por la liberación⁸⁰.

De acuerdo con el teólogo brasileño, Leonardo Boff, el proceso que lleva a la liberación es uno de tipo permanente y cuya meta no es posible de alcanzar de una vez y para siempre. Más allá de todo el esfuerzo que puedan colocar las estructuras sociales e históricas para consolidar las victorias, que en materia de luchas sociales se van alcanzando, jamás se puede dar de manera absoluta y definitiva. De lo que se trata en el fondo, es reconocer la necesidad de una *revolución cultural permanente* en miras a lograr la igualdad entre los hombres⁸¹. Precisamente por eso, la liberación es un proceso que no significa todavía libertad. *Es una acción (liber-acción) que intenta crear un espacio para que la libertad pueda ser-libre*⁸². En la misma línea que Rubem A. Alves, es esa firme convicción de negarse a una situación histórica dada, de contraponer un decidido sí a otro mundo posible, en el cual, se pueda respirar la fraternidad entre los hombres.

Boff reconoce que dicha igualdad proviene de la noción de que todos los hombres son hijos de Dios, nacidos a su imagen y semejanza, y que a partir de aquello, se deben entre sí, amor fraterno. Por la misma razón, si todos son considerados como iguales, no es posible naturalizar las formas históricas que ha tenido la dominación del hombre por el hombre desde sus orígenes hasta hoy en día. Es más, de acuerdo con el autor de *El destino del hombre y del mundo*, si es que existe algún poder entre los seres humanos, dicho poder

⁷⁹ *Ibid.*, p.30.

⁸⁰ *Ibid.*, p.168.

⁸¹ Boff, Leonardo. (1982). *El destino del hombre y del mundo*. Santander: Sal Terrae, p.66.

⁸² Boff, Leonardo. (1980). *Teología del cautiverio y de la liberación*. Madrid: Paulinas, p.115-116.

debe ser pensado y actuado como servicio hacia los otros⁸³. Y tal como lo concibieron varios teólogos de la liberación, el poderío que se ejerce para someter y esclavizar, ese que falta el respeto a la libertad del otro, es el origen del pecado más horrendo, porque, pudiendo vivir el amor a Dios por medio de la caridad con el más necesitado, opta por el beneficio personal a costa del sufrimiento ajeno de su propio hermano.

Este análisis no sólo debe ser considerado a la hora de pensar la dominación a gran escala, sino que también, es imperativo dirigirlo sobre todo al ejercicio de poder que degenera desde el amor fraterno hasta el sometimiento del otro, ya sea esté presente en relaciones sociales como el matrimonio, la amistad, el trabajo, la escuela, incluso hasta dentro de la misma Iglesia. En este sentido Boff, es muy específico a la hora de declarar que no debe confundirse el amor cristiano con *sentimentalismos del tipo que puede encontrarse gestos como el abrazo, la sonrisa, el beso, la simpatía de unos con otros*, sino que debe reconocerse en la *capacidad de transformar las relaciones de señor esclavo en relaciones fraternas*⁸⁴.

La postura crítica de la teología de la liberación no se detuvo con esta revalorización de las relaciones entre los hombres sino que se recrudeció cuando dirigió sus dardos hacia la propia institución religiosa de la Iglesia:

*“No son los dogmas, los ritos, las fórmulas y los cánones los que producen la fe. Es más bien la fe la que produce los cánones, las fórmulas, los ritos y los dogmas, y la que, por medio de ellos, halla su expresión. [...] Sin la fe la Iglesia no subsiste en cuanto entidad teológica. A través de la fe vivida concretamente en sus expresiones externas es como la Iglesia se convierte en una <<señal alzada entre las naciones>>.”*⁸⁵

Así, el valor que adquiera el respeto la dignidad de cada hombre, la tolerancia entre las distintas formas de pensamiento y la comprensión de los diversos estilos de vida, es

⁸³ Boff, Leonardo. (1982). *Op. cit.*, p.69.

⁸⁴ *Ibid.*, p.86.

⁸⁵ *Ibid.*, p.105.

fundamental para alcanzar la tan anhelada reconciliación entre los pueblos en pugna, así como una *unidad dentro de los pluralismos legítimos*⁸⁶.

Es por esto que la función del teólogo ya no será la del intelectual enclaustrado y encerrado en los viejos debates estériles acerca de las cuestiones divinas, sino que ahora será similar a la de un intelectual orgánico gramsciano, comprometido a partir de su propia práctica teórica, la cual será ejercida manifiestamente en pos de los oprimidos. En sus trabajos se retratarán los esfuerzos por desmitificar toda ideología alienadora y empobrecedora del espíritu, que busca negar el conflicto social y naturalizar la dominación hegemónica de los opresores⁸⁷.

Desde la mirada del teólogo uruguayo, Juan Luis Segundo, colocar énfasis en la búsqueda por la salvación individual y extraterrena debe ser considerado como una deformación del mensaje cristiano, ya que lo que debería movilizar a los creyentes, es el compromiso por la liberación integral de todos sus hermanos, la cual, necesariamente, pasa por el despliegue de prácticas históricas y no mágicas -estas últimas, que muchas veces fueron legitimadoras de la posición privilegiada de la Iglesia-⁸⁸.

Y precisamente por ello, la propuesta de la teología de la liberación se habría visto amenazada por tres tendencias, las cuales pudieron darse unida o separadamente: la primera, se relaciona con el hecho de que las autoridades eclesiásticas, en muchos casos, tomaron los contenidos declarados en la CELAM de Medellín como un crimen político, ya que, por una parte consideraron que la teología no debería relacionarse con la política - cuando en el fondo, tal aseveración lo único que demostró fue la conformidad de la teología con el status quo imperante- y, por otra parte, en el contexto del predominio de las dictaduras latinoamericanas, los dichos acerca de la liberación podían ser motivos de que la posición históricamente privilegiada de la Iglesia se viera perjudicada y llevará, incluso, a muchos sacerdotes a sufrir tortura, prisión y hasta la muerte a manos de los dispositivos

⁸⁶ *Ibid.*, p.126.

⁸⁷ Boff, Leonardo. (1980). *Op. cit.*, p.73.

⁸⁸ Segundo, Juan Luis. (1975). *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé, p.7-8.

represivos del Estado⁸⁹; la segunda amenaza, fue la adopción del lenguaje liberacionista luego de aplicarse al mismo un vaciamiento conceptual, que dejaba relegada a la teología de la liberación a su asociación con la violencia y la subversión; y la finalmente un tercer peligro, es que la teología de la liberación presentó una falta de complejidad teológica - como la que efectivamente poseyó la nueva teología europea o norteamericana del siglo XX-, debido a que su surgimiento responde más a necesidades concretas, como la pobreza y la injusticia, que a profundos análisis intelectuales, por tanto, ella debió cuidarse de que los teólogos académicos absorbieran sus aportes desvirtuando, como ya decíamos, su sentido original⁹⁰.

Estas amenazas que anotaba Segundo, pueden matizarse al notar la nula homogeneidad de la teología cristiana latinoamericana de mediados del siglo XX. Es el teólogo argentino, Juan Carlos Scannone, quien distingue al menos cuatro teologías que pasamos describir a continuación: la primera, sería una teología de tipo conservadora, de marcado pensamiento pre-concilio Vaticano II, en la cual, se ven acentuados *los valores de la tradición, el aspecto institucional y sacral de la iglesia, la autoridad jerárquica*; luego, aparecería una segunda teología, esta vez de corte postconciliar, pero cuyos lineamientos vendrían dados por pensamientos europeos o norteamericanos progresistas, destacándose en ella, elementos como *el espíritu crítico de la ilustración, la autonomía del mundo y de la ciencia, el desarrollo técnico y el progreso*; a continuación, una versión de la teología de la liberación influenciada por la tradición marxista, es decir, por sus métodos de análisis y transformación social, y que ponía énfasis en *la crítica social de la injusticia, la denuncia ético-profética, la identificación con el pobre y oprimido*, y; finalmente, existiría otra variante de la teología de la liberación que se construiría, principalmente, a partir de los trabajos realizados por la pastoral popular y, cuya propuesta teología, estaría marcada por *los valores de la cultura popular, la unidad <<ya>> actual de la iglesia como pueblo de Dios, el sentido cristiano de nuestro pueblo y su religiosidad, las raíces históricas del*

⁸⁹ Recordemos que esto efectivamente sucedió debido a la cercanía que ofrecía la teología de la liberación con sectores de izquierda abiertamente marxistas, lo cuales fueron ferozmente perseguidos por las dictaduras de la región.

⁹⁰ Segundo, Juan Luis. (1975). *Op. cit.*, p.8-9.

*actual proceso de liberación y su apertura a una sociedad cualitativamente nueva, ni capitalista ni marxista.*⁹¹

Un punto relevante en el análisis que realiza Scannone, respecto a la relación entre opresores y oprimidos, es la aparición de un tercer actor. Este se presentaría bajo la figura del “hermano”, el cual, realmente, no puede ser considerado ni como opresor ni como oprimido, ya que en palabras del autor:

*“No es el opresor en cuanto opresor ya que en el momento que se deja de cuestionar su conciencia, ya comienza a dejar de serlo. Ni es el oprimido en cuanto tal, porque también él, cuando toma responsablemente conciencia de la opresión suya y de su pueblo, ya está dando el primer paso para superarla.”*⁹²

Su función sería la de ser un mediador entre ambos, pero sin la típica posición del observador exterior e imparcial, sino que, por medio de la crítica a la opresión que ejerce el opresor sobre el oprimido, se compromete personalmente con la liberación de este último.

A partir de este análisis, no debemos caer tampoco en una forma de estigmatización, llegando a la exagerada afirmación de que quienes son opresores deben ser destruidos en pos de la liberación de los oprimidos. No. De acuerdo con Scannone, todos nosotros - aunque en distintas proporciones-, somos opresores y oprimidos de acuerdo a las circunstancias, lo cual, evidentemente, también nos abre la posibilidad de ser hermanos y ejercer responsablemente tal rol. Desde esta perspectiva, el hermano será quien se comprometa auténticamente con la liberación del pueblo, en el pueblo y desde el pueblo, abriendo la posibilidad para que todo opresor pueda dejar de serlo, y pase a formar parte de aquellos que ayudan a quienes antes se explotaba⁹³.

⁹¹ Scannone, Juan Carlos. (1976). *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca: Sígueme, p.75-77.

⁹² *Ibid.*, p.154-155.

⁹³ *Ibid.*, p.184.

En base a lo estudiado en este apartado, terminamos expresando un firme desacuerdo con posturas como la del filósofo argentino-mexicano Horacio Cerutti-Guldberg, cuando sostiene que la teología de la liberación *dedicó mucho mayor esfuerzo a la interpretación crítica de la realidad latinoamericana a partir de la “teoría” de la dependencia, que a rever la interpretación de las fuentes bíblicas*⁹⁴. A este respecto, nos puede ser muy útil, la definición que ofrece Scannone, de la teología de la liberación:

*“es la reflexión de fe que asume críticamente ese cambio histórico con toda su riqueza y sus ambigüedades. No es sino el momento teológico de la nueva experiencia que hace la fe cristiana al asumir desde el evangelio la transformación del mundo en una situación de dependencia.”*⁹⁵

Efectivamente el esfuerzo realizado por los sociólogos de la dependencia en sus obras fue una fuente de inspiración para los teólogos de la liberación. No cabe duda de ello al momento de percatarse de la similitud de los conceptos y del reconocimiento que, en algunos casos, se ha expícito de ellos. Sin embargo, lo que no puede negarse, es el significativo esfuerzo que también realizaron los teólogos al momento de releer las escrituras de los evangelios en base al contacto directo con las experiencias que se vivían históricamente en América Latina. No se puede desconocer el papel que juega esta relectura en la utilización, a lo largo de la obra de los teólogos de la liberación, de figuras bíblicas como las de la injusticia que se ejerce sobre el pobre, el privilegio del poderoso que atenta contra la dignidad humana o el rol que deben jugar los hombres como hermanos, en pos de la liberación de todo tipo de dependencias opresoras de las cuales es víctima el pueblo.

Subcapítulo 3.2. - De la Filosofía de la Liberación.

Antecedentes.

Si bien es cierto, el concepto de filosofía de la liberación aparece a principios de la década de 1970, cuando este es propuesto por un grupo de filósofos, específicamente en el II

⁹⁴ Cerruti Guldberg, Horacio. (2006). *Op. cit.*, p.242.

⁹⁵ Scannone, Juan Carlos. (1976). *Op. cit.*, p.14.

Encuentro Nacional de Filosofía, realizado en Córdoba (Argentina) en el año de 1972, el cual es utilizado para hacer referencia a un nuevo pensamiento de corte crítico, respecto de otros pensamientos opresores, imperiales y alienantes⁹⁶. También debemos considerar algunos precedentes que impulsaron el desarrollo intelectual de estos filósofos, entre los cuales vamos a identificar: primero, la pedagogía liberadora de Paulo Freire; luego, la polémica entre Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, y; tercero, la misma teología de la liberación. Pero, dado que esta última la hemos estudiado recientemente, dedicaremos, en este apartado, algunas palabras a las otras dos influencias identificadas.

En 1965, el educador brasileño Paulo Freire publicó *La educación como práctica de la libertad*, texto en el cual expone sus preocupaciones sobre las necesarias transformaciones que requiere la educación latinoamericana y las propuestas que deberían ponerse en práctica para conseguir las. Desde la perspectiva del autor, la conciencia de los hombres que viven una realidad de opresión, por ejemplo, la de millones de campesinos a lo largo del continente, es una conciencia que está desconectada de la historia, marcada por la simplicidad en la interpretación de los problemas de la vida y las explicaciones cuasi-mágicas que se da a los mismos. Es por esta razón que, para todos aquellos que viven bajo regímenes autoritarios, no les es posible reconocer tan fácilmente el poder de la opresión, como si es el caso, de aquellos que han sido educados en “auténticas” democracias⁹⁷.

De acuerdo con Freire, una educación que busque la libertad del hombre, debe aspirar a practicar un tipo de educación que estimule la conciencia humana, donde se fomente el debate, el examen de problemas teóricos y comunes, y la participación del educando⁹⁸. Ya que, de lo contrario, la opción que se estaría adoptando, sería siempre la de una educación domesticadora y alienante, que permite, a su vez, ajustar al educando al sistema social dado.

Así, desde la propuesta pedagógica freiriana, la educación entendida como práctica de la dominación, la denominada *educación bancaria*, es una forma de enseñar que pretende

⁹⁶ Devés, Eduardo. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*. Buenos Aires: Biblos, p.181-186.

⁹⁷ Freire, Paulo. (1997). *Educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI, p.51.

⁹⁸ *Ibid.*, p.76.

mantener a los educandos en la ingenuidad. En ella, se entiende que transmitiendo conocimientos objetivos y verdaderos a las mentes vacías de los pequeños, se conseguirá adoctrinarlos, para de esta manera, acomodarlos a un mundo dominado por la ideología de la opresión⁹⁹.

Frente a aquella realidad deshumanizadora, la búsqueda de la liberación por medio de la educación parte de la base de que los educandos se presentan como seres llenos de experiencias y contenidos válidos, y que por lo tanto, no se les puede tratar pasivamente a través de una transmisión de conocimientos inauténticos y estériles -dada la inconexión entre dichos saberes y las experiencias propias de los educandos-, sino que todo lo contrario, en un intento por romper la relación autoritaria y de opresión entre educador y educando, se trata de que la educación sea mediatizadora y dialogadora, donde nadie educa a nadie, sino que todos se educan en comunión, en un proceso de liberación permanente¹⁰⁰.

Ahora que mencionamos conocimientos inauténticos y estériles, será un buen momento para mencionar a continuación, la polémica que tuvo lugar a fines de la década de 1960, entre el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy y el filósofo mexicano Leopoldo Zea, acerca de la originalidad, autenticidad y peculiaridad de la filosofía en América Latina.

Una disputa intelectual que versó sobre una cuestión que queda claramente plasmada en el título de la obra del filósofo peruano, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, publicada en 1968. En ella, Salazar Bondy define las categorías con las que medirá la filosofía latinoamericana: en primera instancia, la originalidad, es decir, las construcciones conceptuales novedosas -que no deben confundirse con ingeniosas continuaciones de pensamiento anteriores-; luego, la genuinidad o autenticidad, referida al producto que se da como propiamente tal, y no como algo *falseado, equivocado o desvirtuado*, y; finalmente, la peculiaridad, entendida esta como la *presencia de rasgos histórico-culturales diferenciales*, distintivos, que permiten señalar la localidad de su origen¹⁰¹.

⁹⁹ Freire, Paulo. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI, p.89.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.90-94.

¹⁰¹ Salazar Bondy, Augusto. (2006). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. México: Siglo XXI, p. 72.

Luego de un análisis a las posturas de variados autores como J.B. Alberdi, J. Vasconcellos, J.C. Mariategui, A. Korn, F. Romero, R. Frondizi, F. Miró Quesada, J. Millas, J. Gaos, L. Zea y A. Ardao, respecto al pensamiento hispanoamericano, el autor peruano, reconoce la existencia de una filosofía hispanoamericana, sin embargo, esta no sería una de corte genuino y original, ya que no habría existido hasta entonces en ella, un *pensamiento riguroso, auténtico y capaz de nutrirse de su propia savia doctrinaria*¹⁰².

Para Salazar Bondy, la filosofía es un análisis que permite iluminar y unificar la experiencia del mundo y de la vida, así como también, sería la expresión de las formas en que una comunidad determinada, reacciona frente a su realidad histórica. Es por esto que, una filosofía que vive de transferencias *superficiales y episódicas* de ideas, teorías y actitudes, cae en una fatal ingenuidad, que a la larga se paga con la esterilidad de su propio pensamiento y con la alienación social de los estilos de vida¹⁰³. La causa fundamental de este terrible problema, radicaría en el hecho de que nuestra sociedad y nuestra cultura latinoamericana, han vivido sometidas al subdesarrollo, la dependencia y la dominación de las potencias hegemónicas. Es por esto que, los productos de nuestro pensamiento no son otra cosa que imágenes distorsionadas que enmascaran la realidad, lo cual, sólo podría remediarse, en la medida en que nuestras sociedades puedan cancelar, real y efectivamente, las relaciones de dependencia que la mantienen sometida. Hasta entonces, para poder aspirar a la creación de una filosofía original, auténtica y peculiar, debemos remitirnos al análisis y crítica de la necesidad histórica del cambio, en pos de nuestra anhelada independencia¹⁰⁴.

La continuación de esta polémica sigue con la contestación que realizó Leopoldo Zea en su obra *La filosofía americana como filosofía sin más*, publicada en 1969. En ella, el filósofo mexicano, concuerda con su par peruano cuando reconoce la necesidad que tiene la filosofía latinoamericana de dedicarse a resolver los problemas más urgentes, como la subordinación y el subdesarrollo. Sin embargo, el autor mexicano, reconoce que también es prudente guardar ciertas reservas, para no equivocarnos producto de la impaciencia. Así

¹⁰² *Ibid.*, p.77.

¹⁰³ *Ibid.*, p.80-81.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.93-94.

por ejemplo, no debemos caer en la insensatez de crear nuevos sistemas filosóficos completamente originales, ya que, de ello no se sigue necesariamente, que dichos planteamientos tengan considerables cuotas de ligazón con nuestra realidad¹⁰⁵.

Para Zea, ser original, no es saberse diferente de los otros, sino sentirse como uno más entre ellos, entre semejantes. Por eso razón, el viejo anhelo de querer empezar desde cero, como si fuéramos capaces de negar toda la tradición occidental anterior, sería un error grave, que tal vez, nos pueda llevar a asimilar las nuevas filosofías foráneas con mucha mayor facilidad¹⁰⁶. No existe la necesidad de destruir el mundo que hemos recibido. De lo que se trata, es de transformar las relaciones de dominación en que este se venía dando, de tal manera que se permita la solidaria incorporación del latinoamericano.

La crítica se endurece contra el filósofo peruano, respecto sus dichos acerca de que, sólo en regiones desarrolladas y que luchan por su liberación, es efectivo encontrar filosofía auténtica. Zea reprocha la ingenuidad de Salazar Bondy, al recordarle lo que ha sucedido cada vez que, en los territorios del continente europeo, se construyeron filosofías que se hacían pasar por verdaderos desarrollos auténticos del pensamiento, cuando en el fondo, su íntima finalidad fue servir de justificaciones ideológicas para cuanto proyecto de conquista y dominio se emprendió a lo largo de los siglos, lo cual demuestra, paradójicamente, una profunda y real inautenticidad¹⁰⁷.

Es por esta razón, que tanto las filosofías cuestionadoras sobre el ser latinoamericano, como las que se han preguntado por su historia y las que -tal como la de Salazar Bondy- se han preguntado por nuestra autenticidad, han sido filosofías que nos han encaminado a la lucha por la liberación latinoamericana, de las opresoras relaciones de dominación y dependencia en las que nos encontramos. Todas ellas han aportado significativamente a un proceso de larga duración, que no consiste en una única e irreflexiva acción, sino en una filosofía de la acción, orientada como instrumento para transformar el orden hegemónico que oprime la dignidad humana, la cual, asimilando la tradición que le tocó heredar, también es capaz de

¹⁰⁵ Zea, Leopoldo. (1982). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI, p.74-75.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.140.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p.151-152.

filosofar, pura y simplemente, sus propios problemas, en sus determinadas circunstancias históricas, y desde allí, no sólo ser dignamente original, auténtica y peculiar, sino, convertirse en un contundente aporte *para todos los hombres y, por ende, a todos los pueblos, sin discriminación alguna*¹⁰⁸.

De la Filosofía de la Liberación.

Ya anticipamos anteriormente, que fue a principios de la década de 1970 en Córdoba, Argentina, que un grupo de filósofos interesados por el estudio de la realidad latinoamericana, se reunió para discutir metodologías, elementos programáticos y crear nuevos contenidos, que sirvieran de ayuda a lo que ellos consideraban un pensamiento latinoamericano propio, ligado directamente con una opción política de liberación de la dependencia que sufría la región.

El trabajo que ellos se propusieron, no era nada menos que la destrucción de la historia de la filosofía latinoamericana, incluso la que era contemporánea suya, ya que esta era considerada como un sistema más, de dominación hegemónica y, que en lugar de escuchar e interpretar a la filosofía implícita existente en el pueblo latinoamericano, sólo la deslegitimaba y la condenaba al olvido. Tal como lo había sostenido el antropólogo y filósofo argentino, Rodolfo Kusch -el mismo año en que él comenzó a formar parte del grupo de filósofos antes mencionado-, y refiriéndose a esa sensación de deficiencia y retraso en el pensamiento latinoamericano:

*“la prueba de la verdadera inferioridad del sudamericano, quizá la verdadera dimensión de su drama, está en que una gran desazón va pegada a su presunción de ser civilizado, de creer en el desarrollo y en el progreso. Y es por eso también que este afán de civilización se ampara en el deseo de aprovecharse sin más inhumana, a nivel de depredación, de eso que le ofrece el siglo XX, sin poner en todo ello el más mínimo compromiso.”*¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Ibid.*, p.81.

¹⁰⁹ Kusch, Rodolfo. (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette, p.239.

La obra que compila los trabajos que realizaron este grupo de filósofos formado por Osvaldo Ardiles, Hugo Assman, Mario Casalla, Horacio Cerutti Guldberg, Carlos Cullen, Julio De Zan, Enrique Dussel, Aníbal Fornari, Daniel Guillot, Antonio Kinen, Rodolfo Kusch, Diego Pró, Agustín Riega, Arturo Roig y Juan Carlos Scannone, se titula *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* y sintetiza de forma excelente, lo que en su interior se intenta proponer. De ella, hemos seleccionado cuatro artículos que nos parecen, son lo que contribuyen de la mejor manera a la consecución de nuestro objetivo de investigación.

Comenzaremos con la propuesta del filósofo argentino, Arturo Andrés Roig, quien sostiene que la filosofía puede adquirir un indiscutible poder de transformación, sólo si su propio estatus epistemológico, llegase a coincidir con el estatus epistemológico de las ideologías de los oprimidos, es decir, si lograra coincidir con conocimientos que se constituyen como alteridad de una estructura hegemónica determinada. Aquello, equivaldría para el autor, un compromiso político, un tipo práctica que tradicionalmente no es una de las características propias de la filosofía -históricamente hablando- y, que de hecho, es lo contrario de una de las cualidades de las que ella siempre se jactó, su supuesta objetividad respecto a cada contexto, la naturaleza universal teórica que en cada conocimiento puro lograba alcanzaba. Por esta misma razón, siempre le fue muy fácil a la filosofía, denunciar cualquier tipo ideologización de sus saberes¹¹⁰.

En este sentido, lo que deberíamos hacer es dejar de lado ese obstaculizador prejuicio de la tradición filosófica que considera que todo tipo de compromiso, forma parte de una ideologización del discurso, ya que desde la perspectiva de Roig, así como justamente, tal como no es posible negar la dimensión teleológica presente en los discursos políticos -su “para qué” distinto de su “qué”-, tampoco sería posible hacerlo en los discursos filosóficos, por muy neutrales que estos pudieran parecernos¹¹¹.

¹¹⁰ Roig, Arturo Andrés. (1973). Bases para una de-structuración de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica. En: Ardiles, Assmann, Casalla, Cerutti, Cullen, De Zan, Dussel, Fornari, Guillot, Kinen, Kusch, Pró, De la Riega, Roig & Scannone, ed., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum, p.240.

¹¹¹ *Ibid.*, p.240-241.

En la misma línea, el filósofo argentino, Osvaldo Ardiles, sostiene que en realidad, jamás existió esa filosofía neutral de tipo “universal”, ya que ella siempre surgió de una situación específica, buscando responder a problemas propios de su propio contexto. Así por ejemplo, es posible reconocer históricamente, filosofías griegas, romanas, europeas, etc., ya que nadie, en palabras del autor, *ha hecho filosofía en el “topos hyper ouranios”, donde reinaría la necesidad universalmente vinculante*¹¹². De esta manera, el pensamiento latinoamericano, enfrentado a este descubrimiento en su búsqueda por la autenticidad, sólo le quedarían dos caminos: por un lado, ocultar todo proyecto original, bajo distracciones teóricas de sistemas filosóficos extranjeros y ajenos a nuestro devenir histórico, consolidando así, la dominación hegemónica de nuestro pensamiento; o bien, otra salida, sería comprometerse en pos de desocultar la dependencia socio-cultural en la que hemos estado sumidos, a través de un pensamiento subversivo que fuera capaz de reconocer los rasgos de esa opresión¹¹³.

Este carácter subversivo, se refiere a la capacidad de reflexionar críticamente desde la perspectiva del oprimido, ubicado en la periferia del sistema, donde es posible sacar a la luz, los rasgos de la relación dependencia y revelar sus propias contradicciones estructurales. Este proceso llevará a la práctica filosófica a alejarse de su enclaustramiento academicista, para colocarse esta vez, al servicio de las necesidades históricas de los pueblos sufrientes, lo cual, sería una tarea sumamente compleja, ya que, en palabras de Ardiles, lo que se necesita es oponer *a los “valores” de la opresión, los anti-valores de la liberación; a las normas de la dominación, las contranormas del pensar negativo, y; a los cánones de la cultura vigente, los anti-cánones de la creatividad popular*¹¹⁴.

La oportunidad histórica de realizar este proyecto liberador, se dio en América Latina, de acuerdo a lo expresado por el teólogo argentino, Juan Carlos Scannone, gracias a la conjunción de tres hechos cruciales: el primero de ellos, fue la masificación de la concientización radical, respecto de la situación de dependencia y subdesarrollo en la que se encontraba la región, entendida esta realidad, no como un atraso respecto del desarrollo

¹¹² Ardiles, Osvaldo. (1973). Bases para una de-STRUCCIÓN de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica. En: Ardiles et. al., ed. Buenos Aires: Bonum, p.11.

¹¹³ *Ibid.*, p.25.

¹¹⁴ *Ibid.*, p.26.

del primer mundo, sino más bien como consecuencia del mismo; de lo cual se sigue, el segundo hecho, que fue el nacimiento de numerosos grupos que tenían como meta, poner fin a las relaciones de dependencia política, social, económica, científica, filosófica, pedagógica, cultural, religiosa, etc., por medio de una praxis de la liberación, y; finalmente, a nivel religioso, en una iglesia tan marcada por el tradicionalismo del peso colonial, fue el hecho de una nueva experiencia y un cambio en el lenguaje utilizado, lo cual, sería producto tanto *de las mencionadas toma de conciencia e interpretación, cuanto de la citada opción de ruptura y la consiguiente praxis de liberación.*¹¹⁵

Esta praxis de liberación debe ser considerada como revolucionaria, debido a que propone una ruptura radical, general y urgente, de las estructuras político-económico-sociales de las relaciones de dependencia histórica sobre las cuales se ha estructurado la injusticia, la pobreza y la marginación. La subversión no debe ligarse a la violencia más de lo que la misma subjetividad moderna se ha desarrollado a sí misma a través de la dominación, el imperialismo y el apoderamiento absoluto del mundo y de los hombres¹¹⁶.

Los hombres sometidos a la hegemonía, son asimilados por el sistema de dominación bajo la figura del Otro, es por eso que el filósofo argentino, Enrique Dussel, afirma que el método utilizado para analizar la dinámica dependencia-liberación, es el método “analéctico”, el cual, se plantearía a sí mismo, de una manera intrínsecamente ética. Aquí, el develamiento del Otro en tanto que Otro, no es sólo una elucubración teórica, sino que se convierte en una elección puesta al servicio del marginado y un compromiso moral con el que está fuera del sistema, lo cual, que implica la negación de la idea tradicional de totalidad y de identidad¹¹⁷.

Respecto a la filosofía en nuestra región, Dussel afirma que la posibilidad de descubrir la exterioridad en la que ha sido colocado el hombre latinoamericano oprimido respecto del *hombre nord-atlántico (europeo, ruso y americano)*, le permite a ella nacer y reconocer que *América latina es el hijo de la madre amerindia dominada y del padre hispánico*

¹¹⁵ Scannone, Juan Carlos. (1973). Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. En: Ardiles et. al., ed. Buenos Aires: Bonum, p.259-260.

¹¹⁶ *Ibid.*, p.263-264.

¹¹⁷ Dussel, Enrique. (1973). El método analéctico y la filosofía latinoamericana. En: Ardiles et. al., ed. Buenos Aires: Bonum, p.125.

dominador, y que, como tal, fue también oprimido por una pedagogía de corte dominador propia del pensamiento totalizador europeo, que encasilló su vida bajo la etiqueta del bárbaro, el “bon sauvage”, el primitivo o el subdesarrollado. Es por eso que la filosofía naciente, necesita saber destruir los obstáculos que se oponen a este develamiento de la otredad constitutiva del pueblo latinoamericano empobrecido, a través de una renovada y creadora crítica que apela a la justicia¹¹⁸.

En este punto, haremos un alto para reconocer que el avance de los trabajos realizados por parte de este grupo de filósofos se vio interrumpido, como muchas otras veces ocurrió en el continente, a causa del ejercicio del terror, por parte de la dictadura argentina, el cual, se tradujo en intervenciones dentro de las universidades, destitución de profesores, atentados, exilios, etc. Sin embargo, las publicaciones de estos autores desarraigados, continuaron en el destierro. Este fue el caso de Enrique Dussel, quien se dedicó especialmente a continuar con los derroteros establecidos anteriormente, esta vez, en tierras extranjeras como profesor e investigador en la Universidad Autónoma de México.

De esta manera, Enrique Dussel, a fines de la década de 1970, publica un par escritos acerca de la filosofía de la liberación, en los cuales, se profundizan los elementos presentados en la compilación de artículos de 1973. En el primero de ellos, es posible apreciar su parecer acerca del concepto “totalidad” en el ámbito de la filosofía, y la generalidad con la que los filósofos tienden a esconderse en él, lo cual, sería lo que vuelve inútil una reflexión sobre la realidad latinoamericana. En el caso europeo, dicho pensamiento de la unidad totalizante es efectivo, ya que se da el caso de que las potencias hegemónicas han totalizado el mundo, dejando a ciertas zonas -como el tercer mundo- en su periferia. Es por eso que, dar cuenta de ese más allá miserable, empobrecido e invisible en el que se encuentra el otro, es lo que vuelve auténtica a la filosofía de la liberación¹¹⁹.

Esta reflexión filosófica liberadora no sería “más de lo mismo”, dado que critica juiciosamente el peso del colonialismo en la región, denunciando cada vez que al indígena

¹¹⁸ *Ibid.*, p.135-136.

¹¹⁹ Dussel, Enrique. (1977). *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Extemporaneos, p.49.

se lo colocó como instrumento al servicio del conquistador, marginando sus creencias a la barbarie, a la credulidad de ídolos mágicos, etc. La propuesta liberacionista se coloca como meta, entonces, ver en el indígena alienado el valor de una cultura ancestral silenciada que exige rescate y respeto.

El autor, refiriéndose a las dinámicas de centro-periferia, sostiene que el término “liberación” implica no sólo estar en contra del centro y buscar la manera de romper las relaciones de dependencia con él mismo, sino que, además, *es tener la creatividad de ser realmente capaces de construir la novedad, un nuevo momento histórico desde la positiva exterioridad cultural de nuestro pueblo*¹²⁰. En este sentido, lo más importante sería, dado lo anterior, saber escuchar al pueblo, desarrollar una capacidad analéctica de comprensión y crítica que permitiese apoyar a los oprimidos en el camino a la liberación.

La justificación del método analéctico vuelve a aparecer en la obra *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*, cuando Dussel explica que lo “distinto” es aquello que nunca ha habitado una totalidad. No es que sea algo que difiera, ya que lo que difiere, es una separación de una dualidad primigenia que es en alguna medida posible de retornar al principio, sin embargo, en lo distinto no hay ni diferencia ni retorno a una habitación en comunidad. Pero lo que sí es posible encontrar en lo “distinto”, es una crisis, una historia que irrumpe e interpela desde un más allá de la comprensión y que apunta al encuentro. Es en este sentido, es que el método analéctico no puede confundirse con el método dialéctico. En el caso de este último, lo que sucede es que se pasa de un horizonte a otro, esclareciendo los órdenes anteriores. En palabras del autor:

*“es un a-través-de”, lo cual es, a pesar de su limitación, un punto de apoyo para el método analéctico, ya que permite pasar de un orden más antiguo a un orden nuevo, pero esta vez, significando un lógos que “viene-de-más-allá”; es decir, que hay un primero momento en el que surge una palabra interpelante, más allá del mundo.”*¹²¹

¹²⁰ *Ibid.*, p.69.

¹²¹ *Ibid.*, 127.

La discontinuidad que se produce en el método analéctico exige un compromiso al filósofo, en tanto que mediador, de responder debidamente a la palabra interpelante de la exterioridad del Otro, de su historia invisibilizada, con el anhelo siempre presente de poder pensar a través de su propio *lógos*. Y ya sea que este filósofo provenga de los sometidos y de los dominadores, lo importante es que pueda reconocer las posibilidad de ver lo distinto, en esa exterioridad de todo sistema totalizante¹²². Es por eso que todo filósofo que comienza a partir de un sistema de pensamiento, y que está construyendo todas las cosas dentro del mismo, se le puede aparecer la categoría negativa suprema del otro como cuestionadora de su sistema¹²³.

En su obra, *Filosofía de la Liberación*, de 1977, Dussel se vuelve más específico en su trabajo de crítica, a la hora de negar a las religiones fetichistas, mostrar a la ontología como la “ideología de las ideologías”, denunciar la incapacidad de *funcionalismos y desarrollismos, sean estructuralistas, lógico-cientificistas o matematizantes* y, para reconocer la necesidad de un *lógos* que comience desde una base sólidamente ética y comprometido con la otredad. Si bien es cierto que, en cierto sentido, el autor valora los aportes de los análisis del denominado posthegelianismo europeo de izquierda¹²⁴, sostiene que ellos sólo se han quedado en modelos abstractos que no son de ayuda para la praxis de los oprimidos que habitan en la periferia, como es el caso de *los trabajadores asalariados ante el capital, de la mujer violada por el machismo, del hijo y de la juventud pretendidamente educados, y de las generaciones futuras que recibirán un planeta ecológicamente destruido*¹²⁵.

Posteriormente, Dussel agrega otro rasgo distintivo a la liberación, pero que guarda estrecha relación con los derrotados ya trabajados. Y es que, para no confundir el proceso destructor de la dependencia con un no-principio de conducción, con un sinsentido anárquico y utópico -en el sentido peyorativo de la palabra-, se sostiene que la liberación

¹²² *Ibid.*, p.128-132.

¹²³ *Ibid.*, p.135.

¹²⁴ Donde cabría mencionar desde Marx, Engels, Lenin, Gramsci y los miembros de la escuela de Frankfurt, entre otros.

¹²⁵ Dussel, Enrique. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica, p.43.

sería *anárjica*¹²⁶, en la medida en que el punto de partida de toda su praxis es el más allá del orden establecido, un punto que rebasa el horizonte del mundo totalizado, el cual permite una apertura hacia una realidad nueva a través de un doble momento que el método dialéctico no alcanza a distinguir, ya que antes de abandonar el lugar donde se estaba (negación de la negación), es necesario que primero se afirme positivamente la historia anterior y exterior de la constitución del sistema, lo cual permite sostener que el oprimido es distinto, es decir, que estuvo alguna vez separado y fuera de dicha opresión. Este complejo doble movimiento es crucial, ya que de otro modo -si es que únicamente se produjera la negación de la negación (dentro del mismo sistema)-, lo único que se terminaría haciendo es validar la existencia universal del sistema en su fundamento¹²⁷.

El autor reconoce que la puesta en marcha de una ética desde la filosofía liberación no debe recurrir a un reconocimiento de amistad, ni de fraternidad entre iguales, sino que debe manifestarse como un amor por los oprimidos sufrientes que han sido instrumentalizados por el sistema, una solidaridad que legitime su real dignidad desde la exterioridad. Así es posible entender como la exterioridad de las naciones del tercer mundo (africanas, latinoamericanas y asiáticas), en palabras del autor:

*“no es solamente económica, sino también histórico, político y cultural. La exterioridad se juega en el nivel de una distinta manera de vivir, manipular, comprender, interpretar los instrumentos tecnológicos, las mediaciones. Son en parte las formaciones sociales periféricas.”*¹²⁸

De ahí que la interpretación de la historia de los excluidos, debe realizarse con sumo cuidado para no caer en un historicismo sin hipótesis ni conclusiones, tal como lo ha hecho *el cientificismo de la filosofía analítica sin marco político, el marxismo cuando no tiene marco histórico y ni articulaciones reales con el pueblo en el estado de conciencia en que se encuentra*, o cualquier tipo de historiografía que no presente explícitamente su marco

¹²⁶ De acuerdo con la interpretación dusseliana, la palabra griega “*anárjica*” significa “*más allá del principio*”.

¹²⁷ Dussel, Enrique. (2011). *Op. cit.*, p.108-109.

¹²⁸ *Ibid.*, p.119-120.

teórico -haciéndose pasar por una historia de tipo neutral-¹²⁹. Lo que se pretende en la lectura histórica propuesta por la filosofía de la liberación es incluir los discursos orgánicamente, sin desnaturalizarlos, en un discurso que otorgue un sentido profundo a su exterioridad.

Décadas más tarde, el autor definió a la filosofía de la liberación como un movimiento filosófico que se planteó a sí mismo como un “contra discurso” moderno con pretensiones de universalidad, pero sin olvidar su ubicación en la periferia del mundo¹³⁰. En el mismo artículo, Dussel sostiene que:

*”la utopía no es el fruto de una mera “imaginación creadora” desde la Totalidad (desde Marcuse a Bloch), sino aún más, la afirmación de lo que “no-tiene-lugar” (ouk-tópos): el “pobre”, la mujer “castrada”, el Edipo alienado, el pueblo explotado, las naciones periféricas del capitalismo, etc. Dichas “ouk-topías” (los que no tienen lugar en la Totalidad dominadora) son los “No-ser” que sin embargo, tienen realidad.”*¹³¹

En este sentido, la propuesta filosófica que plantea descubrir aquella exterioridad trascendental del oprimido, propia del sistema dominación imperante, ya sea en sus dimensiones *políticas, eróticas, pedagógicas, fetichistas, económicas, etc.*, no sería el producto generado por una imaginación fantasiosa, sino sería la afirmación de una presencia, de una vigencia de la realidad actual de lo imposibilitado. Eduardo Demenchónok, reconoce efectivamente, la autenticidad que alcanzó la filosofía de la liberación, destacando la capacidad de autoexpresión que tuvo esta para interpretar a la realidad latinoamericana, entendiendo sus problemas en un horizonte de problemas universales y, que apoyándose en una vasta herencia filosófica, se planteó una *intencionalidad orientada hacia la liberación nacional y social*¹³². Oponiéndose así, entonces, a todo intento ideológico-político que quisiera defender los proyectos

¹²⁹ *Ibid.*, p.254-255.

¹³⁰ Dussel, Enrique. (2005). Filosofía de la liberación. En: Salas, Ricardo, ed., *Pensamiento crítico latinoamericano*. Santiago: UCSH, p.373.

¹³¹ *Ibid.*, p.379.

¹³² Demenchónok, Eduardo. (2005). Filosofía de la liberación/Filosofía universal. En: Salas, Ricardo, ed., *Pensamiento crítico latinoamericano*. Santiago: UCSH, p.390.

desarrollistas, tecnocráticos o neoconservadores¹³³, ya que ninguno de ellos logró resolver la necesidad de superar los problemas de la dependencia neocolonial y de opresión social.

Por su parte, Juan Carlos Scannone sostiene que tanto el pensamiento teológico como el filosófico de la liberación, lograron interpretar y discernir de manera reflexiva -el primero a la luz de la revelación cristiana y el segundo por medio de la razón filosófica- hechos y movimientos que surgieron en la década de 1960 en medio de la dependencia, la marginación, la opresión, la pobreza y la injusticia estructural. Coincidimos con el autor cuando destacamos que los puntos fundamentales versaron: por una parte, sobre la determinación de un nuevo método necesario para responder a la interrelación entre praxis y teoría, y; por otra, que dicho método les permitió reflexionar primero ética, y luego socioanalíticamente, la dependencia que sufren los sujetos históricos que buscan la liberación en base a una praxis del mismo tipo¹³⁴; pero agregaríamos un tercer elemento, el cual sería, el hecho de que dicha labor intelectual, exige al pensador un compromiso personal para con la luchas político-económico-sociales que deben emprenderse en pos de un proyecto que pueda vislumbrar horizontes de liberación por, para y con los oprimidos.

¹³³ *Ibid.*, p.391.

¹³⁴ Scannone, Juan Carlos. (2005). *Filosofía/Teología de la liberación*. En: Salas, Ricardo, ed., *Pensamiento crítico latinoamericano*. Santiago: UCSH, p.429.

Conclusiones.

El objetivo general de esta investigación fue exponer bajo qué categorías de análisis, la sociología de la dependencia, la teología de la liberación y la filosofía de la liberación, en tanto expresiones del reflexionar desde América Latina de la segunda mitad del siglo XX, forman parte o confluyen, por así decirlo, dentro de una misma corriente que nos hemos propuesto denominar como “pensamiento liberador latinoamericano”.

Para cumplir dicha meta nos dedicamos: primero, a contextualizar históricamente el siglo XX latinoamericano, dando cuenta de los hitos y procesos históricos más significativos que influyeron en el surgimiento de la sociología de la dependencia, la teología de la liberación y la filosofía de la liberación; a continuación, analizamos cómo el concepto “dependencia”, en tanto categoría analítica, entendido este como una forma de relación interna, externa e integral de la sociedad latinoamericana, fue apto para exponer la problemática central que vivía la región, en la obra de diversos exponentes de la sociología de la dependencia; finalmente, analizamos cómo el concepto “liberación”, en tanto categoría analítica, fue adecuado para entender una propuesta analécticamente transformadora de la realidad latinoamericana, en la obra de diversos autores de la teología y filosofía de la liberación.

Una vez concluida esta investigación, sostenemos que este “pensamiento liberador latinoamericano” es capaz de conciliar en su interior a estas tres expresiones del reflexionar latinoamericano en la medida en que reconoce el fértil vínculo entre:

1. Una sociología de la dependencia que proporciona las herramientas analíticas para definir que el fenómeno de la dominación que sufrió Latinoamérica, el cual, se ha manifestado a través de la opresión, la pobreza, la marginación que vivieron millones de campesinos, obreros e indígenas, no fue producto de un atraso en el desarrollo histórico de una supuesta trayectoria humana exclusiva y unidireccional, sino que fue por medio de aquel proyecto moderno europeo colonial, expansionista y capitalista -y que en su fase imperialista, contaría con Estados Unidos como protagonista indiscutido-, que la sumisión de regiones como la nuestra fuera

efectiva a través de una relación de dependencia interna (alianza entre capitales extranjeros y oligarquías nacionales), externa (definición de América Latina como periferia productora de materias primas para el centro manufacturero europeo-estadounidense) e integral (relaciones de dependencia político-económicas que se transmiten ideológicamente al resto de las dimensiones de la vida humana, a través de la cultura, la religión, la educación, el pensamiento filosófico, etc.). Desde este sólido análisis, la sociología de la dependencia lanzaría un desafío en pos de una búsqueda por la transformación de la injusticia estructural que aqueja a la región en todas sus diversas formas.

2. A este llamado, respondió entusiastamente una teología y filosofía de la liberación que fueron capaces de ofrecer un método necesario para responder a dicha demanda lanzada por la sociología de la dependencia, y que, apoyándose en todos sus notables análisis teóricos, guardó las reservas, de tal forma que permitiría encaminarnos a la transformación de la realidad latinoamericana sin caer en los inconvenientes de una dialéctica ofrecida por la interpretación histórica de tradición marxista, que en el fondo, termina legitimando la fundamentación del sistema. Esta vez, lo que se propuso, fue reconocer una voz, aquel murmullo proveniente de la exterioridad a la cual ha sido marginado el Otro -campesino, obrero, indígena, etc.-, pero que no puede ser percibida fácilmente dado el poderío hegemónico de las estructuras dominadoras, a no ser que se cuente con un método que contribuya a un proceso de liberación a través de subversivas luchas político-económico-sociales. Ese método sería justamente la denominada “analéctica”, que le permitiría pensar a cualquier hombre verdaderamente comprometido -primero ética y luego socioanalíticamente- con los destinos del pobre y del excluido, la relación de dependencia en que se encuentra históricamente el Otro y, a partir de allí, contribuir a abrir horizontes desde donde se vislumbre una auténtica liberación con, para y por los oprimidos.

Pesamos a continuación, a exponer las posibles proyecciones que tendría este “pensamiento liberador latinoamericano”, a partir de una breve contextualización histórica de nuestra América Latina contemporánea.

En su *Historia política del mundo contemporáneo*, el historiador británico Peter Calvocoressi, comparte una cierta visión que se tenía desde el exterior acerca de nuestra región hacia fines del siglo XX:

*“En un siglo, y más aún después de la independencia, Latinoamérica se había convertido en un prototipo de inestabilidad política y pudo, de no ser por la ignorancia general que existía en torno a sus asuntos internos, convertirse también en un prototipo de inmovilidad social. Era conocida por sus guerras civiles, revoluciones, golpes de Estado, asesinatos políticos y efímeras constituciones, pero al mismo tiempo escondía enormes injusticias sociales y económicas. Sus necesidades primordiales eran la estabilidad política y el cambio social y económico.”*¹³⁵

Lo que destacamos de esta cita es lo que dentro de su terrible diagnóstico, no posible encontrar presente. Y es, precisamente, el rol que tuvo en todo el caos que se ha vivido en la región durante las últimas décadas del siglo XX y las primeras XXI: la implantación y consolidación de un nuevo modelo económico, una nueva forma de dependencia que ha reestructurado las formas en que se ejerce la dominación, la exclusión y la hegemonía en América Latina. Hablamos aquí, del neoliberalismo.

La visión general de las reformas político-económicas que propone el neoliberalismo, colocan a la figura del Estado como un supervisor del juego entre los distintos agentes privados que se desenvuelven en el mercado. Este último concepto, se entiende como el espacio donde cualquier aspecto de la vida (salud, educación, trabajo, cultura, entorno) es transformado en mercancía y es sometido a las leyes impersonales que expropian el derecho de las colectividades para poder regular por sí mismas la producción y distribución

¹³⁵ Calvocoressi, Peter. (1999). *Op. cit.*, p.675.

de bienes para satisfacer las necesidades de la población¹³⁶. Debido a lo anterior, intervención directa del Estado en la economía es vista como una acción irracional que atenta contra la inversión privada, la cual, en última instancia, es la única capaz de generar crecimiento y desarrollo económico. Sin embargo, las consecuencias sociales de la aplicación de tal ideología a través de políticas públicas no se hicieron esperar y se tradujeron en *altos índices de desocupación, trabajo informal y disminución del poder adquisitivo del salario*¹³⁷, lo que trajo aparejado, una profunda ola de marginalidad y violencia en los sectores más empobrecidos.

El caso chileno es ejemplar, ya que fue un verdadero laboratorio para los intelectuales de la famosa escuela de Chicago, un lugar donde pudieron poner en práctica, y sin restricciones, gracias al “riguroso” apoyo de la dictadura, algunas de las medidas que componían este modelo: eliminación de los controles de precios, apertura indiscriminada de las importaciones, liberalización del mercado financiero interno, liberalización de los flujos internacionales de capitales, reducción del tamaño del sector público, restricciones del accionar de las empresas del sector, privatización de servicios sociales como la salud, la educación y la previsión¹³⁸.

Debemos agregar que, si sumamos este apoyo que el neoliberalismo tuvo de parte de dictaduras cívico-militares, la presión que ejercieron las instituciones internacionales que contribuyen a seguir propiciando la aplicación de las medidas neoliberales (Fondo Monetario Internacional, etc.) y las caída de los denominados “socialismo reales”, nos enfrentamos realmente a algo que el teólogo argentino, Juan Carlos Scannone, denominó como una *globalización neoliberal*¹³⁹. En ella, es posible notar que la idolatría hacia el mercado, desregula toda la estructuración de la vida social, profundizando así, problemas como la pobreza, desigualdad distributiva y la autonomía de los proyectos populares, ya que, donde antes era posible encontrar reunidos varios compañeros de luchas sociales,

¹³⁶ Palermo, Giulio. (2008). *El Mito del Mercado Global. Crítica de las teorías neoliberales*. Barcelona: El Viejo Topo, p.222.

¹³⁷ Ansaldi, Waldo & Giordano, Verónica. (2012). *América Latina: La construcción del orden. Tomo II. De las sociedades de masas a las sociedades de procesos de reestructuración*. Buenos Aires: Ariel, p.664.

¹³⁸ Ffrench Davis, Ricardo. (2008). *Chile entre el neoliberalismo y el crecimiento con equidad. Reformas y políticas económicas desde 1973*. Santiago: J. C. Sáez, p.32.

¹³⁹ Scannone, Juan Carlos. (2005). *Op. cit.*, p.431.

ciudadanos comprometidos y activos con en el desarrollo político de su país, ahora sólo se reconoce que, en su mayoría, sólo hay consumidores aislados unos de otros dentro un mercado totalmente ordenado y jerarquizado en beneficio de los intereses de las grandes fuerzas económicas privadas.

Es por esta razón que sostenemos que, frente a una realidad histórica como esta, las herramientas que ofrece el “pensamiento liberador latinoamericano”, siguen siendo vigentes y útiles para enfrentar las problemáticas estructurales que afectan a la región. Así, el compromiso ético-histórico¹⁴⁰ con la figura del Otro, con el excluido, que fue distintivamente ese campesinado latinoamericano marginado, puede ser ahora reconocido en todos aquellos grupos sociales que son excluidos del sistema, como por ejemplo, un caso tan actual como lo son los inmigrantes, a quienes sólo se les permite la posibilidad de ser aceptados, en la medida se transformen a formas legítimamente válidas de ser, lo cual, a partir del uso metodológico del “pensamiento liberador latinoamericano”, equivaldría a una negación del reconocimiento de su verdadera exterioridad histórica, de ser en cuanto tal, al cual ellos han sido relegados y que expone la inhumanidad que produce y reproduce este sistema.

Por otro lado, tenemos también, la aparición de los movimientos sociales que, dentro de la región, luchan por el derecho a la tierra, movimientos que son de corte indígena, los feministas, los ecologistas, en fin, todos aquellos que luchan por esa cuota de legítimo reconocimiento desde su exterioridad constitutiva. Es por esto que afirmamos que el valor del “pensamiento liberador latinoamericano” es, de hecho, altamente significativo para todos quienes nos dedicamos, desde el espacio de la filosofía y las humanidades, a la urgente lucha por la liberación de los pueblos latinoamericanos.

¹⁴⁰ Scannone, Juan Carlos. (2013). Vigencia actual y proyecciones de la Filosofía latinoamericana de la Liberación. En: Santos Herceg, José, ed., *Liberación, interculturalidad e historia de las ideas*. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados USACH, p.46.

Bibliografía:

1. Ansaldi, Waldo & Giordano, Verónica. (2012). *América Latina: La construcción del orden. Tomo II. De las sociedades de masas a las sociedades de procesos de reestructuración*. Buenos Aires: Ariel.
2. Alves, Rubem A. (1970). *Religión: Opio o instrumento de liberación*. Montevideo: Tierra Nueva.
3. Ardiles, Osvaldo. (1973). Bases para una de-strucción de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica. En: Ardiles, Assmann, Casalla, Cerutti, Cullen, De Zan, Dussel, Fornari, Guillot, Kinen, Kinen, Kusch, Pró, De la Riega, Roig & Scannone, ed., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
4. Assmann, Hugo. (1976). *Teología desde la praxis de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
5. Bambilra, Vania. (1973). *Capitalismo dependiente latinoamericano*. Santiago: Prensa Latinoamericana.
6. Bambilra, Vania. (1983). *Teoría de la dependencia: una anticrítica*. México: Era.
7. Boff, Leonardo. (1980). *Teología del cautiverio y de la liberación*. Madrid: Paulinas.
8. Boff, Leonardo. (1982). *El destino del hombre y del mundo*. Santander: Sal Terrae.
9. Calvocoressi, Peter. (1999). *Historia política del mundo contemporáneo*. Madrid: Akal.

10. Cardoso, F. H. & Faletto, E. (1971). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Universitaria.
11. Cerutti Guldberg, Horacio. (2006). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.
12. Corvalán, Luis. (2016). *El que no lo vea, renuncie al porvenir*. Santiago: CEIBO.
13. Cueva, Agustín. (1987). *El Desarrollo del Capitalismo en América Latina*. México: Siglo XXI.
14. Chonchol, Jacques. (1994). *Sistemas agrarios en América Latina: de la etapa prehispánica a la modernización conservadora*. México: Fondo de Cultura Económica.
15. de Ramón, Armando & Couyoumdjian, Ricardo & Vial, Samuel. (2001). *Historia de América. Vol. III*. Barcelona: Andrés Bello.
16. Demenchónok, Eduardo. (2005). Filosofía de la liberación/Filosofía universal. En: Salas, Ricardo, ed., *Pensamiento crítico latinoamericano*. Santiago: UCSH.
17. Devés, Eduardo. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX*. Buenos Aires: Biblos.
18. Dos Santos, Theotonio. (1970). *Dependencia y cambio social*. Santiago: Centro de Estudios Socio-Económicos.
19. Dos Santos, Theotonio. (2003). *La teoría de la dependencia: balance y perspectivas*. Buenos Aires: Plaza & Janes.

20. Dos Santos, Theotonio. (2011). *Imperialismo y dependencia*. Caracas: Fundación biblioteca Ayacucho.
21. Dussel, Enrique. (1973). El método analéctico y la filosofía latinoamericana. En: Ardiles, Assmann, Casalla, Cerutti, Cullen, De Zan, Dussel, Fornari, Guillot, Kinen, Kinen, Kusch, Pró, De la Riega, Roig & Scannone, ed., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
22. Dussel, Enrique. (1977). *Introducción a la filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Extemporaneos.
23. Dussel, Enrique. (2005). Filosofía de la liberación. En: Salas, Ricardo, ed., *Pensamiento crítico latinoamericano*. Santiago: UCSH.
24. Dussel, Enrique. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
25. Fernández, Antonio. (2006). *Historia Universal: Edad Contemporánea*. Barcelona: Vicens Vives.
26. Freire, Paulo. (1997). *Educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI.
27. Freire, Paulo. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.
28. Ffrench Davis, Ricardo. (2008). *Chile entre el neoliberalismo y el crecimiento con equidad. Reformas y políticas económicas desde 1973*. Santiago: J. C. Sáez.
29. Furtado, Celso. (1964). *Desarrollo y subdesarrollo*. Buenos Aires: Universitaria.
30. Furtado, Celso. (1969). *La Economía latinoamericana desde la Conquista Ibérica hasta la Revolución Cubana*. Santiago de Chile. Universitaria.

31. Furtado, Celso. (1970). *Subdesarrollo y estancamiento en América latina*. Buenos Aires: Universitaria.
32. Galeano, Eduardo. (2004). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI.
33. Gunder Frank, Andre. (1970). *Economía política del subdesarrollo en América Latina*. Buenos Aires: Signos.
34. Gunder Frank, Andre. (1970). *Lumpenburguesía: Lumpendesarrollo*. Santiago: Prensa Latinoamericana.
35. Gutiérrez, Gustavo. (1985). *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme.
36. Halperin Donghi, Tulio. (1998). *Historia Contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza.
37. Hobsbawm, Eric. (2011). *Historia del Siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
38. Korol, Juan Carlos & Tandeter, Enrique. (1998). *Historia económica de América Latina: Problemas y Procesos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
39. Kusch, Rodolfo. (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette.
40. Marini, Ruy Mauro. (1982). *Dialéctica de la dependencia*. México: Era.
41. Martí, José. (2002). *Nuestra América*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
42. Muñoz, Carlos. (1998). *Cómo elaborar y asesorar una investigación de tesis*. México: Pearson Educación.

43. Neruda, Pablo. (1993). *Obras. Tomo I*. Buenos Aires: Losada.
44. Palermo, Giulio. (2008). *El Mito del Mercado Global. Crítica de las teorías neoliberales*. Barcelona: El Viejo Topo.
45. Prebisch, Raúl. (1963). *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
46. Roig, Arturo Andrés. (1973). Bases para una de-STRUCCIÓN de la historia de la filosofía en la América Indo-Ibérica. En: Ardiles, Assmann, Casalla, Cerutti, Cullen, De Zan, Dussel, Fornari, Guillot, Kinen, Kinen, Kusch, Pró, De la Riega, Roig & Scannone, ed., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
47. Santos Herceg, José. (2010). *Conflicto de las interpretaciones*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
48. Salazar Bondy, Augusto. (2006). *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. México: Siglo XXI.
49. Scannone, Juan Carlos. (1973). Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje. En: Ardiles, Assmann, Casalla, Cerutti, Cullen, De Zan, Dussel, Fornari, Guillot, Kinen, Kinen, Kusch, Pró, De la Riega, Roig & Scannone, ed., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Bonum.
50. Scannone, Juan Carlos. (1976). *Teología de la liberación y praxis popular*. Salamanca: Sígueme.
51. Scannone, Juan Carlos. (2005). Filosofía/Teología de la liberación. En: Salas, Ricardo, ed., *Pensamiento crítico latinoamericano*. Santiago: UCSH.

52. Scannone, Juan Carlos. (2013). Vigencia actual y proyecciones de la Filosofía latinoamericana de la Liberación. En: Santos Herceg, José, ed., *Liberación, interculturalidad e historia de las ideas*. Santiago: Instituto de Estudios Avanzados USACH.
53. Segundo, Juan Luis. (1975). *Liberación de la teología*. Buenos Aires: Carlos Lohlé.
54. Sunkel, O. & Paz, P. (1974). *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*. México: Siglo Veintiuno.
55. Villani, Pasquale. (1997). *La edad contemporánea, 1945 hasta hoy*. Barcelona: Ariel.
56. Zanatta, Loris. (2012). *Historia de América Latina. De la Colonia al siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI.
57. Zea, Leopoldo. (1982). *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI.