

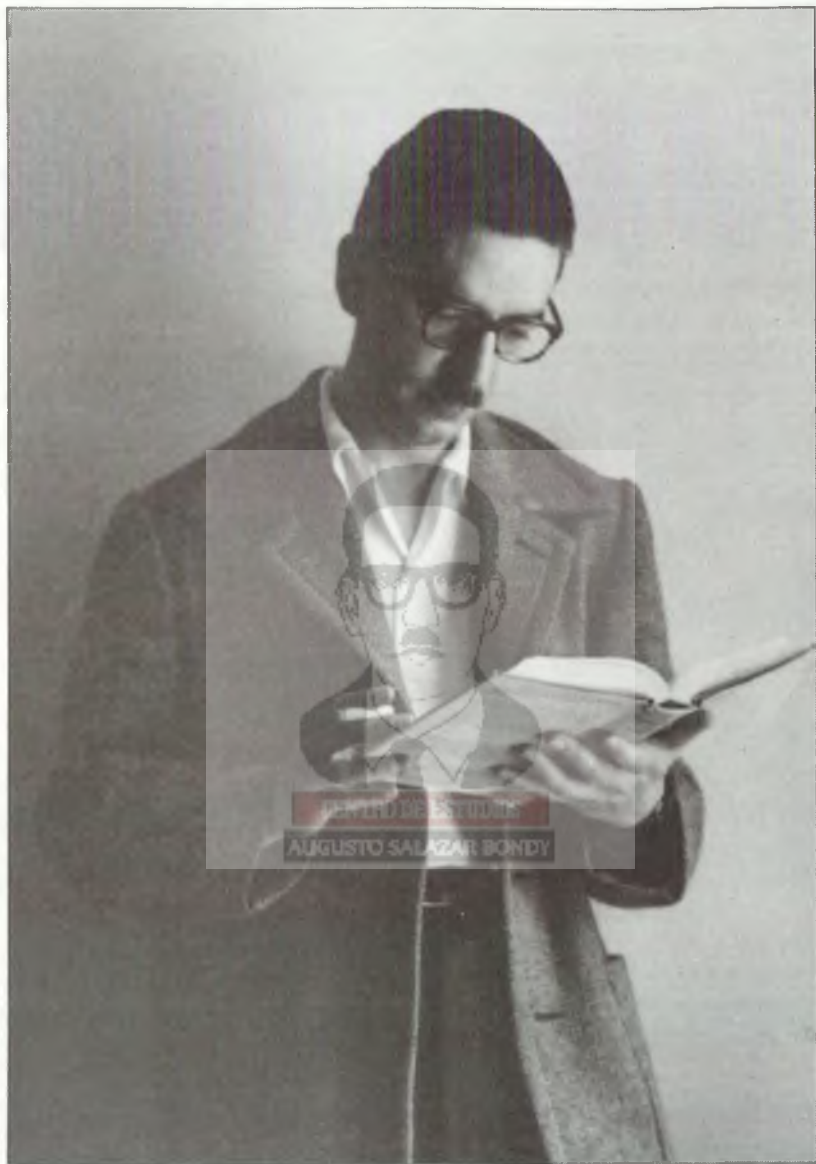
*Augusto
Salazar Bondy*

*DOMINACION
y
LIBERACION*

A portrait of Augusto Salazar Bondy, a man with glasses and a mustache, wearing a suit and tie. The portrait is centered and overlaid with the title text. Below the portrait, there is a small rectangular box containing the text 'LETRAS DE ESTUDIOS' and 'AUGUSTO SALAZAR BONDY'.

ESCRITOS 1966-1974

FONDO EDITORIAL DE LA FACULTAD DE LETRAS UNMSM



Augusto

Augusto
Salazar Bondy

DOMINACION
y
LIBERACION

ESCRITOS 1966-1974



Edición de

AUGUSTO SALAZAR BONDY

Helen Orvig y David Sobrevilla

Fondo Editorial de la
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

INDICE

<i>Palabras liminares</i>	9
<i>Prólogo</i>	11
<i>Introducción</i>	15
<i>Nota sobre esta edición</i>	65
La cultura de la dominación	69
Filosofía y alienación ideológica	95
Cultura y dominación	123
Dominación, valores y formación humana	141
Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación	153
Diálogo sobre dominación y liberación	159
El pensamiento latinoamericano en el contexto del tercer mundo	179
AUGUSTO SALAZAR BONET	
Bartolomé o de la dominación	191
Carácter y problema de la educación	265
Antropología de la dominación	281

PALABRAS LIMINARES

La Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos publica este libro, como un homenaje de gratitud y admiración a la vida ejemplar y a la obra fecunda de Augusto Salazar Bondy, con motivo del septuagésimo aniversario de su nacimiento, que se cumple el 8 de diciembre de 1995.

Como bien sabemos, Augusto Salazar Bondy destacó como filósofo y educador, ideólogo y revolucionario, cuyo pensamiento y acción estuvieron permanente e íntimamente vinculados a la realidad social y política de nuestra sociedad, porque él asumió la filosofía como esclarecimiento racional y crítica de la realidad, y como un ideal de vida en el que el pensamiento y acción se conjugan coherentemente como exigencia moral al servicio de la causa del Perú.

En el desempeño de su labor docente, Augusto Salazar Bondy destacó, también, como un excelente profesor. Desde 1954 y durante 18 años fue reconocido por sus colegas y por sus alumnos de muchas generaciones como un profesional excepcional: riguroso, profundo, brillante en la exposición e implacable en la refutación. Fue asimismo un incansable promotor de la inquietud por el saber y del diálogo como método de filosofar. Augusto Salazar fue un profesor de quien —como dijera otro ilustre filósofo sanmarquino, el Dr. Víctor Li Carrillo— aprendimos todos por el ejemplo vivo que significó la reflexión paciente, el trabajo ordenado, el análisis objetivo y sin concesiones de modo tal que muchas generaciones de alumnos lo adoptaron naturalmente como su Maestro por: “la superioridad de su inteligencia, por la profundidad de su saber, pero también por la ejemplaridad de su conducta, signo de la entrega de carácter y de la libertad interior”.

Como Presidente del Consejo Superior de Educación se dedicó a la inmensa tarea de la Reforma de la Educación Peruana, en la

que realizó a plenitud su vocación de pensador, maestro, reformador social revolucionario y político auténticamente interesado en la lucha por la liberación de la humanidad. Y lo hizo con particular énfasis y convicción porque, como producto de sus reflexiones sobre la educación del hombre nuevo, afirma que cabe hablar de una educación propiamente humana "... sólo cuando el educando, individuo o grupo, es puesto por la operación educativa en condiciones de autoformarse, de buscar sus propias formas de ser, de decidir libremente su conducta y, de esta suerte, crearse y recrearse a sí mismo indefinidamente, y contribuir desde sí, según sus propias apreciaciones y concepciones, a la marcha histórica de la comunidad de los hombres".

En los años 70 sus reflexiones en torno a la dominación y la liberación lo convirtieron en un pensador cuya influencia y originalidad fue determinante para el desarrollo de una auténtica filosofía latinoamericana, de modo tal que en los principales eventos filosóficos de nuestros días se le reconoce como uno de los grandes gestores de la filosofía de la liberación. Lamentablemente, por su prematura ausencia, varios de sus trabajos quedaron inéditos. Se cuenta entre ellos: "El pensamiento latinoamericano en el contexto del Tercer Mundo" (1973) y "Antropología de la dominación" (1974).

Es en estas circunstancias que tiene especial sentido para la comunidad filosófica de San Marcos, publicar en este volumen dedicado a sus reflexiones sobre el tema de la dominación y de la liberación, tanto sus trabajos editados como los inéditos, a los que, en el círculo de los especialistas, se les reconoce plena vigencia.

Así, San Marcos al difundir el pensamiento de Augusto Salazar ofrece, una vez más, testimonio de gratitud a uno de sus más notables profesores, orgullo y justificación de la filosofía en el Perú.

Quiero agradecer de modo muy especial a la Sra. Helen Orvig de Salazar y a quienes como el Dr. David Sobrevilla Alcázar y el Profesor Carlos Matta Rojas, hicieron posible esta edición que permitirá profundizar el análisis del pensamiento de Augusto Salazar.

Lima, noviembre de 1995

GILBERTO BUSTAMANTE GUERRERO
Decano

PROLOGO

Cuando, una noche a principios del año 1966, Augusto me comenzó a hablar del trabajo que tenía entre manos, la preparación de su ponencia para la Mesa Redonda de Intelectuales Peruanos que estaba por realizarse en Tacna, su visión del Perú desde el enfoque de la dominación y la dependencia me llenó de claridad, de entendimiento y de una sensación de absoluta seguridad de que su pensamiento había encontrado una vía abierta en medio del complejo laberinto de búsquedas de una interpretación global de la vida peruana.

Recuerdo la importancia que tuvo para él la discusión, ese mismo año, en el Instituto de Estudios Peruanos, entre amigos y colegas, en la cual se llegó a afinar conceptos básicos en su hipótesis, como, por ejemplo, cambiar el título de "La cultura de la dependencia" por el de "La cultura de la dominación". Desde entonces y hasta sus inmensos esfuerzos en vísperas de su muerte por dejar, al menos, los cimientos de un posible pensamiento para el Perú, trabajó, incansable, a través de artículos, ensayos, discursos y en la Reforma de la Educación, desarrollando sus ideas desde los más diferentes aspectos de la cultura —en su interpretación amplia de esta palabra.

Nunca se borrará de mi mente el recuerdo de Augusto ante el auditorio de autoridades universitarias norteamericanas, en la Universidad de Kansas en Lawrence, EE.UU., donde había dictado cursos como profesor visitante durante un semestre en 1968. Su discurso de despedida de la Facultad, de la Universidad, era nada menos que la primera versión de lo que luego sería su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. Sereno, sobrio, con la claridad y la profundidad que generalmente caracterizaban su uso del lenguaje,

expuso sus ideas sobre el pensamiento hispanoamericano, las que ahora son conocidas por muchos, pero que en aquel momento sorprendieron al auditorio por su hondo compromiso con una realidad concreta, por la sinceridad y la actitud ética en el doloroso reconocimiento a través de su análisis de lo defectuoso de lo propio, así como por la fuerza de la denuncia de las causas: la dependencia y la dominación de los poderes económicos, desde los de la metrópoli España hasta los de los EE.UU. El silencio en el que escucharon y el aplauso con el que saludaron su discurso, hicieron vibrar en nosotros como una esperanza: la posibilidad de convencer, de conquistar conciencias, de abrir y transformar un mundo entero en nombre de una verdad incontestable del Tercer Mundo, en el que —para él— el Perú era el centro vital.

En las frases de introducción a su ensayo "La cultura de la dominación", Augusto precisaba que, en cierta medida, podía llamarse *filosófica* su interpretación de "la cultura y la vida nacionales", pero que no pretendía, en ese ensayo, "formular una teoría científica, *stricto sensu*, de la sociedad peruana...". Sin embargo, en medio del trabajo intenso que asumió con la Reforma de la Educación —desde fines de 1969 hasta su muerte— y otros compromisos exigentes, iba haciendo apuntes mientras tomaba forma en su mente la *Antropología de la dominación*, un trabajo que emprendió con el mayor rigor filosófico.

Sin embargo sucedió que, en mayo de 1973, sin haber podido definitivamente avanzar mucho en esto, participó en un seminario de preparación de alfabetizadores del programa ALFIN de la reforma educativa. El contacto que obtuvo —él, el muy serio, con su lenguaje invariablemente académico— con los futuros alfabetizadores —tengo la impresión que mayoritariamente de extracción popular—, lo sorprendió y lo entusiasmó. Y, como se fue directamente de allí a una reunión de Unesco en Hamburgo por unos días, en el avión se puso a escribir una suerte de *Antropología de la dominación* en forma de diálogos —para los alfabetizadores y todas las demás personas a quienes la filosofía nunca llegaría. Regresó de este breve viaje con aproximadamente cien páginas escritas a mano, las que fueron a constituir la base del libro *Bartolomé o de la dominación*. Este libro, lo escribió Augusto con mucha felicidad. Una vez por semana reunía a los amigos en la casa para leerles lo

último que había escrito, para discutirlo con ellos y recoger sus sugerencias. Cada reunión de éstas era una fiesta de encuentro intelectual, de creatividad, de "goces torpes" diría él, y surgieron por supuesto muchas ideas, varias de las cuales resultaron incorporadas al texto.

Cuando se fue a Argentina en el mes de agosto del mismo año, tenía el libro prácticamente terminado. Su encuentro con el ambiente filosófico, político y social de Argentina de aquellos días fue muy impactante para él. En primer lugar, en San Miguel, en el seminario sobre la filosofía de la liberación, del cual se recogen aquí tanto su intervención como el subsiguiente debate, encontró el medio ideal para una plena comunicación e intercambio intelectual, además del hecho vital de poder *compartir* convicciones y esperanzas. En Buenos Aires —tuve la impresión— fue excelentemente recibido por intelectuales y colegas universitarios, y en su discurso en el Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad de Buenos Aires, publicado por primera vez en este libro, elaboró tal vez mejor que en textos anteriores la tarea que vislumbraba para el pensamiento latinoamericano en el contexto del Tercer Mundo.

No era de extrañar, entonces, que se dejara seducir por la idea de hacer publicar *Bartolomé o de la dominación* por una editorial argentina, Ciencia Nueva, sobre todo después de recibir una respuesta negativa de Alianza Editorial de la Madre Patria. Trágicamente y contra toda su expectativa de ese momento, resultó siendo una edición póstuma que, además, aquí en el Perú, fue francamente sabotada, tanto por el distribuidor como por los libreros. La trascendencia del libro quedó atrapada en la coyuntura política, en el odio del antivelasquismo que puso su cruz al nombre de Augusto Salazar Bondy por su total entrega a una reforma educativa cuya calidad desbordó las fronteras del país y cosechó admiración a nivel internacional pero que, irremediablemente, había sido elaborada con el visto bueno de un general. Y, francamente, a mi parecer, resulta insólito que, veinte años después, hasta este momento, no exista una voz, ni siquiera de una izquierda en búsqueda de renovación, que se interese por retomar, contra el neoliberalismo y la entrega del país, las teorías de Augusto.

La producción casi febril de *Bartolomé*, sin embargo, le permitió adelantar ideas que le hubiera tomado mucho más tiempo

terminar de elaborar en la forma rigurosamente lógica que había elegido para lo que él consideraba la obra principal de su vida: la *Antropología de la dominación*. Creo que sería difícil descartar la idea de que, con *Bartolomé*, él veía la posibilidad de sacarle la vuelta a la muerte, de llegar a expresarse, de dejar un mensaje global. Augusto, desde muy joven, vivía con la idea de una muerte precoz —por cierto, muy discretamente. Pero su ritmo de trabajo era su querer ganarle la carrera a la muerte; el nivel de sus actividades, de sus preocupaciones, hablaba de su voluntad de alcanzar la esencia en cada una de ellas antes de que fuera tarde.

Y luchó hasta lo último para avanzar la *Antropología de la dominación*. Después de dos meses de no poder hacer nada debido a su enfermedad, finalmente en el hospital, en enero de 1974, retomó, con un inmenso esfuerzo, la revisión de lo escrito anteriormente. Existen, además, unas páginas escritas a mano de esos mismos días con una letra suya que nos habla, dolorosamente, del contraste entre su lucidez mental y la debilidad de su cuerpo. Renunció a seguir escribiendo, pero comenzó a dictar a Anne, nuestra hija mayor, párrafo por párrafo, todos los días. Anne lo copiaba a máquina y, al día siguiente, él lo revisaba, lo corregía y seguía dictando... Hasta el día miércoles 30 de enero de 1974. Con un suspiro de infinito cansancio y resignación, nos dijo a Anne y a mí: "A ustedes dos les toca ahora escribir la parte sobre la dominación de la mujer". El día siguiente, comenzó a fallarle el corazón y, luego, los riñones, y murió el miércoles siguiente, el 6 de febrero, en la madrugada.

La *Antropología de la dominación*, por su forma inconclusa, quedó hasta hoy inédita. Mis hijos y yo agradecemos la iniciativa del Dr. David Sobrevilla de impulsar la publicación de este libro que la incluye. Agradecemos asimismo la excelente disposición del Dr. Gilberto Bustamante, ex Director del Instituto de Investigaciones Humanísticas de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y actual Decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas para asumir la tarea de su edición.

Con este libro, veinte años después, es como que renace una vida, una esperanza.

Helen Orvig

INTRODUCCION

Los escritos de Augusto Salazar Bondy sobre dominación y liberación

"... para explicar el fenómeno de nuestra filosofía es indispensable utilizar conceptos como los de subdesarrollo, dependencia y dominación" (Augusto Salazar Bondy, ¿Existe una filosofía de nuestra América? México: Siglo XXI, 1969; p. 120)

"Pero hay todavía posibilidad de liberación y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción que materialice esta posibilidad y evite su frustración. La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico" (Id., p. 133)

Augusto Salazar Bondy nació en Lima el 8 de diciembre de 1925. Cursó estudios superiores en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos de 1945 a 1947 y posteriormente de 1948 a 1950 en la Universidad Nacional Autónoma de México y en el Colegio de México. Aquí redactó su tesis *Las ideas del saber, la naturaleza y Dios en el pensamiento de Hipólito Unánue* bajo la dirección de José Gaos, con la que regresó a Lima graduándose de Bachiller en Humanidades por la Universidad de San Marcos en julio de 1950. Al año siguiente viajó en uso de una beca a París para estudiar en la Ecole Normale Supérieure. En esta ciudad siguió cursos con Jean Wahl y Jean Hyppolite y el Seminario de Gaston Bachelard en el Instituto de Historia y Filosofía de la Ciencia de la Sorbona. Un año después lo encontramos en la Universidad de Munich, donde

se inscribió como alumno por un semestre teniendo contacto sobre todo con Romano Guardini. A mediados de 1953 se graduó en Lima de Doctor en Filosofía por la Universidad de San Marcos con la tesis *Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser ideal* (Lima, 1953; 132 pp.), que cinco años después fue publicada con el escueto título de *Irrealidad e idealidad* (Lima: San Marcos, 1958). El año 1954 Salazar entró a trabajar como Profesor en la Universidad de San Marcos y escribió su pequeño libro *La filosofía en el Perú. Panorama histórico* (Washington, 1954). Posteriormente publicó otros trabajos como "La epistemología de Gaston Bachelard" (1958) y comenzó a interesarse cada vez más por la política, contribuyendo a la fundación del Movimiento Social Progresista en 1956, a la redacción de su programa ideológico y a la difusión de las ideas del movimiento a través de artículos de periódico en su vocero *Libertad*.

La etapa temprana o formativa en la evolución de Augusto Salazar Bondy se cierra hacia 1961. A ella iba a seguir una etapa de madurez en que nuestro autor concibió su proyecto filosófico y formuló su tesis sobre la cultura y la filosofía de la dominación. Quisiera referirme aquí brevemente al primero y dejar un estudio detallado de la segunda para el apartado siguiente.

Salazar había recibido una formación fenomenológica durante su estudio con José Gaos en México y luego en París y Munich, lo que se puede comprobar fácilmente de su tesis de 1953 *Ensayo sobre la distinción entre el ser irreal y el ser ideal*. Posteriormente, en París profundizó su interés por el marxismo y lo estudió a fondo como atestigua Francisco Miró Quesada C. (en: *Textual*. Lima, N° 9, 1974; p. 132). Este estudio se puede advertir además de los artículos que Salazar publicó desde 1957 en el periódico *Libertad* y de otros trabajos. Finalmente, el filósofo peruano realizó a partir de los años 60 una serie de lecturas de filosofía analítica, lo que se puede ver de su artículo "Tendencias contemporáneas de la filosofía moral británica" de 1961 (ahora en: *Para una filosofía del valor*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1971; pp. 227-277). Pues bien, examinando los planteamientos de Salazar en esta etapa (y en la tercera

y última), se puede establecer claramente que su programa filosófico buscaba integrar en su obra y superar a través de ella las tres grandes tendencias filosóficas de nuestro tiempo en las que él se había educado y que consideraba ligadas a los centros de poder existentes: la filosofía fenomenológica, el marxismo y la filosofía analítica. A la vez quería que su filosofía no reprodujera la dominación existente en el Perú sino que preparara su liberación. Los planteamientos principales de Salazar que tenemos en mente son: sus ideas antropológicas, axiológicas y sobre la cultura y la filosofía de la dominación. En este estudio sólo nos ocuparemos de estos últimos planteamientos.

Finalmente quisiera indicar en esta parte introductoria que la etapa de la madurez en la evolución filosófica de Augusto Salazar Bondy termina hacia fines de 1968 para dar paso a otra que comienza hacia 1969 y que se vio cortada por la temprana muerte de Salazar en febrero de 1974. En esta etapa nuestro autor propuso una filosofía de la liberación como una filosofía tercermundista que debía superar a la filosofía procedente de los centros de poder y a la de dominación surgida en los países dominados; intentó renovar la antropología filosófica con su obra inacabada "Antropología de la dominación", y se dedicó a tres líneas de investigación: a la reflexión sobre la dominación y la liberación, a la consideración renovada sobre la cultura y la filosofía de la dominación y al planteo de estrategias que permitieran superar la dominación.

En lo que sigue me voy a concentrar en los siguientes puntos: (I) expondré primero la génesis de las ideas de Salazar sobre la cultura de la dominación y la forma cómo las aplicó al analizar el problema de la filosofía latinoamericana y peruana, (II) me ocuparé de las críticas a las ideas de Salazar en los casos de Alberto Wagner de Reyna, Angel Rama y Leopoldo Zea, (III) me referiré luego al desarrollo de las ideas de Salazar en su última etapa, y (IV) a la última versión de su tesis de la filosofía de la dominación a la que contraponen una filosofía de la liberación y al eco que tuvo la propuesta de Salazar en la filosofía de la liberación latinoamericana.

I

Una de las fuentes de la tesis de Augusto Salazar Bondy sobre la cultura y la filosofía de la dominación fue la reflexión de nuestro autor sobre el proceso de las ideas en el Perú y en América Latina. Salazar llegó al campo de la historia de las ideas por influencia de su maestro José Gaos, con quien había seguido el Seminario de Historia del Pensamiento Hispanoamericano en el Colegio de México. Gaos había llegado a este país en 1939 y había empezado a impulsar dichos estudios, convencido como estaba de su utilidad como el trasfondo adecuado para fomentar el cultivo de la filosofía y para propiciar un ambiente favorable "a la comprensión histórica de los productos de la cultura en general, (y) de la filosofía en especial" (Cf. José Gaos, *Confesiones profesionales*. México: FCE, 1979; p. 84). De allí que la segunda generación que tuvo a su cargo se dedicara al cultivo de la historia ideológica de México —la primera había sido la generación de gente ya formada como Edmundo O' Gorman y Leopoldo Zea, quien, no obstante, se dedicó a estudiar el proceso del positivismo en México en dos libros admirables —*El positivismo en México* (1943) y *Apogeo y decadencia del positivismo en México* (1944)— y había expandido sus estudios ideológicos a toda Hispanoamérica publicando durante la estadía de Salazar en el Colegio de México *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica (Del romanticismo al positivismo)* (1949). Debido a la influencia de Gaos, de Zea y de los "historiadores" de las ideas agrupados en torno al maestro español "transterrado", Salazar asumió como un requisito de su propio programa formular una filosofía sobre el trasfondo del conocimiento de la historia de las ideas en el Perú. Esto es lo que explica que escribiera su tesis de Bachillerato sobre *Las ideas del saber, la naturaleza y Dios en el pensamiento de Hipólito Unánue* (1950) y luego el recuento *La filosofía en el Perú. Panorama histórico* (1954) para la Unión Panamericana.

Dentro de los textos de Salazar, la formulación más antigua de la problemática de la cultura y la filosofía de la dominación se la encuentra en el artículo "Las tendencias filosóficas en el Perú" de 1962 (en: *Cultura Peruana*. Lima: San Marcos; pp. 175-188). La

parte final de este artículo fue recogida luego en la consideración final: "Balance y perspectivas" de la *Historia de las ideas en el Perú* (Lima: Moncloa, 1965; pp. 459-462) y con unos párrafos más y otros menos y como un artículo autónomo, "Carácter del pensamiento filosófico peruano", en *Entre Escila y Caribdis* (Lima: Casa de la Cultura del Perú, 1969; pp. 59-66). Salazar sostiene en su texto que el movimiento histórico que se inició con la conquista —la filosofía es sólo uno de sus aspectos— fue un proceso de trasplante y adopción de ideas y normas de cultura originadas en Europa, que allí habían sido el resultado de un largo proceso histórico. Se procuró adaptar esta cultura, pero siguió pesando el hecho de que ella "no había surgido de la propia tradición de una comunidad histórica nacional orgánica y no estaba enraizada... en la historia concreta inmediata" ("Las tendencias", p. 185). De allí que la cultura resultante careciera de "una unidad de valores y metas compartidas por toda la sociedad y alimentadas y promovidas por el conjunto de la existencia social" (*Id.*).

"Hasta qué punto ha sido grave este defecto de origen, lo muestra claramente el hecho de que todavía hoy, más de cuatro siglos después de esta ruptura inicial, sufrimos de un grave problema de personalidad nacional. Nuestro mundo espiritual sigue padeciendo del mal de la falta de integración y de autenticidad, porque corresponde a una nacionalidad que ha nacido dividida y se ha malformado siguiendo patrones extraños y además desigualmente aceptados y elaborados, y ha debido soportar la sucesiva acción desquiciadora de otras culturas e influencias nacionales. Nuestra existencia social ha sido y sigue siendo una existencia alienada y esto significa que el verdadero sujeto de la historia, oprimido y relegado, escindido y mediatizado, no se ha encontrado todavía a sí mismo como comunidad viva y no ha logrado construir su propia historia". ("Las tendencias", pp. 185-186)

Dijimos con cautela que aquí se encuentra la problemática de la cultura (y de la filosofía) de la dominación, pero no sostuvimos que aquí se hallen el diagnóstico ni la solución que luego plantearía Salazar. En efecto, la solución que en este artículo propone es otra:

para Salazar somos una comunidad inauténtica y alienada, porque en nuestro origen histórico se produjo una ruptura, una escisión, entre la cultura viva del pueblo peruano (y latinoamericano) y la cultura trasplantada de Europa. De allí que a cuatro siglos de dicha ruptura sigamos teniendo una cultura defectiva que, por lo demás, corresponde a nuestra nacionalidad dividida y malformada. Como se ve aquí todavía no hablaba Salazar de dependencia y dominación, pero sí de inauténticidad, desintegración y alienación.

En el capítulo final, "Balance y perspectivas", de la *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo* (T. II, 1965) Salazar repite muchos de estos planteamientos pero agrega algunos más: los filósofos peruanos han hecho por lo común una obra superficial, porque carecían de una rigurosa tradición teórica. De allí que su meditación haya tenido esencialmente un carácter imitativo: "su evolución puede ser reducida todavía a sucesivas influencias extranjeras" (p. 456). A lo que se añade el exceso de snobismo y el poco sentido crítico. Salazar rechaza tanto el ideal de un pensamiento autóctono que ha perdido de vista sus exigencias como pensamiento convirtiéndose en un sucedáneo de la reflexión: en declamación o en pieza de propaganda. Y rechaza asimismo la filosofía de lo americano como Leopoldo Zea y el grupo "Hiperión" la proponían en México desde 1948, ya que, escribe: "No creo que la filosofía deba ser un análisis de la circunstancia histórico-social que la convierta en mera sociología o en historia de las ideas" (p. 461). En este momento reproduce parte de su texto de 1962 "Las tendencias filosóficas en el Perú" y escribe:

"No creo tampoco que podamos esperar originalidad por un proceso de adopción de ideas y normas que no toman en cuenta nuestra situación antropológica. Se trata, para mí, de comprender por qué nuestra filosofía ha tenido los caracteres que ofrece hasta hoy y por qué sin un nuevo signo histórico no podemos esperar un radical cambio. Y se trata también de pensar las condiciones según las cuales alcanzaremos el nivel de creación y de realizaciones que anhelamos. Esto no podrá ocurrir, repito, hasta que no se supere la alienación de la vida comunitaria peruana y no se constituya una nacionalidad integrada y con ella una cultura nueva y orgánica". (p. 461)

Lo que por ahora se puede hacer, propone aquí Salazar, es: 1. una tarea didáctica de preparación nacional para la comprensión del mundo y la existencia, 2. una tarea de preparar los instrumentos racionales y de ampliar el horizonte del conocimiento, y 3. una toma de conciencia fundamental de nuestra propia alienación humana. La *crisis de la filosofía peruana* debe dar lugar a una *filosofía de la crisis* como aquella que corresponde a nuestra situación. Aquí tampoco se plantea ni el diagnóstico de por qué el Perú —o cualquier otro país del Tercer Mundo— tiene una cultura de la dominación —y como parte de ella una filosofía de la dominación— ni la solución a este problema, pero sí se expresa la creencia de Salazar en el poder que tenga la toma de conciencia de nuestra condición alienada.

Otra de las fuentes de la tesis de Salazar de la cultura de la dominación fueron los planteamientos de la escuela peruana del desarrollo y la dominación encabezada por Jorge Bravo Bresani, quien recibió a su vez la influencia de Francois Perroux. Perroux había trabajado en Francia tratando de construir una economía humana y de introducir en la ciencia económica contemporánea las nociones de fuerza, poder y coacción. El pensaba que en el mundo hay economías dominadas y otras dominantes, y que una relación de dominación tal se establece cuando una unidad económica A ejerce una influencia disimétrica sobre B. Perroux concebía el desarrollo como el pleno empleo de todos los recursos naturales y humanos con la intención de procurar a cada cual las condiciones científicamente necesarias para su pleno florecimiento. Por lo tanto, el desarrollo se distingue del mero crecimiento (Cf. para lo anterior el libro de F. Perroux *La economía del siglo xx*. Barcelona: Ariel, 1964). Bravo Bresani elaboró a su manera estas ideas de Perroux en artículos que luego recogió en su libro *Desarrollo y subdesarrollo. De la economía del hambre a la economía del hombre* (Lima: Moncloa, 1967). Critica primero las teorías capitalistas, socialistas y las del desarrollismo latinoamericano, y propone después su propia teoría: una concepción humana de la economía y de la planificación habrá de permitir "desmitificar" la realidad latinoamericana y

peruana y analizarla —con la noción de “desmitificación de la realidad” traduce Bravo Bresani el “unmasking thinking” de Karl Mannheim (*Op. cit.*, p. 129).

Las ideas de Perroux y de Bravo Bresani fueron vivamente discutidas en el Instituto de Estudios Peruanos —el cual había sido fundado en 1964 por el mismo Bravo, Salazar, José Matos Mar, Alberto Escobar, Julio Cotler y otros intelectuales peruanos más. En 1965 y 1966 el Instituto organizó conferencias y mesas redondas que dieron lugar al volumen *Perú problema. Cinco ensayos* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1968; 2a. ed.: 1969; 3a. ed.: 1983). Uno de estos ensayos fue precisamente el de Salazar “La cultura de la dominación”, que antes había llevado como título “La cultura de la dependencia” en una conferencia en 1966 en Tacna, por iniciativa del Centro de estudiantes tacneños de Arequipa, repetida en el Instituto dando lugar a una memorable discusión con Bravo Bresani y publicada inicialmente a mimeógrafo (Lima: IEP, 1966; 17 pp.). La discusión con Bravo llevó a Salazar a distinguir entre “dependencia” y “dominación”, a red denominar por ello su trabajo “La cultura de la dominación” y además a adoptar la expresión “mitos enmascaradores” de la realidad peruana que emplea en la versión definitiva de su texto. Aquí me referiré tan sólo al planteamiento central de esta versión definitiva.

No tendría sentido hacer aquí un resumen detallado del trabajo “La cultura de la dominación”, ya que el lector lo puede leer en este volumen. Suscintamente expuesta la tesis de Salazar es la siguiente: la cultura de un pueblo dominado es necesariamente inauténtica. Adiestrado como estaba en la filosofía analítica, Salazar comienza por definir limpiamente en un exordio terminológico algunos de los vocablos básicos que emplea: entiende la palabra “cultura” “en el sentido neutral de la antropología como el nombre de un sistema de valores, símbolos y actitudes con que un grupo humano responde a las sollicitaciones y conflictos que provienen del mundo y la existencia” (*Entre Escila y Caribdis*. 3a. ed. Lima: Rikchay, 1985; p. 21). En forma correspondiente, “culto” es el individuo que ha asimilado en mayor o menor medida dicho sistema y

actúa conforme a él. Define la "inautenticidad" como la manera de ser humana o la conducta en que la acción no corresponde al principio reconocido o validado por el sujeto (*Id.*). Y distingue la "dependencia" de la "dominación". Una nación será dependiente por necesitar de otra, e independiente si necesita menos de ella —en la dependencia e independencia hay grados—, y Salazar sugiere en otro lugar que de por sí la dependencia no es negativa (Cf. *Stromata*. San Miguel, xxx, N° 1/2, enero-junio de 1974; pp. 129-130). En cambio, sí lo es la dominación: la relación en que una nación tiene el poder de decisión sobre los asuntos de otra. Según Salazar el Perú —y su análisis cree que puede extenderse a cualquier otro país subdesarrollado o del Tercer Mundo— es un país que no sólo vive en una relación de dependencia sino además de dominación,

"lo cual significa, de acuerdo a las definiciones que hemos propuesto al comenzar, que en última instancia el poder de decisión sobre los asuntos concernientes al país (por ej. al uso de recursos estratégicos) no se encuentra en él sino en otro país, en el dominante" (p. 31).

La dominación crea una cultura de la dominación, o sea, que corresponde a la subordinación existente en cuanto a la toma de decisiones. De allí que la cultura peruana sea plural, híbrida y desintegrada, y que nuestra conciencia esté dominada por mitos enmascaradores que la alejan de la comprensión de su propia realidad. Este es el diagnóstico que realizaba Salazar y en él lo nuevo es esta afirmación de que la dominación crea una cultura de la dominación.

¿Qué se puede hacer? Según Salazar, ya que la dominación es la razón del mal hay que cancelarla mediante la liberación:

"Esta liberación significa, en nuestro caso, cancelar el sistema económico social capitalista que es el vehículo a través del cual, hasta hoy, se ha ejercido la dominación extranjera y que contribuye a afirmarla sin haber podido sacar a nuestro pueblo de la miseria y la opresión" (*Id.*, p. 39).

A este respecto mucho se puede hacer gracias a la conciencia de la crisis:

"Esto quiere decir que nos es indispensable reconocernos dependientes, poner al descubierto el sistema de dominación que tiene sujeta a nuestra nación, pero, además, que debemos denunciar y combatir este sistema de dominación. A la existencia dominada y a la cultura de la dependencia se les puede cancelar sólo por un movimiento de independencia, generador de una cultura integrada, unitaria, original, libre". (*Id.*, p. 35)

"Pero siendo la nuestra una dependencia inserta en la red mundial de poder económico y político, el objetivo mayor que perseguimos no podrá cumplirse sin una acción combinada a escala supranacional. De allí la importancia de la toma de conciencia de las naciones subdesarrolladas o del Tercer Mundo, que comparten con el Perú la situación de dominadas y que, como él, demandan soluciones radicales". (*Id.*, p. 35)

Poco tiempo después de la versión definitiva del artículo sobre "La cultura de la dominación", Salazar aplicó su idea clave de la relación entre la dominación y la cultura de la dominación al caso de la filosofía hispanoamericana. En mayo de 1968 dictó una conferencia al respecto que luego fue publicada al año siguiente con el título de *Sentido del Pensamiento Filosófico Hispanoamericano* (Lawrence: The University of Kansas, 1969) acompañada por los comentarios de Fernando Salmerón y de Arthur Berndtson. Estos comentarios permitieron a Salazar mejorar y ampliar su texto y publicarlo el mismo año de 1969 en español con el título de *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México: Siglo XXI, 1969; en la p. 4 figura 1968, pero en la p. 135 consta que salió de la imprenta recién en enero de 1969). Este es uno de los textos de Salazar que más difusión ha tenido y más reacciones ha suscitado.

Tampoco realizaré aquí un resumen detallado del trabajo de Salazar. El sostiene que el filosofar hispanoamericano no es genuino ni original. La "originalidad" es "el aporte de ideas y planteos nuevos, en mayor o menor grado, con respecto a las realizaciones anteriores, pero suficientemente discernibles como creaciones y no como repeticiones de contenidos doctrinarios" (*¿Existe...*, p. 100). El autor emplea las palabras "genuinidad" o "autenticidad" como sinónimas

“para significar un producto filosófico —al igual que un producto cualquiera— que se da como propiamente tal y no como falseado, equivocado o desvirtuado” (*Id.*). El filosofar hispanoamericano no es genuino ni original, porque los pensadores hispanoamericanos no se han construido una imagen auténtica sino imitada de sí mismos como individuos y como grupo. Ello se debe a que su filosofar surgió en un continente dominado y subdesarrollado. Pero la filosofía hispanoamericana no sólo ha sido hasta ahora alienada sino alienante, porque ha funcionado como una imagen enmascaradora de la realidad hispanoamericana y como un factor que ha coadyuvado al divorcio entre las nociones con respecto a nuestro propio ser y las justas metas históricas de nuestro continente. Por lo tanto, concluye Salazar, la constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de las sociedades hispanoamericanas mediante la cancelación de nuestros subdesarrollo y dominación. No obstante, la filosofía hispanoamericana “puede comenzar a ser auténtica como pensamiento de la negación de nuestro ser y de la necesidad de cambio, como conciencia de la mutación inevitable de nuestra historia” (*Id.*, p. 132). En este caso dicha filosofía ya no será más enteramente defectiva sino crecientemente creadora y constructiva.

Según Salazar

CENTRO DE ESTUDIOS
AUGUSTO SALAZAR BONDY

“Las naciones del Tercer Mundo como las hispanoamericanas tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las concepciones difundidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales, haciéndose de este modo presentes en la historia de nuestro tiempo y asegurando su independencia y su supervivencia” (*Id.*, p. 132)

Es decir, que la filosofía de los países subdesarrollados no puede seguir siendo filosofía de la dominación alienada ni alienante, ni tampoco un mero remedo de las filosofías procedentes del bloque capitalista (la filosofía fenomenológica y la analítica) ni tampoco del bloque socialista (el marxismo ortodoxo). Debe ser una filosofía distinta que coadyuve al esfuerzo de liberación de los pueblos do-

minados. El día de hoy, al mismo tiempo que se ahonda la brecha entre los países desarrollados y subdesarrollados, hay para estos últimos, escribe Salazar, "posibilidad de liberación". "La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico" (*Id.*, p. 133).

En este trabajo se puede comprobar paradigmáticamente cómo Salazar ha elaborado diferentes influencias en un planteo nuevo y original en su sentido. De la filosofía analítica ha aprendido la limpieza conceptual para trabajar su planteo, de Marx la idea de que los productos culturales constituyen únicamente la superestructura determinada por las relaciones de producción que se hallan a su base y que son lo determinante —aunque no en un sentido omnímodo—, y de la filosofía existencial la idea de autenticidad e inautenticidad —sobre todo el planteo expuesto por Sartre en su "Orfeo Negro" de que a algunas colectividades les está vedada en principio una elección originaria, porque de hecho son colectividades dominadas adscriptas a otras colectividades dominantes, cuyo proyecto deben adoptar. Pero como repetimos estas influencias están virtualmente convertidas en un planteo nuevo, o sea lo suficientemente discernible de las anteriores constituyendo un aporte creativo y no una mera repetición de doctrinas anteriores —esto es lo que entiende Salazar por "originalidad", como dijimos (Cf. *¿Existe una filosofía...*, p. 100).

En un artículo posterior, "Filosofía y alienación ideológica", publicado en 1971 (en: *Perú: hoy*. México: Siglo XXI; pp. 305-338), pero que debe proceder de esta etapa o, cuando menos, de sus preocupaciones, aplicó Salazar su planteamiento asimismo al caso de la filosofía peruana. Luego de realizar un recuento histórico, señalaba allí que no ha habido una doctrina filosófica del Perú moderno, y que ello se debe a que, como la filosofía es un producto cultural y la cultura peruana ha sido una cultura de dominación, el pensamiento peruano ha sido inevitablemente un pensamiento alienado (p. 329). Revolucionar la filosofía peruana implicaría estas dos tareas: 1. Tomar conciencia de la situación peruana negativa y

crítica en el mundo de hoy y de las perspectivas de su recuperación y afirmación, y 2. Transformarla, empleando los modernos métodos y técnicas de pensar, en un instrumento crítico para desmitificar la realidad, con lo que realizando esta actividad terapéutica acabará curándose a sí misma (p. 334).

II

Los trabajos mencionados de Augusto Salazar Bondy dieron lugar a una enorme cantidad de réplicas de derecha —las menos— y de izquierda —las más. Sólo nos referiremos a algunas muy representativas.

El filósofo peruano católico y conservador Alberto Wagner de Reyna publicó en el N° 478 de la revista *Mercurio Peruano* (Lima, marzo-abril de 1969, pp. 788-796; también en: *Aportes*. París, N° 13, julio de 1969; pp. 135-147) una reseña del libro *Peru Problema. Cinco Ensayos*, formulando allí las siguientes críticas al planteamiento de Salazar: la cultura peruana no sería "híbrida", ya que en ella lo aborígen ha sido asumido por lo hispánico como la materia por la forma. Tampoco sería desintegrada, ya que nunca estuvo integrada sino sólo en vías de integrarse. Wagner no aceptaba que la dominación económica dé lugar a una cultura de la dominación, pues la cultura es una realidad espiritual que requiere de una infraestructura material mas no está determinada por ella. A lo que agregaba que la dominación tricentenaria de España sobre Hispanoamérica no habría sido de carácter sólo económico sino que habría incorporado América Latina a Occidente. Hablar de América Latina simplemente como de un un sector más del Tercer Mundo sería nivelarla incorrectamente.

Salazar contestó en el N° 15 de *Aportes* (París, N° 15, enero de 1970; pp. 157-163). Sostenía que traducir a términos aristotélicos que parecen tan asépticos como los de "materia" y "forma" el proceso del choque entre lo ibérico y lo aborígen sería contrabandear la dominación interna; que negar la determinación de la cultura por la economía equivale a entregarse a "la ilusión de poder ignorar sin

riesgo los lazos concretos de la existencia histórica" (p. 161) y "no comprender la historia de los hombres, con sus muy determinadas coyunturas económico-sociales" (*Id.*); que la colonización efectuada por España de América Latina no fue en efecto una empresa sólo económica, sino un episodio en el cual la estructura clave de la dominación dio lugar a diversos tipos de dominación en lo político, lo social y lo cultural.

En la II Conferencia Latinoamericana de Difusión Cultural y Extensión Universitaria celebrada del 20 al 26 de febrero de 1972 en México tuvo lugar una discusión entre el conocido crítico literario uruguayo de izquierda Angel Rama y Augusto Salazar Bondy acerca de la cultura de la dominación. Rama había afirmado que en América Latina ya existe una cultura, y que todo lo que se necesitaba era una integración latinoamericana adoptando un punto de vista anti-imperialista. Salazar le replicó que defender meramente la integración desde un punto de vista anti-imperialista era defender únicamente un proceso de modernización; que lo que importaba era realizar un cambio estructural revolucionario en que los pueblos de la región reivindicaran su idiosincracia; y que la cultura latinoamericana ya existente no es "la cultura que dice ser", la cultura que necesitamos y la "que estamos buscando" (Cf. *La difusión cultural y la extensión universitaria en el cambio social de América Latina*. México: UDUAL, 1972; un resumen amplio de la intervención de Salazar con citas se encuentra en mi libro *Repensando la tradición nacional I. Estudios sobre la filosofía en el Perú reciente*. Lima: Hipatia, 1989; Vol. 2, pp. 581 ss.).

Rama prolongó la discusión en su artículo "Las voces de la desesperación" (en: *Expreso*. Lima, 19 de marzo de 1972, p. 21; reproducido en: *Textual*. Lima, N° 9; pp. 16-17). Allí manifestaba que posiciones como la de Salazar expresan un pesimismo sobre la cultura latinoamericana concordante con el de las oligarquías extranjerizantes que ya dura siglos. No obstante, la cultura latinoamericana existe y es un elemento positivo en el proceso de la transformación continental. Rechazaba la tesis de que la dominación económica produzca una cultura de la dominación: mal se

podría incluir dentro de ésta aportes creadores precisamente de peruanos tan ilustres como González Prada, Mariátegui o Vallejo, o la creatividad que muestran en el lenguaje de Hispanoamérica sus grandes figuras. Salazar replicó en una serie de artículos aparecidos en el diario *Expresso* (los días 2, 9, 16, 23 y 30 de abril y 7 y 14 de mayo de 1972; reproducidos en: *Textual*. Lima, N° 9; pp. 17-24). Aclaró que en ningún momento había negado la existencia de la cultura latinoamericana, sino que había dicho que los hispanoamericanos "somos como enfermos en la sala del médico". Que esta afirmación significa que, al igual que entre los pacientes en la sala de espera de un médico puede surgir una voz de alerta que se abra del ambiente insano en que se encuentra a una vida desenvuelta y plena de salud y a un medio de lograr la curación distinto de la rutina terapéutica establecida, en la misma forma de entre las sociedades que sufren el subdesarrollo pueden originarse voces liberadoras en favor de una cultura de la liberación (p. 22). Que el lenguaje también traduce la dominación, y que la presencia de personalidades intelectuales en América Latina no constituye una objeción contra su tesis, pues ellas sólo representan a los beneficiarios de los bienes producidos por un sistema social injusto.

Una de las reacciones más agudas contra el planteamiento de Salazar sobre la filosofía de la dominación, contenido como dijimos en el folleto *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1969), fue la de Leopoldo Zea. El mismo año publicó una reseña muy crítica en un periódico limeño ("Inautenticidad de nuestra filosofía?", en: "Suplemento Dominical" del diario *El Comercio*. Lima, edición del 14 de diciembre de 1969; pp. 32 y 35) y su folleto *La filosofía americana como filosofía sin más* (México: Siglo xx, 1969). Zea se asombraba por la pregunta que formulaba Salazar por la posibilidad o existencia de una filosofía hispanoamericana, ya que le parecía nacida de un sentimiento de inferioridad. En cuanto a la respuesta del autor peruano: que existe una filosofía hispanoamericana, pero que no es genuina ni original, Zea pensaba que esta respuesta no es correcta: la filosofía latinoamericana se nos aparecería como carente de originalidad y como inauténtica sólo cuando le aplicamos

patrones europeos. En sí misma es original, esto es, emanada de los problemas que plantea la realidad americana, porque la originalidad no es otra cosa que tratar "de dar respuesta a los problemas que una determinada realidad, y en un determinado tiempo, ha originado". Por otro lado, vimos que para Salazar la filosofía latinoamericana puede comenzar a ser auténtica —lo que no habría sido— : 1. Si advierte que la causa de su alienación es la dominación, la cual debe cesar. 2. Si dicha filosofía pasa a ser un pensamiento acerca de la negación del ser hispanoamericano y de la necesidad de un cambio. 3. Si las naciones del Tercer Mundo se esfuerzan en forjar su propia filosofía como una filosofía ajena a la precedente filosofía de la dominación y asimismo a la precedente de los bloques de poder. Con respecto a estas proposiciones, Zea objetaba la primera y la última: dudaba que la cancelación de la dominación, que el cambio de la realidad, pueda dar lugar a una filosofía auténtica; y agregaba que no se debe rechazar el marxismo que es una filosofía que explica el subdesarrollo de las sociedades y que es una vía para el desarrollo. Finalmente, Zea estaba de acuerdo con Salazar en su negativa implícita de la filosofía de lo americano, que era para el filósofo peruano una variante más de la filosofía de la dominación, pero sólo porque el filósofo mexicano consideraba que hacia 1969 dicha filosofía —la de lo americano— ya había cumplido su ciclo.

Curiosamente, Salazar no respondió a estas críticas de Zea ni tampoco a otras que el autor de *La filosofía americana como filosofía sin más* le formuló en público en 1973 en las "Cuartas Jornadas Académicas" de la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador (San Miguel, República Argentina). Nosotros hemos analizado en detalle este intento de debate en nuestro artículo "Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy" (en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Buenos Aires, Vol. XVI, N° 1, marzo de 1990; pp. 24-45), llegando a la conclusión de que la gran mayoría de los reparos del filósofo mexicano no afectan al planteamiento del peruano por la imprecisión y falta de rigor con que han sido formulados.

Finalmente, quisiéramos mencionar que nosotros mismos hemos criticado esta propuesta de Augusto Salazar Bondy en nuestro artículo "La cultura y la filosofía de la dominación" (en: *Apuntes*. Lima, N° 1, 1973; pp. 49-66. Hemos integrado y ampliado esta presentación y crítica en la exposición sobre Salazar Bondy de nuestro libro *Repensando la tradición nacional* 1; Vol. 2, pp. 383-606; esp. pp. 509-523). En nuestra opinión, que aquí sólo resumiremos, la dominación deja sin ninguna duda sus huellas sobre la cultura de un país dominado, pero el planteamiento de Salazar nos parece insatisfactorio: 1. porque su concepción de cultura nos parece criticable, 2. porque también lo es su tesis de que la dominación produce siempre la inautenticidad de una cultura en el sentido preciso que Salazar defiende: en el de la falta de correspondencia entre la acción de un sujeto y sus productos y el principio que reconoce y valida, 3. por las consecuencias insostenibles que se deducen de la tesis de que casi toda la cultura y la filosofía latinoamericanas habrían sido inauténticas, y 4. porque Salazar sobrevalúa y exige en exceso a la filosofía al demandar que ella debe ser "el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de la condición dominada y subdesarrollada" (*¿Existe una filosofía de nuestra América?*, p. 126).

CENTRO DE ESTUDIOS
III
AUGUSTO SALAZAR BONDY

El Movimiento Social Progresista, cuyo ideólogo había sido Augusto Salazar Bondy, se disolvió luego de haber participado y fracasado estrepitosamente en las elecciones peruanas de 1962. El año 1968 el General Juan Velasco Alvarado dio un golpe militar, iniciando el "Gobierno de la Fuerza Armada". Al año siguiente Salazar fue llamado y aceptó colaborar con este régimen autoritario pero renovador como miembro de la Comisión encargada de la Reforma de la Educación, en 1970 fue nombrado su Vice-Presidente y en 1971 su Presidente. Absorbido como estaba por esta labor, descuidó algunas de las líneas de su trabajo filosófico anterior, al mismo tiempo que tuvo un estrecho contacto con el poder y una invalorable experiencia política.

Lo anterior explica por qué Salazar publicó tan pocos textos filosóficos en esta etapa, y permite comprender también una de las razones más importantes para el desplazamiento de uno de los centros de su reflexión filosófica precedente: antes había sido la cultura y la filosofía de la dominación, quedando al margen la consideración de esta misma; ahora la dominación pasó a ser el tema privilegiado y casi obsesivo de su pensamiento, mientras la consideración de la cultura y la filosofía de la dominación se convirtió en solamente un desarrollo o aplicación de aquél. Así adquiere lo estructural una hegemonía sobre lo superestructural en la filosofía última de Salazar. Un tercer tema que ahora aparece es una reflexión sobre las causas que generan la dominación y sobre la estrategia a seguir para eliminarla, parte de la cual sale en realidad del campo filosófico para ingresar en el político.

Aunque las diferencias apuntadas son comprobables y permiten establecer una separación entre la etapa anterior y ésta, en verdad sería más exacto decir que Salazar se encaminaba hacia una nueva etapa de su pensamiento, cuando la muerte interrumpió abruptamente su desarrollo a comienzos de febrero de 1974. Sus textos filosóficos pertenecientes a esta etapa son realmente muy pocos. Los publicados son: "Filosofía y alienación ideológica" de 1971 al que ya hemos tratado, "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación" de 1973, el diálogo aparecido póstumamente *Bartolomé o de la dominación* de 1974, y en parte el libro *La educación del hombre nuevo* impreso en 1975, del cual el primer capítulo, "Carácter y problema de la educación", tiene una índole más bien filosófica. Los textos que quedaron inéditos son la conferencia de 1973 "El pensamiento latinoamericano en el contexto del Tercer Mundo" y el manuscrito inacabado "Antropología de la dominación" de los últimos meses de su vida. A estos trabajos hay que agregar algunos otros, como la conferencia "Dominación, valores y formación humana" de 1972, o la discusión que siguió a la ponencia "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación". De entre estos textos, los más importantes y novedosos son este último, *Bartolomé* y "Antropología de la dominación". Antes que realizar una descripción aislada

de estos trabajos, trataré de hacer aquí una reconstrucción sistemática de los planteamientos últimos de Salazar sobre la dominación (1), sobre la cultura de la dominación y la cultura de la liberación (2), y al final me referiré a la "Antropología de la dominación" (3).

1. La dominación

Ante todo, Salazar insiste en que hay que distinguir dependencia y dominación: la primera "es un concepto que puede darse en situaciones favorables", la segunda "agrega el elemento justamente alienante, deshumanizador, frustrante de uno de los componentes de la relación" (*Stromata*. San Miguel, xxx, N° 1/2, enero-junio de 1974; p. 129).

"Yo puedo estar en dependencia y quizás es bueno estar en dependencia con respecto a otro ser. En la relación amorosa, por ejemplo, hay una dependencia muy profunda que no es mala. Mientras que cuando hay una relación de dominación ya uno está frustrado y el otro se aprovecha del primero.

Lo malo, lo que hay que combatir y lo que nos frustra, es el ser dominados, el estar en una estructura global en la cual no solamente hay dependencia de unos con respecto a otros.

En las relaciones que se establecen entre hombres y grupos etc. hay una clave que hace que la dependencia se convierta en dominación. Tenemos que ir quizás más al fondo y ver hasta qué punto todas las formas de dependencia y de dominación están estructuradas a base del concepto de dominación, por ejemplo económica, social, que frustra el desarrollo, aliena etc." (pp. 129-130)

En este sentido, de lo que hay que prescindir es de la dependencia con dominación. La dominación, sostiene Salazar, no es la mera oposición de entidades separadas, sino un sistema o relación estructural,

"con dos elementos esenciales: un foco de poder, que permite la acumulación de bienes y el disfrute creciente de ellos; y, de otro, un margen en el que se acumulan la escasez y la pena del trabajo. El dominador postula esa estructura como

"natural", defiende ese sistema como expresión y garantía del "orden social". Proclama que semejante status ampara y beneficia a todos y lo sostiene por todos los medios". (*Bartolomé o de la dominación*. Buenos Aires: Ciencia Nueva, 1974; p. 51. Cf. también: *Stromata*. Buenos Aires, xxx, Nr. 1/2, 1974; p. 81)

Lo que esto significa es que no podemos entender el fenómeno de la dominación sino determinando los elementos que componen su estructura: quién es el dominado y quién es el dominador, sea que se trate de países, clases, grupos o individuos. Lo fundamental en la dominación es que al dominado se le sustrae el poder de decisión sobre su propio ser. Por ello, la dominación da lugar a la alienación: a la pérdida del propio ser, y a la cosificación: a adquirir el estatuto de cosa. La alienación ocasiona la acción sin libertad ni sentido (*Bartolomé*, p. 13). La cosificación genera la pérdida de la personalidad humana. Este es el estrato más profundo de la dominación (*Bartolomé*, p. 49).

La dominación puede ser externa: entre países ; o interna, es decir en el interior de un país: de individuos, sexos, de clases, de grupos. Entre la dominación externa e interna existe una correlación. Asimismo hay una dominación de carácter trascendente en que Dios se le aparece al hombre como un dominador.

"En esta línea de análisis... debemos pensar que estas relaciones de dominación, ... se dan en variantes múltiples y que representan maneras y modos de alienarse los hombres, de tener efectos de cosificación que pueden darse también combinados o, de algún modo, vinculados entre sí. Por ejemplo, habría que analizar lo que es característico de la relación entre individuos y ver cómo esta relación entre individuos puede ser basada en ciertas funciones biológicas y en ciertos roles sociales, como pueden ser las relaciones hombre-mujer, padre-hijo, médico-enfermo, jefe-subordinado, maestro-alumno. Todas, de hecho, son susceptibles de darse como relaciones de dominación. Pero en cada caso, en modos diversos, esto que ocurre con respecto a individuos, también ocurre con respecto a grupos; la dominación de clase, la dominación de

minorías étnicas y la dominación de naciones. Y también, yendo más a fondo del análisis, vemos la dominación que puede surgir dentro de ciertas maneras de vivir que tiene el hombre, que lo ponen en contacto con otro. Este, a veces, es el Otro con mayúsculas, que puede funcionar como un gran dominador y que puede aherrojar la mente de aquél que está en esa situación si no sabe liberarse a su modo. O sea que cabe hablar también de una relación de dominación trascendente para tratar ese problema en los términos más técnicos". ("El pensamiento latinoamericano en el contexto del Tercer Mundo", p. 3)

Existen formas simples y complejas de dominación —y en correspondencia de alienación—: personas doble y hasta triplemente dominadas como las mujeres o el siervo en una nación cautiva.

"Es evidente que, en nuestros países, el que es hombre tiene más posibilidades de dominar a la mujer que a la inversa. Es evidente que, en nuestros países, el que es hombre urbano de círculos industriales tiene más posibilidades de dominar a un campesino que a la inversa. Es evidente que el que es blanco tiene más posibilidades de dominar a un indio que a la inversa. Pero cuando uno encuentra que hay alguien que es india campesina, ella concentra en sí misma tres dominaciones: la dominación como mujer, la dominación como campesina y la dominación como india, lo cual implica un reforzamiento de la situación de dominación que se puede perfectamente tomar como clave de interpretación de lo que funciona a nivel de grupo o de institución" (*Id.*, pp. 3-4)

Esta complejidad del fenómeno de la dominación hace que la lucha contra ella deba plantearse en diversos planos: económico, social, cultural, y que la liquidación de una injusta estructura económica no garantice que los fenómenos de dominación que se manifiestan a ese y a otros niveles desaparezcan paulatinamente por sí solos.

"Porque puede ocurrir el caso que la historia encuentra en su evolución —sobre todo en la evolución revolucionaria— que de otras formas vuelvan a producirse relaciones de dominación de grupos, clases o pseudoclasas. Pero, además, puede

ocurrir que, "al lado de" o "en relación con", estas antiguas dominaciones que han sido canceladas se mantengan, o persistan las relaciones de dominación de otro tipo. Por ejemplo, sexual; de roles en el trabajo; de maestro y alumno. No está asegurado que no vaya a subsistir otra forma de relación de dominación y, por lo tanto, de alienación que pueda estar vigente, por ejemplo en la vinculación del que manda, el jefe o el patrón o el técnico y el subordinado; o entre el maestro y el alumno" (*Id.*, p. 4)

La dialéctica de la dominación es "el proceso de contradicciones" que surgen en el seno de las colectividades humanas, en las agrupaciones de individuos o de pueblos. Este proceso está, en todos los casos, determinado "por la lucha que se establece entre los dominados y los dominadores". El primer momento de esta dialéctica es el de la tesis: la posición del dominador contra el dominado, el segundo es el de la antítesis: la negación del dominador por el dominado, el tercero el de la síntesis aparente: la tentativa del dominador de integrar al dominado dentro del sistema, y el cuarto y último el de la síntesis real cuando se anula la estructura misma de la dominación. Luego el proceso dialéctico puede recomenzar "en un nuevo ciclo" (*Bartolomé*, pp. 51-58).

La cancelación de la dominación puede ser parcial o total. Los modos de cancelación son dos: suprimir al otro en su rol, por ej. las oposiciones "amo/esclavo" e "imperio/colonia"; o establecer las relaciones adecuadas entre los miembros de la relación, como entre las oposiciones "jefe/operario" y "varón/mujer".

"Hay diversidad (al suprimir la dominación), primero, porque la cancelación de la estructura de la dominación es diferente según los casos. Esto se percibe bien en las metas y en los resultados de la liberación. Tomemos, por ejemplo, el caso más claro de dominación: la relación amo-esclavo. Como sucede en todo proceso de explotación del hombre por el hombre, la liberación del esclavo no pueda cumplirse sin suprimir el rol del explotador y, por tanto, a otro hombre como explotador. No cabe buscar una relación adecuada entre el amo y el esclavo; la esclavitud es absolutamente contraria al derecho humano" (*Bartolomé*, p. 61)

"Esta supresión también es necesaria en el caso de las minorías sojuzgadas por grupos de otras razas en el interior de una nación, así como en el de las colonias oprimidas por los países imperiales. En cambio, en ciertas relaciones personales o colectivas no se trata de suprimir al otro en su rol sino de igualarse a él, en unos casos, mientras que en otros lo que se requiere es afirmarse como diferente de él". (*Id.*, pp. 61-62)

"Ejemplo de lo primero es una típica relación de trabajo como la del jefe y el subordinado u operario... La meta revolucionaria es que las funciones del jefe y del operario sean compatibles, intercambiables y en su contenido humano; no es preciso que cada uno se afirme como diferente del otro para poder funcionar. Pero no siempre es así" (*Id.*, p. 62)

"Considera ahora el caso de la relación varón-mujer que está en el extremo opuesto a la del amo-esclavo y a la del imperio-colonia. No es que falte una fuerte dominación y una alienación pertinaz, pero su supresión no puede implicar la cancelación de lo que es diferencial en el varón y la mujer, sino justamente la afirmación de lo distinto y propio de cada sexo y su inserción en una nueva estructura interpersonal no alienante" (*Id.*, pp. 62-63)

"Pero quizás más importante que percibir la variedad de casos... es darse cuenta que la liberación final de los esclavos, de los indios, de los negros, comporta la redefinición de todas las relaciones individuales, sociales y nacionales y de todos los principios y normas de acción, de tal modo que ninguna sujeción del hombre al hombre pueda sustituir a la antigua dominación" (p. 63)

Uno de los orígenes de la dominación es la propiedad privada:

"Ella permite controlar personas y cosas. Da poder y mando. El individuo que se apropia de las cosas maneja a las personas como si fueran cosas" (*Id.*, p. 75)

Otro es la propiedad pública:

"Si concentras la riqueza y el mando, también concentras la posibilidad de manejar a los hombres. Y los manejaría, ya no el propietario privado, sino quien controle la propiedad pública, un individuo o un grupo" (*Id.*, *ibidem*)

Tan importantes como las cuestiones teóricas son las estratégicas: para batir al enemigo en todos los frentes es necesario desarrollar un pluralismo de vías de acción. Los países dominados tienen que unirse contra los dominadores. Un nuevo modelo de desarrollo para los países dominados tiene que ser totalmente diferente al de los dominadores, y se define por tres rasgos: el control nacional de todo el proceso económico social, la gestión pública en campos prioritarios y la participación comunal diversificada y permanente. Un orden social racional tiene que ser universalizable y extenderse a toda la tierra de manera que cesen de existir países dominadores y dominados.

La revolución consiste en el cambio de estructuras. Únicamente dentro de aquélla se puede juzgar la legitimidad del poder revolucionario. El poder se legitima por su ejercicio: porque suprime y erradica la opresión.

Una sociedad humana verdaderamente tal adopta un orden racional y universalizable que responde a tres principios: el de la igualdad, según el cual una sociedad es cabalmente racional si cada quien trata a los demás como quiere que lo traten; el de la economía, que establece el aprovechamiento de los esfuerzos y bienes sociales prohibiendo el despilfarro; y el de la participación, que instaura la intervención solidaria y fraterna de todos en el poder y el control de la riqueza.

2. *Cultura de la dominación y cultura de la liberación*

Los hombres en situación de dominación producen productos de dominación, o sea, que reflejan la realidad de una estructura donde hay dominadores y dominados, como hemos dicho. Las características de la cultura de la dominación son las siguientes:

- a) Carácter inorgánico; carencia de un principio interno rector que le preste unidad.
- b) Ausencia de creatividad y predominio del mimetismo en las expresiones culturales.
- c) Carácter alienado y alienante de dichas expresiones.

d) Inautenticidad de las conductas y mistificación de los valores con el predominio de una conciencia falsificadora del propio ser.

e) Predominio de patrones exógenos de evolución"

(Cf. *La difusión cultural y la extensión universitaria en el cambio social de América Latina*. México: UDUAL, 1972; p. 5)

Los productos de una cultura de la dominación cubren un espectro muy extenso: puede tratarse de la literatura rosa o de la literatura del "boom", de una telenovela de ínfima calidad o de un programa televisivo producido con una finalidad educativa, de objetos de arte culto o de arte popular. En todos estos casos se trata de productos que provienen de una conciencia alienada (*Stromata*. San Miguel, Año xxx, N° 1/2, enero-junio de 1974; pp. 80-81) y pertenecientes a una cultura de la dominación que posee un carácter defectivo que se muestra en una serie de debilidades, sobre todo en una merma de la capacidad creativa (*Stromata*. San Miguel, Año xoux, N° 4, oct.-dic. de 1973; p. 395).

Salazar rechaza hablar de culturas dominadoras y de culturas dominadas, porque encuentra que en este discurso se comete una hipostatización, olvidándose que, como se acaba de decir, son los hombres quienes a través de sus actos y productos expresan su personalidad y circunstancias (*Stromata*. San Miguel, Año xxx, N° 1/2, enero-junio de 1974; p. 80). Por ello mismo, no le parece correcto el endiosamiento de la cultura popular, como si sus productos no padecieran los efectos de la dominación y como si de ellos se pudiera esperar salidas al entrampamiento de los países subdesarrollados. El recurso a la cultura popular, escribía nuestro autor ya en "La cultura de la dominación", significa relegar la originalidad y la fuerza creadora del país a sectores limitados y poco resonantes de la cultura juzgada en términos clásicos y modernos; significa conceder que la ciencia, la técnica, la economía etc. están vedados o no pertenecen a las preocupaciones de los países subdesarrollados, pese a que vivimos en una época dominada por estas actividades; significa que al reto del siglo xx respondemos como si fuéramos personas menores de edad perdidas en el mundo contemporáneo (Cf. *Entre Escila y Caribdis*, pp. 28-29).

La cultura de la dominación comprende una enorme cantidad de manifestaciones: la filosofía de la dominación, la educación para la dominación, la ciencia de la dominación, la teología de la dominación, etc. Trataremos de la primera en la sección siguiente, mientras aquí nos referiremos a las otras manifestaciones.

La educación para la dominación está ligada a la dominación y al subdesarrollo a través de tres aspectos. Primero, el régimen escolar fija y mantiene las estructuras de la dominación: traduce más que nadie la organización de la sociedad y la consolida.

"La relación maestro-alumno, tal como ha sido establecida y justificada tradicionalmente, es el modelo mismo de la subordinación de la conciencia y la voluntad de unas personas a las otras. La disciplina escolar que se impone en el plantel y se enseña en las aulas, es concebida y defendida como reflejo del orden social que requiere una autoridad legítima que debe ser respetada y obedecida. La organización de la enseñanza como parte de una serie de acciones, sujetas a calendario y dependientes de la autoridad superior, el proceso entero de la educación escolar considerada en sus aspectos más significativos y persistentes, introduce al educando al mundo de la dominación, lo habitúa a él y termina convirtiéndolo en un convencido justificador de la dependencia social so capa de la defensa de los más altos y firmes valores". (*La educación del hombre nuevo*. Buenos Aires: Paidós, 1975; p. 23)

Segundo, los contenidos tienen un efecto aún más negativo para la consideración de la dominación: en países marcados por fuertes lazos de subordinación la educación funciona como un poderoso agente de la dominación y como un mecanismo alienante por las ideas, valores y actitudes que transmite o suscita. Lo que el niño y el joven aprenden en el aula no se adecúa a sus necesidades de liberación, sino que refuerza nociones y valores que velan la situación de dependencia negativa en que aquéllas se encuentran. Lo mismo sucede con la educación de adultos, ajena a toda inquietud crítica y a todo tema de interés vital y de resonancia social. Y esto que vale para la educación oficial, tiene vigencia también para la

educación particular y para las formas no escolarizadas o informales de educación.

Por último, el sistema educativo refuerza la dominación en razón de la desigual distribución de sus beneficios. La educación traza una línea divisoria entre los oprimidos y los opresores, y esto sucede no sólo en los países desarrollados sino que es más grave aún en los tercermundistas (Cf. *La educación del hombre nuevo*, pp. 22-26).

También hay una ciencia de la dominación. Para Salazar la ciencia se encuentra sociopolíticamente condicionada en tres niveles. Acerca del primero existe un cierto acuerdo: sobre que toda ciencia surge en un cierto contexto histórico, cultural, económico, social, al igual que cualquier otro producto cultural, por lo que, por encontrarse determinada por los factores de su época, los traduce. El segundo nivel no siempre es advertido: al elegirse las premisas de base —los conceptos fundamentales, los postulados, las reglas etc.— de un sistema científico, se lo hace dentro de un cierto marco referencial de carácter sociopolítico. De allí que por ejemplo las teorías económicas de los autores liberales sean distintas a las de los autores marxistas: cada una revela ciertas elecciones realizadas sobre la base de ciertos condicionantes ideológicos. Y un tercer nivel se presenta al interior de una ciencia cuando elegimos dentro de ella en razón de condicionamientos que van desde lo psicológico, pasando por lo cultural hasta llegar a lo clasista. Salazar ofrece a este respecto un ejemplo tomado de Wittgenstein: la invitación que se formula a varios niños para proseguir la serie 2 4 6 8 en una prueba de inteligencia. ¿Por qué el niño A escoge 10 12 14 etc., otro B la serie 2 4 6 8, 2 4 6 8, 2 4 6 8 etc., y el niño C la serie 2 4 6 8, 8 6 4 2, 2 4 6 8 etc.? O sea: ¿por qué cada niño elige cadenas deductivas diferentes? Precisamente por este tercer tipo de condicionamiento. También en el caso de la ciencia hay, pues, una relación innegable con la dominación.

“Hay que tener en cuenta todo esto cuando se dice: la ciencia está condicionada y puede ser utilizada bien o mal según que se la utilice para ser una ciencia de la dominación

o una ciencia contra la dominación. No solamente en el sentido de que se parte de una situación histórica que permitía ver que la ciencia moderna surgió en un contexto de nacimiento del capitalismo, sino inclusive en el de ver en cada sistema cuáles son las premisas de base, última etapa del análisis mucho más difícil de aceptar porque implica toda una teoría de la ciencia y de la lógica, que la idea de que cualquier sistema científico es arbitrario o susceptible de cambios al interior de los sistemas deductivos que se usan. Y esa es la línea más renovadora o excitante desde el punto de vista intelectual* (*Stromata*, Buenos Aires, Año XXX, N° 1/2, enero-junio de 1974: p. 139)

Asimismo existe una teología de la dominación. La sustentan o adhieren a ella, sin advertir sus graves limitaciones, sacerdotes tan progresistas como los representados en el pasado por Bartolomé de las Casas o en el presente por los teólogos de la liberación. En la parte final del diálogo Bartolomé, el dominico sostiene que la liberación plena es una realidad trascendente. El cacique Hatuey le responde entonces que ésto sería como liberar al hombre sin el hombre, a lo que el sacerdote le replica que el cristianismo verdadero afirma más bien que no hay liberación radical sin la voluntad del hombre. Que, no obstante, la libertad que los hombres reciben por la gracia, no los violenta anulándolos sino que, por el contrario, fortalece la libertad que ejercen por sí mismos y desde sí mismos. Lo que no significa que el hombre sólo deba esperar la acción divina; más bien, debe luchar por la justicia, como sostiene la teología de la liberación. Advierte además a Hatuey contra la violencia que acecha en su camino, y le manifiesta que la libertad fundamental es la salvación del alma. A lo que el cacique le replica que quizás sea a la inversa: que no se puede superar las dominaciones parciales hasta que no se rompa todo lazo con el Gran Dominador, con el Padre Absoluto. Se hace necesaria así una teología de la dominación antes de practicarse una de la liberación. Micaela (Bastidas, esposa de Túpac Amaru), otra protagonista del diálogo, interviene entonces para dar su opinión en este punto: el Señor no puede ser dominador porque nos ama; su amor no nos cuesta nada, es un don,

algo gratuito. La dúplica del cacique es que un don al que no se puede retribuir es principio de inferioridad y sumisión que anula la libertad del otro. En este momento se interrumpe el diálogo comprometiéndose los interlocutores a volver a reunirse otro día (Bartolomé, pp. 91-95).

Dos cosas le parecían a Salazar muy cuestionables en la teología de la liberación existente —que conocía bien, pues había surgido en el Perú el año 1971 con el libro de Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación. Perspectivas* (Lima: CEP; 383 pp.)—: primero, su pretensión de desligar su discurso del de la dominación, cuando por el contrario el discurso teológico siempre ha sido ideológico, porque ha estado vinculado permanentemente a la dominación. De allí que una condición previa para hacer teología de la liberación sea hacer antes una teología de la dominación que estudie dicha ligazón y desvincule el discurso sobre Dios de la dominación:

“Se ha hablado de la ciencia como ideología, muy largamente, y no se ha hablado de un tema que sabemos que es importantísimo: teología como ideología. Y sobre todo cuando después se habla de teología en función de interpretación y de la vinculación entre teología y profecía, y aparece otro concepto del pueblo que es el pueblo de Dios. Entonces ahí resulta que la palabra pueblo de Dios expresa un concepto de pueblo más conflictivo todavía. Y después viene el proyecto de Dios. Ahora, yo me pregunto: ¿todo esto no es parte de la ideología de la teología que habría que esclarecer antes de hablar de la función de esclarecimiento de la ideología pueblo-teología? Creo que el ponente (L. Gera) no ha hecho justamente el esclarecimiento ideológico de la teología y habría que hacerlo, y supongo que lo puede hacer muy bien. Y sobre todo porque yo me inclino a pensar que podríamos hablar no solamente de una teología de la liberación sino de una teología de la dominación. O sea de vincular a fondo el concepto de relación del hombre con Dios, con el concepto de dominación. En otros términos, si no estamos en la posibilidad de encontrar la primera gran dominación del hombre, en la dominación de Dios frente al hombre o respecto al hombre” (*Stromata*. San Miguel, Año XX, N° 1/2, enero-junio de 1974; pp. 215-216)

Y lo segundo que a Salazar le parecía muy objetable en la teología de la liberación eran sus deficiencias metodológicas: su carencia de reglas para construir su discurso, su falta de pruebas o justificaciones, su mezcla de proposiciones descriptivas con proposiciones prescriptivas (*Id.*, p. 216).

A la cultura de la dominación se opone una cultura de la liberación. Según Salazar la dominación está en la raíz del "subdesarrollo" que es el estado de depresión y desequilibrio crónicos en que se encuentran los países del Tercer Mundo. La dominación da lugar, como dijimos, a una cultura de la dominación, pues bien,

"ello no impide que en el seno mismo de las culturas de este tipo surjan, usando como trampolín el lenguaje en que se plasma y normalmente se preconiza la dominación, voces liberadoras. La cultura latinoamericana puede ser una cultura de dominación sin perjuicio de alimentar poderosas fuerzas de liberación. Y quizás sea más cierto aún decir que en la medida en que esta cultura traduce una existencia alienada, por una mutación histórica decisiva, se hallaría en condiciones de ser el venero de una genuina conciencia liberadora. Para que tal ocurra es necesario que, por efecto de esa mutación generadora de vida, de ese salto dialéctico, se supere la polarización cultural, la oposición de la creación de las élites y de la masa en un profundo movimiento de estimulación de las virtudes creadoras de la sociedad en conjunto. Tal movimiento, es bueno recomendarlo, no puede prosperar sino enraizado en una firme base de transformaciones estructurales, sociales y económicas, de esa sociedad, es decir, de transformaciones susceptibles de provocar una reordenación total de la existencia colectiva y una real integración de la sociedad". ("Cultura y dominación". Artículo del 30 de abril de 1972, en: *Expreso*. Ahora en: *Textual*. Lima, N° 9, 1974; p. 22)

Ahora bien, como la dominación no es sólo interna sino externa, habrá que luchar además por la liberación del país de los países dominadores y por la liberación de los otros países dominados e ir hacia un orden mundial en que cesen de existir países dominados y dominadores.

"En el interior de los países, hay que cancelar, en una revolución profunda, todas las formas de dominación y estar constantemente montando un mecanismo que debe ser el de la sucesiva e incesante superación de las dominaciones que puedan surgir. Hay que estar en este plan para hacer que, al interior, el país sea realmente un país liberado, que haya una posibilidad de creatividad, una posibilidad de desarrollo de la humanidad. Pero cuando tratamos de países, no podemos olvidar que las relaciones de dominación entre los países son relaciones que se dan en lo interno y en lo externo; que no se da ninguna relación de dominación interna que no tenga su correlato externo; ... (por eso) el trabajo que tenemos que hacer al interior para cancelar esas estructuras, no puede ser completo si... se mantienen los lazos de dominación externa". ("El pensamiento latinoamericano...", pp. 4-5).

"La universalización es imposible y la racionalidad no llegará a ser completa si el orden logrado al interior de una nación no puede extenderse a toda la tierra, de tal manera que deje de haber países dominados y dominadores, países miserables y opulentos, naciones siervas y dueños del mundo que puedan condenar al hambre a un pueblo, bloqueando su territorio, cortándolo del resto de la tierra, como a esta isla". (*Bartolomé*, p. 83)

Pero en realidad, sostiene Salazar, no es necesario esperar a que se realice en el interior de un país una revolución para que se cree una cultura de la liberación. Ya antes pueden surgir, aun dentro del seno de la cultura de la dominación, voces aisladas que se opondrán al estado de cosas existente y se acercarán al pueblo y crearán productos culturales de un signo distinto. Una de las características con que Salazar concibe a la cultura de la liberación luego de la revolución es la desaparición de la distinción entre la creación de élites y de masas, entre la alta cultura y la cultura popular. El sustituto histórico a la cultura de la dominación se da

"después de la revolución y proceso revolucionario auténtico... en una cultura humana plena. Es lo que estamos buscando como cultura popular pero cuando se realice, así como —según Marx— cuando el proletariado se realice ya no

será más proletariado, así también cuando se realice la cultura humana plena en una comunidad plena, liberada, ya no tendrá que ser más popular en el sentido despectivo, sino será totalmente humana" (*Stromata*. San Miguel, Año xxx, N° 1/2, enero-junio de 1974; p. 81)

Veamos ahora cómo concibe Salazar la educación liberadora que es parte esencial de una cultura de la liberación. La educación es según nuestro autor la actividad o constelación de actividades teleológicamente orientadas hacia el hombre a quien se hace pasar de un estado a otro. Al filósofo peruano no le parece aceptable hablar ni de una educación de animales ni de máquinas. Mientras en la educación para la dominación se alienaba y cosificaba al hombre y el proceso de socialización sólo se lo cumplía de una manera adaptativa, en la educación liberadora se humaniza de verdad al hombre y se lo desaliena convirtiéndolo en una persona.

Los tres principios de la educación liberadora son la *crítica*, la *creatividad* y la *cooperación* y están conectados directamente con las tres principales relaciones de la persona con la realidad, a las que debe tomar en cuenta la educación: con la relación con el mundo, con la relación consigo mismo y con la relación con los demás:

"Por la crítica el hombre penetra racionalmente en la sociedad, despejando los obstáculos que le impiden abrirse al mundo y operar sobre él. Por la creación se define como un centro de acción y como una fuente de enriquecimiento de la realidad. Por la cooperación se vincula a los demás en participación y la solidaridad que son fundamento de toda comunidad genuina. Se advierte que sólo una educación sustentada en estos principios puede ser auténticamente humanista". (*La educación del hombre nuevo*, p. 39)

Para Salazar el principio de la crítica se cumplía en la reforma de la educación por él diseñada en la *concientización*, concepto que tomó de Paulo Freire entendiendo que aglutinaba varias ideas básicas: un despertar de la conciencia, la crítica racional, una opción racional, el compromiso existencial, la liberación de la conciencia (Cf. *La educación del hombre nuevo*, pp. 48-50). La concientización

es una opción reflexiva y no transitiva, pero que en el diálogo con los demás puede dar lugar a la interconcientización:

"La operación que realizan los hombres, apoyándose mutuamente en sus conciencias críticas, y que los lleva desde la clausura hasta la comprensión racional y el compromiso existencial". (*La educación del hombre nuevo*, p. 51)

El principio de la creatividad imprime a la educación liberadora el rasgo de ser una educación ligada al trabajo:

"El trabajo, entendido como fuente de humanidad y de sociedad, está en la base de la creación de todos los valores y de la producción de bienes de todas las clases que expresan al hombre en la historia. Por tanto, debe constituir sustento explícito de todo principio educativo. Se educa y debe educarse siempre en el trabajo, por el trabajo y para el trabajo. Pero se trata del trabajo libre y liberador, no de un trabajo alienado, mercantilizado y, en consecuencia, instrumento de la sujeción del hombre" (*Id.*, p. 36)

Finalmente, el principio de la cooperación hace de la educación liberadora una educación participatoria:

"La escuela, que es un mundo asentado en la cooperación, tiene que promover la cooperación y expandirla en los educandos. Cada uno de los actos educativos debe preparar para la solidaridad en la vida social ordinaria. Cada clase, cada proyecto escolar, cada circunstancia del trabajo y la recreación educativos ofrece una ocasión para la obra solidaria y para el desarrollo del espíritu de ayuda mutua. De este modo, la educación nueva es un principio de cooperativismo genuino y de participación permanente". (*Id.*, p. 38)

Por cierto, esta nueva concepción de la educación exige una pedagogía también nueva que sea adecuada al humanismo y una renovación profunda de las técnicas y los medios didácticos, así como de la manera de concebir los currícula y los períodos de escolaridad.

Debido a su temprana muerte, Salazar no pudo indicar con la misma claridad cómo concebía una ciencia para la liberación y una

teología de la liberación acorde a su punto de vista, que hubieran debido surgir en el seno de una cultura de la liberación.

3. *La "Antropología de la dominación"*

La "Antropología de la dominación" es la última obra de Augusto Salazar Bondy. Su realización se vio truncada por su fallecimiento, así como el suicidio impidió la terminación de *El zorro de arriba y el zorro de abajo* de José María Arguedas. Y así como el inacabamiento de esta última obra no es un obstáculo insuperable para comprender su intención y sus virtudes, lo mismo acontece con la de Salazar.

Su autor escribió un índice en que consta su plan. Hubiera debido contener seis partes, de las cuáles sólo la segunda está más o menos desarrollada. No dejó nada redactado de la primera, quinta y sexta, pero sí un esquema de trabajo y un bosquejo del contenido de la tercera y un bosquejo de la cuarta.

¿Por qué una "antropología de la dominación"? En su etapa anterior, Salazar había bosquejado una antropología, sobre todo en su texto "Bases para un socialismo humanista peruano" (1961), y había hablado de la cultura y filosofía de la dominación. Ahora trató de ligar estas dos líneas de trabajo en su "Antropología de la dominación". ¿Qué entiende por ella? En el manuscrito conservado no hay ninguna respuesta al respecto, pero podemos colegir que se trata de estudiar la dominación desde la perspectiva de la antropología filosófica.

La primera parte del escrito hubiera debido estudiar la "Orientación y desarrollo de la Antropología Filosófica", pero sólo tenemos notas de trabajo en las cuales Augusto Salazar Bondy indica "los grandes momentos de la reflexión antropológica sobre la dominación". Existen una serie de precedentes al respecto, pero es recién en Marx que "encontramos el primer tratamiento filosófico-antropológico desde el punto de vista de la dominación, poniendo de relieve la importancia que esta relación tiene para el concepto del hombre". En la parte final del texto Salazar extrae algunas conclusiones y anticipa algunos desarrollos de las partes siguientes del escrito.

La segunda se titula "Fenomenología y lógica de la dominación y otras relaciones afines". En la primera sección Salazar encara la fenomenología de la dominación, en la segunda el análisis lógico de la relación de dominación y en la tercera estudia otras relaciones afines. Aquí se vuelve a ver cómo el filósofo peruano examina un mismo tema desde diversas perspectivas filosóficas. Dentro de la tradición había sido el marxismo quien más se había preocupado de la dominación y de él aprovecha Salazar algunas vislumbres. Pero además va a emprender un nuevo análisis desde la perspectiva de la fenomenología y del análisis lógico, y luego va a distinguir el fenómeno *sub judice* de otras relaciones afines.

El análisis fenomenológico de la dominación es puramente descriptivo. Muestra que la dominación es un fenómeno que es básicamente humano —se da entre entes dotados de conciencia y voluntad y susceptibles de desarrollo y decaimiento, afirmación y destrucción, que son capaces de seguir reglas de acción, aceptar pautas de valor, establecer instituciones y entrar en relaciones sociales significativas. La dominación implica siempre una relación negativa entre dos entidades humanas, sostiene Salazar. Está dominada por múltiples condiciones, por ejemplo por el nacimiento, y en ella se puede llegar a ciertos extremos de violencia que, como generan un rechazo, se suele enmascarar. Fundamentales son en la dominación los lazos psicológicos, sociales o culturales, que pueden adoptar diversas formas. La dominación está conectada a diversas situaciones existenciales, entre ellas a la alienación y a la liberación.

A continuación Salazar pasa a realizar el análisis de la estructura real-abstracta de la dominación y a fijar sus propiedades lógicas. Desde el punto de vista de la estructura real-abstracta, B está en una relación de dominación con respecto a A : a) cuando sus acciones, estados y decisiones prácticas le están supeditadas en un grado significativo, b) cuando la conexión entre A y B implica una cierta permanencia, c) cuando esta relación es buscada, sostenida y sentida como satisfactoria más bien por A, d) cuando esta relación acrecienta el poder de A sobre B, e) cuando la relación afecta en un sentido perjudicial a B, f) cuando no obstante esta relación no es neces-

riamente destructiva de B, y g) cuando esta relación no necesariamente exige una plena conciencia de A y B. Las propiedades lógicas de la relación de dominación son: 1) que es asimétrica, 2) que es transitiva en el sentido de que si A domina a B y si B domina a C, entonces A domina también a C, y 3) que es irreflexiva: A no puede dominarse a sí mismo.

La consideración anterior de la relación de dominación es estática, pero puede examinársela también dinámicamente introduciendo el factor tiempo ($t_1, t_2... t_n$). O se puede complicar este modelo simple introduciendo en él elementos que lo hagan más complejo y construir así modelos donde se dé una dominación múltiple o reforzada, o donde intervengan condicionantes sistémicos.

Finalmente, en una tercera sección Salazar distingue la dominación de otras relaciones afines como las de la liberación, dependencia, subordinación, enfrentamiento, complementación y explotación. Especialmente importante es la primera por ser complementaria a la relación de dominación. Según el filósofo peruano A y B se hallan en una relación de liberación cuando en dicha relación se produce el surgimiento o el incremento de la libertad de estos entes y la superación de su alienación. Por libertad entiende él la capacidad de actuar sin compulsión externa y conforme al propio principio de constitución. Y por alienación la disminución o pérdida del ser del ente o la merma de su capacidad para alcanzar su plenitud.

En la tercera parte de la "Antropología de la dominación" Salazar quería pasar del plano puramente fenomenológico y lógico-analítico al de la complejidad del mundo real, a fin de estudiar la "Tipología de la dominación". Según el bosquejo que nos ha dejado de los tipos de dominación, éstos son los siguientes:

- I. Dominación biológica.
- II. Dominación entre personas individuales.
- III. Dominación por el rol.
 - III.1. Dominación por roles vinculados con los caracteres o funciones psicobiológicos.

- III. 2. Dominación por roles de hacer sociocultural.
 - III. 2.1 Jefe-subalterno
 - III. 2.2 Médico-enfermo.
 - III. 2.3 Maestro-alumno
- IV. Dominación de clase
 - IV.1. Amo-esclavo
 - IV.2. Señor feudal-siervo
 - IV.3. Patrón-asalariado
- V. Dominación de colectividades
 - V.1. Pueblos cautivos
 - V.2. Minorías étnicas
 - V.3. Naciones dominadas
- VI. Dominación trascendente
 - VI.1. Dios-creyente

Luego de fijar las características de estos diferentes tipos, Salazar quería estudiar los mecanismos a través de los cuales se afianza la dominación (relaciones físicas, psicológicas, instituciones, estructuras e instrumentos de poder etc.), los efectos más significativos que la dominación causa sobre el dominado y sobre el dominador, y las variantes y formas mixtas que producen estos tipos.

CENTRO DE ESTUDIOS

La cuarta parte del manuscrito "Dialéctica de la dominación y de la liberación" consigna las siguientes etapas en este proceso según el esquema dejado por Salazar: 1. La dominación incontestada. 2. La dominación cuestionada. 3. La dominación combatida y 4. La dominación comprendida en su significación estructural. A este pequeño texto hemos agregado los editores otros dos que no fueron numerados por Salazar, pero sí, referidos por él a la dialéctica de la dominación y liberación. Los títulos proceden aquí del filósofo peruano. El segundo de estos apuntes quizás pueda ser puesto en conexión con lo que Salazar denominaba "La dominación comprendida en su significación estructural". Toda esta parte tiene que ser colacionada con la presentación que Salazar había hecho del mismo tema en *Bartolomé o de la dominación*, presentación a la que ya nos referimos más arriba.

La parte quinta lleva por título "Alienación y dominación. Raíces históricas de la dominación", y con respecto a ella Salazar no ha dejado nada escrito, aunque sobre lo que pensaba al respecto se pueda extraer algunas ideas de las notas de la primera parte.

Finalmente, la sexta parte se refiere al "Horizonte histórico de la nueva antropología filosófica. Una antropología dualista". Según Salazar la nueva antropología filosófica que propone es concreta por no prescindir de los datos de la realidad y por recibir apoyo de las ciencias: de la biología, de la psicología, de la sociología y de la historia, entre otras más. Se trata de una antropología dualista por encontrar Salazar que desde *El Banquete* de Platón se había diagnosticado en forma correcta que el ser humano se presenta de manera dual: como hombre-mujer, padre-hijo, maestro-alumno, amo-esclavo, acreedor-deudor, médico-enfermo, jefe-soldado. En suma, como dominador y dominado. El texto de Salazar parece sugerir que es a partir de este dualismo que se gesta la dominación, que en él encuentra su posibilidad ontológica. De allí la conclusión: "El hombre es entonces focal (central) y marginal".

Esta sexta parte concluye con apuntes que revelan que a partir de esta idea Salazar se proponía hacer un análisis de cómo es en la actualidad este hombre focal como individuo y como grupo en las sociedades desarrolladas o centrales, y cómo es el hombre marginal asimismo como individuo y grupo en las sociedades subdesarrolladas. En contra de la antropología anterior que era abstracta y que nos ofrecía por lo tanto una imagen monista del hombre escamoteando estas diferencias, la nueva antropología muestra antes bien que la realidad humana es básicamente dual como producto de la historia natural y social y que a partir de un cierto momento se halla afectada de raíz por la dominación.

En los Anexos I y II figuran textos que no se dejan ubicar fácilmente en las partes anteriores. En el primero se refiere Salazar a "La relación de dominación", y en el segundo a la "Dominación y libertad en el horizonte de la biología y la antropología cultural". Este segundo Anexo probablemente deba ser situado en la parte sexta y constituye un ejemplo de cómo pensaba Salazar en el apor-

te que las ciencias podían prestar a la constitución de la nueva antropología.

Aunque Salazar no haya dejado indicado su propósito al acometer la escritura de su "Antropología de la dominación" nos parece más o menos claro, como ya dijimos, que lo que quería era replantear la antropología filosófica analizando un fenómeno fundamental de las sociedades tercermundistas y de muchos seres humanos y grupos oprimidos, y lo quería hacer a un nivel muy riguroso y no solamente ensayístico. Entre las virtudes de este trabajo nos parece que se encuentran: la aplicación de puntos de vista fenomenológicos, marxistas y analíticos para encarar el fenómeno, el rigor metodológico, la fijación conceptual de la dominación y la liberación, y la distinción entre la relación dominadora y otras afines como las de dependencia, subordinación, enfrentamiento, complementariedad y explotación, y, finalmente, el esquema de los tipos de dominación.

IV

1. *"Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación"*

Por filosofía de la dominación no hay que entender según Salazar una filosofía que estudie la dominación como si fuera su objeto, sino una filosofía nacida de la situación de dominación y marcada por eso por sus huellas, por sus desequilibrios crónicos, por el subdesarrollo ("El pensamiento latinoamericano...", p. 6). De allí que posea un carácter defectivo y disfuncional. Todo esto explica que sólo pueda haber una filosofía de la dominación en el Tercer Mundo.

Para Salazar la filosofía de la dominación podría cambiar de signo bajo ciertas circunstancias que explicaremos, y convertirse entonces en una filosofía de la liberación. Esta no está caracterizada simplemente por ser un modo distinto de hacer filosofía, que se diferencie de otros por ciertas notas locales, sino porque tiende a ser, busca ser una filosofía de la liberación, donde el "de" tiene

que ser entendido en el sentido fuerte de: "procedente de", "basada en", "alimentada por".

"Una filosofía que cambie de signo, tiene que ser una filosofía de la liberación, poniéndose al ritmo de la liberación. Y puede construirse en la medida en que se da un proceso de liberación para ser expresión de liberación. Y en la medida en que, al ser expresión de liberación, al mismo tiempo puede ser estímulo de la liberación. Pero esto no puede ser pensado en términos de liberación separado del contexto del Tercer Mundo, porque la dominación de nuestros países es una dominación internacional, por lo tanto, una dominación que los convierte en Tercer Mundo... Nosotros no podemos cambiar de signo a la filosofía de la liberación y hacer que comience a construirse o a reconstruirse como una filosofía de la liberación sino que sea una filosofía de la liberación del Tercer Mundo y en el Tercer Mundo, en el proceso de liberación del Tercer Mundo". ("El pensamiento latinoamericano...", p. 7)

Salazar ha explicado su punto de vista sobre este tema en la ponencia "Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación", que presentó en el "Simposio sobre Filosofía Latinoamericana" en agosto de 1973 en San Miguel (Argentina). Allí expuso primero las ideas que ya conocemos sobre cómo la situación de dominación engendra la cultura de la dominación, de la que es un producto la filosofía de la dominación.

¿Qué se puede hacer? El filósofo peruano sostiene que hay sectores o contextos de una realidad nacional, de un conjunto o de una sociedad global, que por unos momentos pueden salir de la situación de dominación en que se encuentran, la cual en consecuencia "no es total ni cerradamente determinante" (*Stromata*. San Miguel, Año XXV, N° 4, oct.-dic. de 1973; p. 395). Es decir que en los países y en las sociedades globales considerados se presentan, a veces, posibilidades de cambios. Lo que Salazar propone es entonces que la filosofía aproveche estas coyunturas articulándose a los procesos de transformación social y económica que se dan en el interior de una sociedad o de un país. Por consiguiente, la filosofía lo que debe hacer es reorientar su labor propia. A este respecto

Salazar plantea una serie de acciones para cancelar la dominación interna y externa. Únicamente así podrá ser la filosofía una filosofía de liberación, que no afirme aún más la dominación ya existente.

Esta prescripción general se traduce en tres tipos de acciones particulares propuestas por Salazar, que son acciones en tres dimensiones que no son necesariamente etapas cronológicas:

1. hay que acentuar la acción crítica de la filosofía mediante el trabajo universitario, científico y de difusión, procurando generar la máxima conciencia posible sobre lo que está produciendo el conjunto de nuestra situación. Este análisis nos va a dar un diagnóstico de la situación vital en la cual estamos.

2. hay que replantear los problemas seculares de la filosofía, y

3. a un cierto plazo, hay que reconstruir la totalidad del pensamiento filosófico. El cumplimiento de las tareas en estas tres dimensiones "depende de las coyunturas histórico-sociales" y "en un cierto sentido de lo que poco a poco se venga logrando.

"... hay que ir haciendo, según estas tres dimensiones, un trabajo crítico en la medida en que la realidad histórica lo permita, un trabajo de replanteo en la medida en que vamos emergiendo hacia una óptica nueva, y una reconstrucción de la filosofía, en la medida en que esa óptica nos da una manera de producir un pensamiento ya orientado en el sentido de la filosofía de la liberación" (p. 397)

La ponencia de Augusto Salazar Bondy en el simposio de filosofía sanmiguelino suscitó una amplia discusión que felizmente ha quedado registrada. Mario Casalla le preguntó por la posibilidad de ampliar la noción de filosofía y entender por ella la comprensión que del mundo se hace un pueblo. A lo que Salazar le respondió que esta ampliación entraña sus problemas: que él pensaba que la filosofía no puede aislarse de su contexto social y que la experiencia política del pueblo debe ser su fuente, pero que dudaba de que un pueblo sometido pudiera darse un pensamiento acabado (*Id.*, pp.

431-432). Julio César Terán Dutari puso en conexión la problemática de la filosofía salazariana de la dominación y la de la teología de la liberación, conexión a la que nuestro autor problematizó. En su opinión, los antecedentes de su tesis se encuentran más bien en Mariátegui y en los pensadores mexicanos de la filosofía de lo americano (*Id.*, pp. 433-434). Al P. Ismael Quiles, que le objetara que la filosofía siempre se ha dado ligada a la liberación y que le preguntara por la metodología a seguirse para lograr la liberación, le respondió Salazar que no es cierto lo primero: "hay filosofías y teologías para todo" (*Id.*, p. 438); y en cuanto a la metodología a seguirse para la liberación sostuvo que hay que desentrañar primero el sentido de la filosofía en situación de dominación y luego conectarse con la lucha de los oprimidos: "eso hará que la filosofía sea liberación" (*Ibidem*). A una contrarréplica del mismo P. Quiles en el sentido de que quien hace filosofía se libera a sí mismo, aunque muchas veces ello no haya servido para la liberación de los demás, indicaba Salazar que "Cuando la filosofía se propuso históricamente liberarse a sí misma, ni siquiera logró liberar al filósofo porque nadie puede liberarse cuando domina a otro". (*Id.*, pp. 439-441).

2. *Augusto Salazar Bondy y la filosofía de la liberación latinoamericana*

La filosofía de la liberación latinoamericana se gestó hacia fines de la década del 60 en la Argentina. En 1969 un grupo compuesto originalmente por Osvaldo Ardiles, Alberto Parisí, Juan Carlos Scannone, Aníbal Fornari y Enrique Dussel, se comenzó a reunir en torno a las Jornadas o Semanas Académicas de San Miguel. Luego atrajo a otros filósofos como a Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti Guldberg y a Mario Casalla. Sobre todos ellos hizo un enorme impacto el texto de Salazar *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. La primera aparición pública del grupo tuvo lugar, según Enrique Dussel, en el Segundo Congreso Nacional Argentino de Filosofía celebrado en Córdoba en 1971, donde dicho autor presentó la ponencia "Metafísica del sujeto y liberación", trabajo al

que autodenomina la primera publicación sobre filosofía de la liberación (Cf. Enrique Dussel, "Retos actuales de la filosofía de la liberación de América Latina", en: *Libertação, Liberación*. Porto Alegre, Año I, N° 1, 1969; pp. 9-29).

En una segunda fase, a partir de 1973, habría sido muy importante la presentación conjunta de Leopoldo Zea y de Augusto Salazar Bondy en las Cuartas Jornadas Académicas de San Miguel en agosto de ese año. Dussel manifiesta que, pese a que Salazar criticaba en 1969 a la filosofía latinoamericana como inauténtica, por entonces no hablaba "para nada" de filosofía de la liberación. Agrega que en la reunión de 1973, Salazar estuvo muy sorprendido por el poder de convocatoria del grupo de San Miguel, "movimiento que él tenía conciencia de no haber originado" (*Id.*, p. 27).

Por su parte, en su *Filosofía de la liberación latinoamericana* (México: FCE, 1983), trabajo en el cual trata de ubicar histórica e interpretativamente este movimiento, Horacio Cerutti Guldberg concuerda con Enrique Dussel en que el lanzamiento oficial de la filosofía de la liberación tuvo lugar en el Segundo Congreso Nacional Argentino de Filosofía en Córdoba en 1971, y señala que un antecedente importante fue lo que llama la polémica entre Zea y Salazar —a propósito del libro del filósofo peruano *¿Existe una filosofía de nuestra América?* de 1969 y de la contestación inmediata de Zea en su obra *La filosofía americana como filosofía sin más*—. Esta discusión habría proseguido en las Cuartas Jornadas Académicas de San Miguel de 1973 (*Filosofía de la liberación latinoamericana*, pp. 161-168).

En nuestra opinión, las ideas de Salazar sobre la filosofía de la dominación de 1969 fueron mucho más que un mero antecedente de la filosofía de la liberación latinoamericana: en verdad tuvieron un papel protagónico en la gestación del movimiento liberacionista. Es lo que trataremos de mostrar ahora.

Ante todo, el discurso de Salazar sobre cómo la situación de dominación y la de la cultura de dominación genera la necesidad de la liberación data de muy antiguo. En 1968 Salazar concluía así su artículo "La cultura de la dominación":

"Los peruanos que sienten la necesidad de ser auténticos, lo cual es, a su vez, una necesidad de bienestar y una necesidad de cultura integrada y vigorosa, no de una cultura simplemente peculiar en cuanto ejemplar folklórico, sino de una cultura capaz de contribuir a las grandes empresas del hombre de hoy, tiene el imperativo de liberar a su país de toda dependencia que conlleve sujeción a poderes extranjeros y, por tanto, alienación de su ser" (*Entre Escila y Caribdis*, pp. 37-38; subrayado nuestro)

Y el año 1969 *¿Existe una filosofía de nuestra América?* terminaba, a su vez, así:

"Pero hay todavía posibilidad de liberación y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción que materialice esa posibilidad y evite su frustración. La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico". (*¿Existe una filosofía de nuestra América?*, p. 133; subrayado nuestro)

Entre 1970 y 1971 Augusto Salazar Bondy se concentró en la labor que le demandaba la dirección de la Reforma de la Educación Peruana, por lo que por entonces publicó muy pocos textos filosóficos, como dijimos; pero luego, cuando debió defender los planteamientos elaborados, su concepción sobre la cultura de la liberación y sobre sus manifestaciones o productos, estaba totalmente madura. Así en un artículo del 20 de febrero de 1972 habla de "Educación liberadora y liberación de la educación" (en: *Expreso*. Lima, edición de ese día, p. 23); en su comentario a la ponencia de Leopoldo Zea en la II Conferencia Latinoamericana de Difusión Cultural y Extensión Universitaria, celebrada en México entre el 20 y el 26 de febrero del mismo año, se refiere asimismo a una "educación liberadora" (Cf. *La difusión cultural y la extensión universitaria en el cambio social de América Latina*. México: UDUAL, 1972; p. 3); en un artículo del 30 de abril de 1972 habla en forma más amplia de una "cultura de la liberación" oponiéndola a la "cultura de la dominación" precedente (en: *Expreso*. Lima, ed. de ese día, p. 21); y el 13 de agosto del mismo año vuelve a insistir en esta oposición entre

"cultura de la liberación" y "cultura de la dominación" (Cf. "Valor, cultura y sociedad", en: *Expreso*. Lima, ed. de ese día, p. 23).

En consecuencia, el discurso de Salazar sobre una filosofía de la liberación en las Cuartas Jornadas Académicas de San Miguel en Argentina y en el subsiguiente Simposio de Filosofía en febrero de 1973, no fue una improvisación oportunista forzada por las circunstancias, sino un desarrollo totalmente coherente de su pensamiento. Como lo fue el que hablara allí mismo de una teología de la liberación que debía tener como supuesto previo una teología de la dominación (*Stromata*. San Miguel, Año xxx, N° 1/2, enero-junio de 1974; pp. 215-216); o asimismo de una ciencia en contra de la dominación y de otra en favor de ella (*Id.*, pp. 138-139). O que hubiera podido hablar de una educación y un arte para la dominación y de otros liberadores en cuanto manifestaciones posibles de la cultura de la dominación y de la liberación.

El planteamiento de *¿Existe una filosofía de nuestra América?* que causó un gran impacto sobre el grupo de San Miguel fue la tesis de la inautenticidad de la filosofía latinoamericana precedente. Luego, cuando en febrero de 1973 Salazar habló por primera vez de una filosofía de la liberación, lo que hizo fue mostrar al grupo sanmiguelino la salida que éste había estado buscando, por lo que su planteamiento al respecto obró como un factor desencadenante. Quisiéramos aportar un par de pruebas en este sentido.

Al parecer, ya antes de las Cuartas Jornadas Académicas de Filosofía de San Miguel se había preparado un libro por algunos de los participantes argentinos, que sólo apareció luego de las mismas. Se titula *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana* (Buenos Aires: Bonum, 1973), puede ser considerado como la primera publicación conjunta de los filósofos argentinos de la liberación, y muestra una muy considerable influencia de las ideas de Salazar.

El libro consta del texto "Dos palabras", una presentación de la editorial, de un conjunto de quince artículos, de un texto conteniendo "Puntos de referencia de una generación filosófica" y de un manifiesto en la contratapa. Nos ocuparemos de estos dos últimos textos.

En los "Puntos de referencia" se indica que un grupo de profesores argentinos de filosofía se habían venido reuniendo desde 1971. Ese año planteó el grupo como tema de reflexión "el método de la fenomenología existencial como camino para una hermenéutica de la realidad latinoamericana"; en enero de 1972 trató de las mediaciones histórico-sociales necesarias para pensar la experiencia ontológica fundamental y su situacionalidad histórica y para reflexionar sobre el proceso de liberación latinoamericana; y en enero de 1973 llevó a cabo discusiones metodológicas, programáticas y de contenido. Las coincidencias básicas del grupo eran cuatro: la primera, que es "fundacional del grupo, es la de querer hacer filosofía latinoamericana, que sea auténticamente filosofía, y por ello de valor universal, y sin embargo genuinamente latinoamericana, es decir históricamente situada en nuestro aquí y ahora" (p. 271). La segunda es el convencimiento de que para lograrlo es necesario romper con el sistema de dependencia y con la filosofía de la modernidad, y ponerse al servicio de la liberación latinoamericana (*Id.*). La tercera es que el filósofo debe hacerse intérprete de la filosofía implícita del pueblo latinoamericano interpretándola críticamente (*Id.*, pp. 271-272). Y la cuarta consiste en que es en el pobre y oprimido donde se manifiesta lo nuevo de la historia, que el filósofo ha de pensar y decir (*Id.*, p. 272). Es más o menos claro que las dos primeras coincidencias del grupo han sido influenciadas por las ideas de Salazar sobre la relación entre filosofía y dominación. No así la tercera y cuarta, pues, como hemos manifestado, el filósofo peruano era muy crítico de la tesis según la cual en un pueblo dominado puede surgir una filosofía implícita que el pensar académico sólo debe explicitar. Y tampoco hallamos en él la postulación de que lo nuevo de la historia se tenga que presentar sólo en el ámbito de los pobres y oprimidos.

Por algunas expresiones y giros podemos suponer que el manifiesto de la contratapa procede en todo o en parte de Enrique Dussel. En su parte final declara:

"Filosofía de la liberación entre nosotros es la única filosofía latinoamericana posible, que es lo mismo que decir que

es la única filosofía posible entre nosotros. El pensar filosófico que no toma debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juega históricamente en el esclarecimiento y liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, supérfluo, ideológico, encubridor, innecesario”.

Estas últimas líneas recogen sin duda algunas de las tesis centrales del libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, a saber, las de que la filosofía latinoamericana es inauténtica por el condicionamiento de la situación de dominación en que ha surgido, que si no se conecta con la lucha por la dominación de América Latina seguirá siendo inauténtica, pero que puede dejar de serlo si lo hace constituyéndose como una filosofía de la liberación.

Una confirmación de esta lectura la obtenemos del examen de las características del movimiento de la filosofía de la liberación latinoamericana y de su cotejo con las ideas de Salazar. Entre las pocas determinaciones precisas de la filosofía de la liberación latinoamericana que se ha dado, sobresale la de Horacio Cerutti Guldberg, miembro él mismo de este movimiento (Cf. su artículo “Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation”, en: *The Philosophical Forum*, Nueva York, Vol. xx, N° 1/2, Fall-Winter 1988-89; pp. 45-46). Según Cerutti los rasgos comunes entre las distintas corrientes que forman la filosofía de la liberación eran inicialmente las siguientes:

1) Esta filosofía sostiene que hay que elaborar una filosofía auténtica de América Latina.

2) Afirma asimismo que hay que destruir la situación de dependencia que afecta a América Latina.

3) Hace claro que la dependencia está apuntalada por una filosofía justificatoria y académica que la consolida. En su lugar, sostiene que no se trata de inventar un nuevo filosofar, sino de hacer críticamente explícitas las necesidades de las grandes mayorías explotadas, las urgencias del pueblo pobre de América Latina, y

4) Defiende que este pueblo, los latinoamericanos pobres y oprimidos, aparecen como los portadores de una novedad

histórica, de una novedad que debe ser pensada y expresada por la filosofía de la liberación latinoamericana.

Pues bien, es evidente que los tres primeros puntos proceden de las ideas de Augusto Salazar Bondy en su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, y que sólo el punto cuarto le sería extraño en cuanto traduce una cierta visión hegeliana (la noción de "novedad histórica" a ser pensada por la filosofía académica).

Lo anterior no significa que pretendamos atribuirle a Augusto Salazar Bondy la paternidad de la filosofía de la liberación latinoamericana. No, en este movimiento operaban influencias que son extrañas al pensamiento de Salazar, como las de Heidegger y Levinas, y una creencia en la cultura popular en su forma actual y en la novedad histórica del pueblo latinoamericano que Salazar no compartía. Por otra parte, la concepción del filósofo peruano es bastante más amplia que la del movimiento argentino: no se refiere únicamente a una filosofía de la liberación sino, antes que a ella, a una cultura de la liberación, de la que aquella filosofía es sólo un producto al lado de otros. Finalmente, Salazar estaba convencido de la gran importancia de una metodología rigurosa en el tratamiento de los problemas filosóficos, como se puede ver de su examen del fenómeno de la dominación (y de la liberación) en su "Antropología de la dominación", convicción que no se la encuentra, o no se la encuentra de la misma manera, en la filosofía de la liberación latinoamericana. Lo anterior sólo significa que, en nuestra opinión a la que aquí hemos tratado de fundamentar, Salazar jugó un rol protagónico, como hemos dicho, en la gestación de la filosofía de la liberación latinoamericana.

Por cierto, nuestro autor no menospreciaba el trabajo de los filósofos liberacionistas argentinos, como se ve de lo que sostiene sobre la importancia de su labor para replantear los problemas filosóficos:

"En esto me parece muy interesante lo que está haciendo gente como [Enrique] Dussel, que está tratando justamente de un replanteamiento de la problemática tradicional con nueva óptica" (*Stromata*. San Miguel, Año xxx, N° 4, oct.-dic. de 1973; p. 397)

En general, hay una serie de coincidencias sorprendentes entre el último pensamiento de Salazar Bondy y el de Enrique Dussel: donde aquél propugnaba una educación liberadora, éste defiende una liberación pedagógica; donde Salazar se pronunciaba en favor de la liberación de la mujer, Dussel se refiere a una nueva erótica; donde el filósofo peruano hablaba de una teología de la dominación, el argentino critica una filosofía de la religión fetichista.

CONSIDERACIÓN FINAL

En 1925 José Carlos Mariátegui se preguntaba "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?", y ofrecía una respuesta negativa: "Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc. en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispanoamericano" (en: *Mundial*. Lima, 1 de mayo de 1925, p. 9). Nosotros pensamos que si el día de hoy, Mariátegui tuviera a la vista los escritos de Augusto Salazar Bondy sobre dominación y liberación, cambiaría sin duda de opinión, ya que ellos dan testimonio de un pensamiento hispanoamericano que no es más meramente imitativo del de los bloques de poder, aunque haya aprendido de él, y que ha reorientado su labor en el sentido de promover el final de la dominación de los países del Tercer Mundo. En verdad, ésto es lo que explica que —pese a todo lo criticable que pudiéramos encontrar en ellos— estos textos se encuentren entre los más originales e influyentes que ha producido el pensamiento peruano y latinoamericano de nuestra época.

Sobre todo en sus últimos textos Salazar nos ha dejado una propuesta convincente con respecto a que la filosofía latinoamericana no debe seguir siendo imitativa y apuntalando la dominación, sino que debía plantearse como una filosofía de la liberación que: 1. acentúe la acción crítica de la filosofía y nos ofrezca un diagnóstico de nuestra situación actual, 2. que replantee los problemas seculares de la filosofía, y 3. que a un cierto plazo reconstruya la totalidad del pensamiento filosófico. Con su "Antropología de la dominación",

Salazar empezó a dar cumplimiento a esta triple tarea ofreciéndonos un análisis de la situación actual, replanteando la antropología filosófica y tratando de reconstruirla como una antropología concreta y dualista. Con ello pensaba que la filosofía dejaba de ser de dominación y que se reconstituía al orientarse en el sentido de la liberación.

Lima, 3 de abril de 1994

David Sobrevilla



CENTRO DE ESTUDIOS

AUGUSTO SALAZAR BONDY

NOTA SOBRE ESTA EDICION

Este libro contiene una selección muy representativa de los escritos de Augusto Salazar Bondy sobre dominación y liberación redactados entre 1966 y el año de su muerte 1974. Por diversas razones no hemos podido incluir en este volumen todos los textos al respecto. Por ejemplo está ausente su famoso libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (México: Siglo XXI, 1969), que reedita continuamente la editorial Siglo XXI de México, y otros escritos, la mayoría de ellos artículos periodísticos, como los siguientes: "Educación, Dependencia y Reforma I-III" (en: *Expreso*. Lima, 5, 11 y 18 de mayo de 1970), "Educación liberadora y trabajo" (en: *Expreso*. Lima, 13 de febrero de 1972), "Educación liberadora y liberación de la educación" (en: *Expreso*. Lima, 20 de febrero de 1972), *Dominación y Extensión Universitaria* (Seminario FUPAC. San Salvador, 1972. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas), "A propósito de la difusión cultural", "Difusión Cultural II" y "La Difusión Cultural en el Tercer Mundo" (en: *Expreso*. Lima, 18 y 25 de junio y 2 de julio de 1972), "Sobre una Definición de la Cultura" (en: *Expreso*. Lima, 16 de julio de 1972), "Notas sobre el concepto de cultura" (en: *Expreso*. Lima, 23 de julio de 1972), "Valor, cultura y sociedad" (en: *Expreso*. Lima, 13 de agosto de 1972), "Desmitificando la educación peruana" (en: *Expreso*. Lima, 10 de setiembre de 1972), "La educación para la liberación en la UNESCO I y II" (en: *Expreso*. Lima, 26 y 27 de noviembre de 1972), "Sobre objetivos y orientaciones de la difusión cultural universitaria" (en: *La difusión cultural y la extensión universitaria en el cambio social de América Latina*. México, Unión de Universidades de América Latina, 1972; pp. 66-

71), "Liberación femenina y Reforma Educativa" (en: *Expreso*. Lima, 20 de enero de 1974), "La cultura de la dominación I-VI" (en: *Expreso*. Lima, 14, 15, 16, 17, 18 y 19 de febrero de 1974). Esta enumeración no es completa.

Los textos que hemos escogido nos parecen ser los más significativos que el autor escribió sobre el tema de dominación y liberación entre 1966 y 1974. Únicamente hemos corregido algunas erratas en las publicaciones o versiones de donde los hemos tomado que son las siguientes:

"La cultura de la dominación": la primera versión de este texto apareció publicada en 1966 con el título de "La cultura de la dependencia" (Lima: Instituto de Estudios Peruanos; 17 pp. a mimeógrafo). La versión definitiva fue publicada en el volumen colectivo *Perú problema* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1968; 2a. ed.: 1969; 3a. ed.: 1938; pp. 73-99). Luego el autor incluyó este texto en su libro *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana* (Lima: Casa de la Cultura del Perú, 1969; pp. 27-77. 2a. Ed.: Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1973. 3a. Ed.: Lima: Rikchay Perú, 1985).

"Filosofía y alienación ideológica": escrito en 1969 y publicado por primera vez en: J. Matos Mar (Comp.), *Perú: hoy* (México: Siglo XXI, 1971; pp. 305-337). Posteriormente fue incluido en la segunda y tercera ediciones de *Entre Escila y Caribdis* de 1973 y 1985 (para los datos bibliográficos: Vid. supra).

"Cultura y dominación": serie de artículos periodísticos publicados en el diario *Expreso* de Lima los días 2, 9, 16, 23 y 30 de abril y el 7 y 14 de mayo de 1972. Los artículos fueron recogidos en el número dedicado por la revista *Textual* a rendir un homenaje póstumo a Salazar Bondy con ocasión de su fallecimiento (Lima, N° 9, diciembre de 1974; pp. 17-24).

"Dominación, valores y formación humana": transcripción de una conferencia ofrecida por Augusto Salazar Bondy el 26 de noviembre de 1972 en un seminario sobre la condición femenina efectuado en el Instituto Nacional de Cultura. Fue publicada en *Textual*. Lima, N° 9, 1974; pp. 76-80.

"Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación": transcripción de una ponencia presentada por Augusto Salazar Bondy al Simposio de filosofía latinoamericana que siguió a las "Cuartas Jornadas Académicas" de la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador (San Miguel, República Argentina) en agosto de 1973. Fue publicada en: *Stromata*. San Miguel, Año XXIX, N° 4, octubre-diciembre de 1973; pp. 393-397).

"Diálogo sobre dominación y liberación": se trata del diálogo que siguió a las exposiciones en el Simposio mencionado. Lo reproducimos *in extenso*, y no sólo las partes concernientes a Salazar Bondy, ya que la lectura del texto muestra que la ponencia de Salazar fue la que más interés concitó. Apareció en el número de *Stromata* mencionado, pp. 431-445.

"El pensamiento latinoamericano en el contexto del Tercer Mundo": transcripción de la conferencia que ofreció Augusto Salazar Bondy en el Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad de Buenos Aires en agosto de 1973. Ha permanecido hasta ahora inédita.

Bartolomé o de la dominación: el diálogo fue escrito hacia mediados de 1973 y publicado en una primera edición el año siguiente (Buenos Aires: Ciencia Nueva, 1974; 95 pp.) y en una segunda edición en 1977 (Lima: Peisa, 159 pp. Con un prólogo de Leopoldo Chiappo).

"Carácter y problema de la educación": capítulo I del libro publicado póstumamente *La educación del hombre nuevo* (Buenos Aires: Paidós, 1975; pp. 9-27). Los otros capítulos se refieren a aspectos concretos de la Reforma educativa peruana concebida y dirigida hasta su fallecimiento por Augusto Salazar Bondy.

En cuanto a la *Antropología de la dominación*, el autor empezó a prepararla hacia 1973 y trató de concluirla en las primeras semanas de 1974. Se conserva en unas 70 páginas, en gran parte mecanografiadas por su hija y una pequeña parte manuscrita por

Salazar. Algunas hojas mecanografiadas llevan correcciones por el autor o dictadas por él y manuscritas por Anne Salazar. La mayoría de las páginas son el formato DIN A 4 y una pequeña parte en 22.5 cm. x 15 cm. —como las que se reproducen íntegramente manuscritas por Augusto Salazar Bondy (pp. 321-322).

En dos Anexos I y II hemos colocado textos que no se pueden ubicar sin problemas en las partes señaladas por el índice de la *Antropología de la dominación* preparado por el autor. Los dos textos del Anexo I bien pudieran tener cabida en la segunda parte y el del Anexo II en la parte sexta.

Dado que nuestra edición es sólo de estudio y no crítica, únicamente publicamos las versiones autorizadas por el autor y no el aparato de variantes. Donde hemos intervenido mínimamente en el texto, hemos hecho clara nuestra participación mediante notas entre corchetes.

Los editores quieren expresar aquí su agradecimiento al P. Juan Carlos Scannone por la autorización para publicar la ponencia “Filosofía de la dominación y filosofía de la liberación” y el “Diálogo sobre dominación y liberación” que aparecieron en la revista *Stromata*. Asimismo manifiestan su reconocimiento al Sr. Luis Cueva por habernos proporcionado algunos recortes del diario *Expreso*.

AUGUSTO SALAZAR BONDY

Lima, abril de 1994

HELEN ORVIG

DAVID SOBREVILLA

LA CULTURA DE LA DOMINACION*

En las siguientes páginas propongo algunos temas para la discusión y sugiero una interpretación de la cultura y la vida nacionales, que puede llamarse *filosófica* en la medida en que, más que describir hechos, busca iluminar el conjunto de la existencia peruana y tiene como objetivo último, por encima de las constataciones y explicaciones empíricas, la crítica racional de una manera de ser y de actuar. No pretendo, pues, formular una teoría científica, *stricto sensu*, de la sociedad peruana, ni una interpretación exclusiva y absoluta. Tampoco reclamo originalidad en las ideas que expongo: son fruto de observaciones, lecturas y meditaciones personales que se enlazan con enfoques y conceptos surgidos en conversaciones y debates con varios estudiosos de la realidad nacional, de los que he aprendido enormemente. Lo cual no impide advertir que aquí vuelven a aparecer, ampliados y rectificadas, planteos análogos a los que he expuesto en diversos trabajos relacionados con el Perú. Ellos dan fe de la permanencia básica de ciertas convicciones que una vez se me impusieron como verdaderas.

* Una primera versión de este ensayo fue presentada en la Mesa Redonda de Intelectuales peruanos, realizada en Tacna, en 1966, por iniciativa del Centro de estudiantes universitarios tacneños de Arequipa. Más tarde fue discutido, como ponencia, en el Instituto de Estudios Peruanos y publicado por éste en 1966 con el título de *La cultura de la dependencia*; luego fue discutido en el coloquio sobre los mitos en el Perú, convocado el mismo año por el Instituto de Promoción Humana, y en conferencias dadas por mí en la Facultad de Educación de San Marcos y en el Centro de Altos Estudios Militares del Perú. Todos estos intercambios de ideas me permitieron reelaborar el texto que, en su forma actual, fue incluido en *Perú Problema Cinco Ensayos*, José Matos Mar et al, Lima 1968. Francisco Moncola Editores.

I. Exordio terminológico

Conviene definir de antemano algunos términos principales empleados en nuestro trabajo, los cuales no siempre tienen un uso uniforme en el lenguaje filosófico, científico o cotidiano.

1. Entiendo la palabra "cultura" en el sentido neutral de la antropología como el nombre de un sistema de valores, símbolos y actitudes con que un grupo humano responde a las solicitudes y conflictos que provienen del mundo y la existencia. Correlativamente aplico el término "culto" al individuo que ha asimilado, en mayor o menor medida, dicho sistema y actúa conforme a él. Puesta así en relación con el sujeto individual, la cultura señala a la vez el grado de adaptación de éste a la comunidad y el grado de aceptación y estimación de él por la comunidad.

El hecho de que la palabra "culto" y frecuentemente también la palabra "cultura" comuniquen una valoración, pone límite a la neutralidad del uso antropológico de ambos términos. Otra limitación es la siguiente: el que se pueda hablar de cultura con respecto a cualquier grupo humano y, por ende, de sujetos cultos de todo tipo, no impide diferenciar las condiciones que ofrece la cultura en cada caso y juzgar el modo y la eficiencia de su función práctica. El elemento de crítica y evaluación que se introduce así es cosa no siempre compatible con la neutralidad pura, aunque no afecte la validez científica de los asertos que se formulen. Que sea aceptable este elemento estimativo, sin mengua del vasto uso de los términos permitidos por la antropología, es cosa que nos interesa particularmente porque, como dijimos, nuestro propósito es criticar e interpretar, no meramente describir, la cultura de hoy.

2. Entiendo por *mistificación* esa peculiar situación que se da cuando se aceptan y oficializan como valiosos o reales, hechos, personas e instituciones, por razones extrañas a su entidad. En este caso lo valioso o lo verdadero pierde su substancia y es estimado como algo distinto de lo que es. Intimamente ligado con el concepto anterior está el de *inautenticidad*. Una manera de ser humana o una conducta es inauténtica cuando la acción no co-

responde al principio reconocido y validado por el sujeto. Hay en la inautenticidad la conciencia de que ciertos valores o realidades están mistificados o de que lo real o lo valioso no se ha cumplido y, al mismo tiempo, la aceptación de aquello cuya vaciedad o negatividad se reconoce. Una forma muy común de la inautenticidad es la imitación.

3. Puede definirse la palabra "relación", aplicada a naciones o países, en términos de intercomunicación entre sus pobladores. Diremos que dos países se hallan en *relación mutua*, o que están *relacionados*, cuando hay comunicación regular, de algún tipo, entre sus nacionales; en caso contrario, se dirá que no poseen relaciones o que no están relacionados.

Los dos siguientes términos poseen especial importancia para nuestro estudio en lo que toca a las relaciones entre naciones: "dependencia" y "dominación".

La relación de *dependencia* entre naciones puede definirse en términos de la *necesidad* que una tiene de la otra para subsistir o desenvolverse en algún respecto importante. Un país B es, según esto, *dependiente* de otro país A, si necesita de él para subsistir o desenvolverse, como queda indicado. Y dos países A y B están entre sí en relación de *dependencia mutua* cuando A depende de B, en un respecto, y B de A, en otro. Una nación será *independiente*, en mayor o menor grado, según que necesite más o menos de otras. En lo anterior está implícito el que puede haber grados o tipos diferentes de dependencia, en función de la mayor o menor necesidad que una nación tiene de otra y de los diversos aspectos en que tal necesidad se da (v.g., económica, política, militar, etc.).

Defino la relación de *dominación* entre naciones en términos del *poder de decisión* sobre la existencia y el desenvolvimiento nacionales. Dos países A y B se hallan en esta relación mutua cuando el uno posee poder de decisión respecto a los asuntos del otro. Si dicho poder está en B, se dirá que A es dominado por B y, correlativamente, que B es *dominante* o *dominador*. El término "libertad" (y sus afines como "libre", "liberación", etc.) se usarán con sentido contrario a "dominado", "dominación", etc. Si el poder

de decisión de los asuntos de A no estuviera en otra nación, se dirá que A es libre. En el mismo sentido usaremos el término "soberano".

De acuerdo con lo anterior, el grado en que una nación posee poder de decisión respecto a los asuntos de otra da la medida de la dominación que ejerce sobre ella. En consecuencia hay también grados de dominación. Por otra parte, ya que puede hablarse de un poder de decisión en varios aspectos de la vida de una nación (v.g., económicos, políticos, militares, etc.), cabe hablar de diversos tipos de dominación. Pero si existe un factor o elemento fundamental de poder, entonces éste determinará sobre el resto de la vida.

4. Defino *alienación*, en cuanto categoría filosófico-antropológica, como la condición de un individuo o grupo humano que ha perdido su ser propio o lo ha degradado por vivir según modos y formas de existencia inferiores o ajenas a su plena realización. Al estar alienado, el ser humano se convierte en otro y, en tanto que tal, en un ser defectivo, extraño a su esencia. No debe confundirse esta categoría con la médica, aunque ella es la fuente y la condición de posibilidad de la alteración patológica del psiquismo humano¹.

Términos opuestos a los de 'alienación', 'alienado' o 'enajenado' son los de 'cumplimiento', 'realización' y 'ser cumplido o realizado'. Como se colige fácilmente, su definición implica las notas contrarias a las comprendidas en los conceptos mencionados en primer lugar.

AUGUSTO SALAZAR BONDY

5. Defino *desarrollo*, aplicado a una nación, en términos de la capacidad: a) de usar de sus recursos en provecho propio, y b) de autoimpulsarse y alcanzar mediante efectivos procesos de cambio los más altos estatutos humanos, según los criterios sociales del momento. De acuerdo con esto, se dirá que una nación es *desarrollada* si posee a) y b) y en la medida en que posea ambas capacidades. Por oposición, llamaremos *subdesarrollada* a la nación que no posee o tiene grave defecto de a) y de b). Al lado de

¹ Es evidente que convendría definir también 'ser propio', 'esencia', 'ser defectivo' y otros términos filosóficos. Puesto que no cabe entrar aquí en este análisis, asumimos como dado un uso filosófico-antropológico suficientemente general.

estos dos conceptos, conviene definir un tercero, el de nación *no-desarrollada*, aplicable a aquellos países que poseen a), pero no b), como es el caso de ciertos pueblos o naciones de diversas épocas de la historia, desconectadas del resto del mundo coetáneo.

En fin, cabe hablar de grados del desarrollo de un país. Estos alcances se medirán de acuerdo a las mencionadas capacidades, teniendo en cuenta, además, el modo como afectan a los varios sectores de la vida colectiva.

II. Algunos rasgos característicos

1. Señalemos, en primer lugar, con respecto a la población que habita dentro de nuestras fronteras políticas, a la cual nos referiremos todo el tiempo cuando mencionemos al Perú o los peruanos, que difícilmente puede hablarse de la sociedad peruana y de la cultura peruana en singular. Existe más bien una multiplicidad de culturas separadas y dispares, con marcadas diferencias de nivel y de amplitud de difusión, que corresponden a los diversos grupos humanos que conviven en el territorio nacional. Piénsese a este propósito, por ejemplo, en las comunidades hispano-hablantes, en las comunidades quechua-hablantes y en las comunidades de otras lenguas, opuestas por la tradición del lenguaje y el modo de pensar y sentir; en la occidentalidad costeña, la indianidad serrana y el regionalismo selvático; en el indio, el blanco, el cholo, el negro, el asiático y el europeo, como grupos contrastados y en mucho recíprocamente excluyentes, en el hombre del campo, el hombre urbano y el primitivo de la selva; en el rústico de las más apartadas zonas del país y el refinado intelectual de Lima, a los cuales se vienen a agregar, como otros tantos sectores diferenciados, el artesano, el proletariado, el pequeño burgués, el profesional, el rentista de clase media, el campesino, el latifundista provinciano y el industrial moderno para no hablar de las diferencias religiosas y políticas que, entrecruzándose con las anteriores, contribuyen a la polarización de la colectividad nacional. Este pluralismo cultural, que en un esfuerzo de simplificación algunos buscan reducir a una dualidad, es, pues, un rasgo característico de nuestra vida actual.

2. Los grupos diversos, sin articular sus esfuerzos y sus creaciones en un proyecto común de existencia, actúan, no obstante, unos sobre otros. De resultas de esta interacción, la cultura de unos es afectada por la de otros, pero siempre parcial y episódicamente o de modo inorgánico, es decir, sin un marco de referencia común y sin que, por tanto, se constituya una unidad cultural nacional bien integrada. No es sólo pintoresco sino muy significativo el que las mujeres elegantes de Lima y otras ciudades usen hoy poncho y bailen huayno, mientras las de los villorrios perdidos, instruidas por los radios transitorizados, adopten las últimas modas cosmopolitas y bailen *twist*, pues tanto unas como otras no se reconocen en un ideal colectivo común. El camionero, poseedor de una cultura híbrida y dislocada, aporta a los pueblos retazos de ideas, valores y formas de acción cuya significación cardinal desconoce, así como en el cuartel, el concripto, al mismo tiempo que al reconocer la bandera, aprende precariamente a leer y escribir un español que luego, en pocos meses, pierde, mientras, a su turno, el oficial pasa por la provincia remota sin entender a sus gentes, despreciándolas o guardando sus distancias aunque él y su familia asimilen algunos usos locales, giros de lenguaje o técnicas terapéuticas y culinarias. En conjunto, la sociedad y la cultura carecen de una norma fundamental, de un principio integrador, gracias al cual los particularismos se revuelvan potenciándose hacia la unidad. *Hibridismo* y *desintegración* son, así, dos otros rasgos de nuestra personalidad cultural.

3. Quiero llamar la atención ahora sobre un grupo de caracteres a mi juicio notorios y muy importantes. Si asumimos la pluralidad y la desintegración de nuestra cultura no es difícil reconocerlos, aunque nos resulte penoso aceptarlos. Pienso en la *mistificación de los valores, la inautenticidad y el sentido imitativo de las actitudes, la superficialidad de las ideas y la improvisación de los propósitos*. Como vimos, hay mistificación cuando se aceptan y oficializan como verdaderas o valiosas instancias que no corresponden en la realidad a los modelos postulados o que han perdido su eficacia o su sentido. Un caso ejemplar de mistificación en el

Perú es el de las creencias católicas, especialmente en las comunidades campesinas de la sierra. Es bien sabido que los llamados indígenas piensan y actúan de modo muy distinto a lo prescripto por el credo oficial y que, incluso como practicantes religiosos, tienen motivaciones y metas diferentes a los católicos que podemos llamar regulares. Entre los pobladores de otras regiones, y aun de ciudades evolucionadas como Lima, no son tampoco raros los fenómenos aberrantes, como ocurre con ocasión de las festividades en honor de determinadas imágenes o santos patronos.

De allí que pueda decirse, sin exagerar, que en la inmensa mayoría de los peruanos los valores católicos están alterados o han perdido su substancia original.

Otro caso digno de mención es el del capitalismo: en cuanto sistema impuesto funciona en el Perú en forma anómala, produciendo efectos contrarios a los que se observan en aquellos países en los cuales se originó y que hoy día son potencias industriales²; sin embargo, aquí es oficialmente sancionado como el régimen natural, único posible e indiscutiblemente beneficioso para nuestro país. Los valores y las realidades del capitalismo en el Perú son, por consiguiente, valores y realidades mistificadas. Lo mismo ocurre con principios como los de la democracia, la ciencia e inclusive la naturaleza como cualquier observador de la política, la Universidad y la geografía peruanas puede fácilmente verificar.

Orientadas por conceptos y valores mistificados, las actitudes sucumben en la inautenticidad. Reconocer un imperativo de acción y propiciar o ejecutar otra conducta, buscar un objeto y pretender realizar otro, son formas típicas de la acción inauténtica, generalizadas en nuestras instituciones públicas y privadas, en los hábitos y usos regionales y locales, así como en el comportamiento de las clases medias, altas y proletarias. Dentro de este esquema caen otras formas de acción que es difícil encontrar a nuestro alrededor:

² Como lo reconocen los propios teóricos marxistas, hay una justificación histórica del capitalismo en los países occidentales, que es cosa distinta de su postulación como sistema universal.

por ejemplo, se encomian los productos fabricados en el país pero se prefieren los extranjeros en el momento de decidir una compra; se defienden las escuelas y planteles oficiales, pero se opta por los privados; se declara la majestad de la ley, pero se dan leyes sólo para satisfacer intereses personales y de grupos o se las viola sin escrúpulo. No puede dejarse de mencionar aquí la frecuencia, la casi normalidad de la mentira y de la promesa en falso, que ilustra perfectamente la vigencia de la apariencia típica de la conducta que describimos. Estos son algunos de tantos casos de inautenticidad en nuestra vida nacional.

Con ella se ligan también los múltiples fenómenos imitativos que marcan con el sello del artificio la existencia pública y privada de todas las capas sociales. Entre éstas, por su amplitud, su complejidad y su directa vinculación con modos de actuar que todos reconocen como peruanos, la huachafería es quizá el más representativo de la inautenticidad y del carácter imitativo de nuestra conducta. En efecto, puede hacerse un estudio de la penetración de lo que cabe llamar el espíritu huachafo en las instituciones del Estado, en los partidos políticos, en el periodismo, en el deporte, en la literatura y el arte, en las ciudades avanzadas y en las comunidades incipientes, en la legislación y en la moral, en el lenguaje y en la imaginación colectiva, en el modo de vivir y en el modo de tratar a los muertos y a la muerte, estudio que daría una cifra muy significativa de nuestra personalidad cultural.

La superficialidad de las ideas y la improvisación de los propósitos completan la figura que estamos dibujando. Ellas son norma en el Perú donde el alfabeto lo es apenas, el científico, el militar o el abogado no resisten a la crítica, el artesano ignora su oficio tanto como el escritor el suyo, mientras que el político improvisa soluciones por defecto y no por método o por necesidad de la realidad con que trabaja, y del mismo modo defectuoso e incipiente actúan el profesor y el sacerdote.

De todo lo anterior resulta que el grado de confiabilidad es mínimo en las relaciones humanas y la duda y el recelo se imponen entre nosotros como actitud generalizada, lo cual es otro poderoso

factor de dislocamiento social y cultural que debe ser tenido en cuenta al juzgar a los peruanos.

4. Los factores enunciados explican la aceptación tan extendida de representaciones ilusorias de nuestro propio ser, de mitos enmascaradores, para emplear la expresión de Jorge Bravo Bresani, que ocultan la realidad al tiempo que tranquilizan la conciencia de sí mismo. Hay, por ejemplo, un mito de la naturaleza peruana según el cual ésta es inmensamente rica y abundante, cuando en verdad nuestra geografía es una de las más ásperas y difíciles del globo. Hay un mito de la grandeza pasada, que mistifica la idea del Perú y aparta al poblador de las empresas inmediatas, modestas y prosaicas, pero indispensables para el progreso y la liberación del país. Hay un mito de la república, del orden democrático y constitucional, que adormece las rebeldías y quiere ignorar la existencia efectiva de varios regímenes legales, de varios órdenes de derechos y obligaciones, fundados en intereses dispares de individuos y grupos particulares. Y hay un mito de la hispanidad, otro de la indianidad, otro de la occidentalidad o latinidad del Perú, así como hay un mito de nuestra catolicidad (opuesta a temidas desviaciones o a la incredulidad perniciosa de otras naciones) y de nuestra "espiritualidad" (contraria al supuesto "materialismo" de pueblos cuya cultura casi siempre ignoramos y cuya fortaleza envidiamos y recelamos). Por la vigencia de tales mitos mistificadores de la realidad del país, los peruanos, en cuanto tienen una conciencia positiva de sí, viven de espaldas a su mundo efectivo, adormecidos por la ilusión de un ser normal o valioso y por la satisfacción de apetitos efímeros y excluyentes.

5. A quien juzgue extremas mis afirmaciones le recomiendo meditar sobre la coincidencia en la intención y en el sentido de frases con que escritores muy diversos han descrito la situación peruana. Llamo también la atención sobre nuestra afición por ciertos slogans encubridores y sobre un hecho especialmente significativo, la frustración del especialista, al que me referiré luego. Por ejemplo, para Manuel Lorenzo Vidaurre, en el Perú no se puede usar la palabra "imposible"; Mariano H. Cornejo decía que entre nosotros

lo único permanente es lo provisional; Julio Chiriboga daba este consejo irónico: "Si tiene un enemigo, aplíquese la ley", y Victor Li Carrillo observaba alguna vez que lo único vigente en el Perú es lo clandestino. De otro lado está la aceptación común y la difusión oficial de alegorías como la del mendigo sentado en un banco de oro y de exclamaciones como "Vale un Perú", que divorcian de la realidad al habitante peruano al darle una imagen ilusoria del país. Y la frustración a que aludí es ésta: difícilmente puede nadie dedicarse plenamente en el Perú a un quehacer o a una actividad de alto nivel como la de artista, médico, obrero especializado o científico no sólo porque el sistema de la vida en torno lo obliga a desempeñar varias funciones en perjuicio de la autenticidad de cada una, sino, además, porque corre el riesgo de enajenarse del resto de la comunidad. Un artista, un científico, un técnico o un obrero de primera clase termina resultando extraño, excesivo, como sobrante en el país y tiene que emigrar tarde o temprano si no renuncia a su vocación. Divorciarse de los miembros del grupo, extrañarse de la sociedad, parece ser la condición indispensable de la elevación del nivel de la actividad intelectual y del logro de la autenticidad en el pensamiento y la acción, lo cual quiere decir que, dentro de nuestra sociedad y según los patrones de nuestra cultura, no pueden alcanzarse tales realizaciones.

III. La alienación peruana SALAZAR BONDY

1. Vemos que existe un grupo de peruanos que no pueden o sienten que no pueden vivir plenamente sino fuera de su nación. Es el fenómeno bien conocido de la distancia que separa física y espiritualmente del país a los intelectuales, a los profesionales distinguidos, a los hombres que disponen de considerables recursos económicos, fenómeno que tiene un hondo significado antropológico: la alienación de un sector de la comunidad nacional. Pero este sector no es, desgraciadamente, el único alienado. En formas diversas, las clases medias, los grupos que forman la mayoría de la población urbana, los pequeño-burgueses y los obreros calificados sufren de alienación por la mistificación y la inautenticidad. Ellos

son, en efecto, los grandes consumidores de mitos y los grandes engañados con las ilusiones sobre el país y sobre su propia existencia; los denodados defensores de lo "genuinamente peruano", de la "tradicción", del "criollismo", es decir, de todas las formas de una vida vacía de substancia. Ignoran lo que son y no tienen conciencia de lo que pueden ser; sufren la alienación de su verdadera posibilidad de ser como un pueblo creador, vigoroso, libre. En tercer lugar está la masa del bajo proletariado urbano, del campesinado siervo, de todos los grupos discriminados y deprimidos que sufren la alienación más radical y penosa, la exclusión de los niveles básicos de la humanidad y la privación de la libre determinación de sus propias individualidades o de la conciencia de su valor como personas.

2. Unos porque lo rechazan, otros porque lo ignoran y la gran mayoría porque no tienen la más mínima posibilidad de alcanzarlo, todos estos sectores y grupos se hallan alienados con respecto al ser nacional, que es su propia entidad. Semejante suma de alienaciones no puede dar sino un ser enajenado total: he allí la fuente de la alienación peruana. Así, sin postular ninguna entidad abstracta, supra-empírica, podemos hablar de la *alienación peruana* para significar esta condición propia de la comunidad humana que vive dentro de nuestras fronteras. Es una comunidad separada de su realidad y de sus propias posibilidades de cumplimiento y plenitud. No vive afirmando, inventando y perfeccionando una cultura propia, en la cual se enraícen formas cada vez más altas de humanidad, sino ignorando y enmascarando su verdad, menospreciando inevitablemente esas realizaciones precarias de sí misma que se descubren como tales o, en fin, soportando el despojo y la exclusión de los bienes más elementales de la vida.

En consecuencia, decir que el peruano es un ser alienado equivale a decir que piensa, siente, actúa de acuerdo a normas, patrones y valores que le son ajenos o que carece de la substancia histórica de la cual depende su plenitud y su prosperidad como pueblo, cuando no se halla casi en el nivel de un pensar, un sentir y un actuar completamente controlado por otros, es decir, cuando no está prácticamente *cosificado*, convertido en algo que se utiliza

y se maneja sin tener en cuenta sus fines intrínsecos como ocurre con el hombre esclavizado.

IV. Objeciones a nuestro planteamiento

1. Se podría replicar a esto que en el arte popular, en el criollismo, en las viejas instituciones campesinas, hay fenómenos de cultura que no se pueden clasificar de acuerdo a los criterios expuestos. No soy ajeno a la simpatía y a la estimación por estos fenómenos, pero creo que el recurrir a ellos, en lugar de refutar la validez de mis afirmaciones, más bien las prueba. Además, nos revela otros aspectos negativos de la ausencia de creatividad y del sentido imitativo que prevalecen en la cultura peruana.

El recurso del arte popular, a las producciones del criollismo, a las instituciones locales —cuando no se trate de juzgar potencias con vistas al futuro, que no es aquí el asunto en discusión— significa en verdad relegar la originalidad y la fuerza creadora del país a sectores limitados y poco resonantes de la cultura juzgada en términos clásicos y modernos. Significa conceder, expreso tácitamente, que la invención en la ciencia, el arte, la literatura, la técnica, la industria, la política, la economía y la religión nos está vedada o no pertenece a nuestras preocupaciones espirituales. Lo cual coincide significativamente con nuestra condición de hombres que viven rodeados de productos ideológicos y materiales, valores e instrumentos, que no han producido pero que no pueden menos de emplear, pues la existencia moderna se les impone como exigencia ineludible, a riesgo de perecer. Al reto del siglo xx respondemos, pues, imitativamente, sin originalidad, sin vigor ni nervio, como menores de edad del mundo contemporáneo, una minoría de edad que refrendan, no sé si a sabiendas, quienes nos ponen delante de los ojos las bellezas y variedades del folklore, las peculiaridades del genio criollo, el legado de una tradición india o española, o quienes nos recuerdan, como un hecho decisivo, la supuesta juventud del país, olvidando los muchos síntomas de cansancio y de esclerosis que él presenta.

2. Con todo lo anterior se hacen patentes los defectos de una sociedad nacional que no es un conjunto orgánico capaz de produ-

cir, en el nivel de la alta cultura de nuestro tiempo, la ciencia, la técnica, el arte, las ideas y creencias susceptibles de darle al país una significación mundial. En algunos casos, sin embargo, se objetiva este propósito y se acaricia la idea de una cultura distinta, con valores y principios ajenos al mundo de hoy, impregnado de ciencia y de técnica. Intervienen en esto vagas influencias orientales, mezcladas con inflamadas especulaciones sobre el alma americana. Su resultado final es un pensamiento ciego o retrógado que llevaría al país más rápida y fácilmente a una pérdida total de substancia. En nuestro tiempo, ningún camino aceptable para una sociedad puede alejar de las realizaciones y del espíritu de la civilización cuya base es la racionalidad aportada por el Occidente, pues ella garantiza la comprensión rigurosa del mundo y el control de las fuerzas reales.

La ausencia de la cultura capaz de darnos unidad y poder es sentida vivamente en nuestro país. Por eso una y otra vez se han propuesto modelos, ideales o representaciones del ser nacional, que son otros tantos ensayos de ofrecerle al alma colectiva el contenido unitario, la integración y la potencia que le faltan. El indigenismo, el hispanismo, el criollismo, el chalismo, el nacionalismo geográfico, el occidentalismo y otras corrientes y doctrinas similares, son propuestas para llenar espiritualmente una realidad que se sabe vacía y para unificar una comunidad que se siente dividida. Ahora bien, en lo esencial son todos, a mi juicio, intentos fallidos de constitución de la nacionalidad y de la cultura, fallidos en la medida en que ignoran justamente las causas de la situación en que vivimos. Prescriben paliativos o proponen modelos que hoy día no pueden menos que perennizar la división o el estancamiento de nuestra comunidad.

V. El diagnóstico de nuestro mal

1. ¿Cuál es, pues, la verdadera causa de nuestro mal? ¿Cómo se ha producido esta situación nacional? ¿Qué es lo que tiene hasta hoy despotenciada y dividida a nuestra cultura? Sin olvidar el problema implícito en el hablar de *nosotros* o *nuestra* cultura (que,

obviamente, no debe entenderse en el sentido de una unidad espiritual o de una comunidad integrada), teniéndolo presente todo el tiempo, cabe señalar el subdesarrollo como causa fundamental, descartando la acción determinante de la raza, la tradición, la lengua o la religión. Hemos visto ya que *subdesarrollo* puede entenderse como el estado de un país que no logra autoimpulsarse y alcanzar los más altos niveles de vida, y que es incapaz de usar en su provecho los recursos existentes en su territorio. Socio-económicamente esto significa: bajos niveles de salubridad, de habitación, de vestido y de educación; grandes masas pauperizadas con alto índice de natalidad y de mortalidad; insuficiente producto nacional y baja tasa de crecimiento económico; predominio de las actividades extractivas y parasitarias sobre las industriales; vasta desocupación disfrazada y bajos niveles técnicos y administrativos.

El subdesarrollo peruano es un hecho evidente. No puede ser ocultado ni paliado, con meras frases, como se pretende hacer cuando se usan expresiones como "país en vías de desarrollo" que se ha propuesto últimamente para calificar a naciones como la nuestra. Ahora bien, la situación que hemos descrito suele presentarse en conjunción con el tipo de cultura semejante al de la peruana. De hecho, hay una cierta cultura del subdesarrollo, que se da la mano con la alienación del ser nacional, cultura que, como tipo, es común a los países del Tercer Mundo. La personalidad histórica del Perú coincide, así, con la de estas naciones, con los países llamados de segunda zona o países proletarios, que viven una existencia marginal al lado de las grandes potencias industriales.

Acabo de aludir a una circunstancia que no debe ser pasada por alto. Hay una relación entre países incluida en el concepto de subdesarrollo; si se analiza esta relación se hace patente que no es la falta de desarrollo como tal la última causa del fenómeno. El subdesarrollo es efecto de una situación más honda y decisiva, a saber, la dependencia entre naciones y las relaciones de dominación.

Pues bien, el caso de países como el nuestro no es el de los países que pueden ser llamados no desarrollados, que son aquéllos

que no poseen un nivel de vida comparable al de las naciones más avanzadas, si bien, por estar separados de todo el resto, tienen en sus manos la disposición de los recursos de su territorio. Nuestro caso es el de un país que depende de otros y que necesita de ellos para vivir y desenvolverse en considerable medida. Pero no sólo eso. Su dependencia no es simple, sino que está acompañada de dominación. He aquí lo típico del subdesarrollo: la dominación del país por otra nación lo cual significa, de acuerdo a las definiciones que hemos propuesto al comenzar, que en última instancia el poder de decisión sobre los asuntos concernientes al país (por ejemplo al uso de sus recursos estratégicos) no se encuentra en él sino en otro país, en el dominante. La estrechez de la actividad espiritual, los bajos niveles de vida y los magros resultados del proceso económico no son indiferentes a este control extraño que se ejerce sobre el conjunto del país.

Tengo la firme convicción de que nuestra crisis resulta de la implantación de sistemas de poder y de relaciones internacionales de dependencia que conllevan la sujeción de la vida nacional a otros países o grupos nacionales. La comunidad, los grupos de pobladores que habitan dentro de nuestras fronteras, ellos mismos enfrentados y subordinados unos a otros, están en conjunto controlados por fuerzas extrañas. Esto les ocurre a otras naciones y, en buena cuenta, a todas las del Tercer Mundo, las cuales, por efecto de esta sujeción, han sido desterradas de la unidad y la fecundidad de la cultura. No se trata, sin embargo, de una sujeción primariamente cultural; ni tampoco originalmente militar, política o social. La dominación en estos sectores resulta, a mi juicio, derivada; la primaria y fundamental es la económica, o sea, la dominación de los recursos y los medios de producción.

El reverso económico y social de esta condición de dominado en que se encuentra el Perú es, pues, el subdesarrollo, la falta de desenvolvimiento y aprovechamiento de nuestros recursos capaces de fundar el estatuto humano de toda la población. Es efecto y no causa. Los lazos de dependencia y de dominación desempeñan el papel fundamental porque condicionan la imposibilidad de dispo-

ner de nuestra naturaleza para superar las limitaciones de la educación, la sanidad, la libertad social en el país, de donde se deriva la imposibilidad de alcanzar los planos más altos de la actividad creadora, científica, artística, industrial, etc. Y esto es cierto no sólo para un sector reducido y, por ende, alienado, sino, como hemos visto, para la población en conjunto, con cada uno de sus diversos sectores. Lo que aquí existe en lugar de una sociedad integrada es un sistema de obstáculos y factores inerciales, que conspiran contra el desenvolvimiento del país aunque facilitan la labor de penetración y sujeción de los poderes extranjeros.

Cuando decíamos que los ideales de acción nacional del tipo del indigenismo, el hispanismo, el cholismo o el occidentalismo, eran incapaces de producir su efecto, partíamos de la convicción de que no por definirnos como indios, españoles, cholos u occidentales y por obrar según patrones indígenas, españoles, cholos u occidentales, alcanzaremos la realización de nuestro ser y la libertad de nuestro actuar. El origen y el fundamento de nuestra condición negativa, la dependencia con dominación, quedarían en ese caso intocados y se agravarían más bien los factores de división y estancamiento. Hemos sido grupo humano o una conjunción de grupos dominados económicamente, primero por el poder español, luego por Inglaterra, ahora por los Estados Unidos. Esto tiene efectos decisivos en nuestra condición. Por eso el único diagnóstico certero de tal condición es el que resalta los lazos de dominación y remite a ellos el subdesarrollo y la alienación.

3. Nuestra personalidad como país, nuestra sociedad y nuestra historia están marcados por la dominación y pueden definirse por ella. Así como se habla de una cultura de la pobreza o una cultura de la prosperidad, así es preciso tipificar el conjunto de valores, actitudes y estructuras de comportamiento de los países como el nuestro mediante el concepto de *cultura de la dominación*. Lo propio y característico del caso peruano no son determinadas realizaciones originales, que precisamente están neutralizadas hasta hoy por la condición que padecemos, sino el grado, alcance y peculiaridades de nuestra sujeción a los países que controlan el proceso

mundial. Tenemos la personalidad que imprime el mal que padecemos, una personalidad hecha de imitaciones y carencias, y no tendremos otra, la nuestra propia, como manifestación de un ser cumplido y libre, hasta que no cancelemos nuestra situación. Nuestra cultura es, pues, una *cultura de la dominación*.

Tal como lo usamos aquí, el concepto de cultura debe ser puesto en estrecha relación con el orden institucional y el de sistema de organización y empleo del poder, lo que es, en esencia, el Estado. No puede haber una cultura tipificada por la dominación sin que toda la estructura de la sociedad resulte comprometida. El Estado y los sistemas económicos y sociales de poder están en este caso conformados de tal modo que coadyuvan a la dominación y la aseguran. En verdad son a la vez efecto y causa de ella. Rastreando sus orígenes y sus medios de defensa, no es difícil encontrar como motivación e idea directriz de su constitución y su mantenimiento intereses ligados directa e indirectamente con aquellas instancias favorecidas por el *status* de la dominación. Así como hay una enajenación por las ideas y por los valores vigentes en los países dominados, así también la alienación pasa por el Estado. El hombre del país está alienado del Estado porque el Estado se ha hecho extraño a él y se ha convertido en instrumento de su sujeción. Por tanto, hablar de la *cultura de la dominación* es hablar no sólo de las ideas, las actitudes y los valores que orientan la vida de los pueblos, sino también de los sistemas que encuadran su vida y no la dejan expandirse y dar frutos cabales.

Este punto de vista se precisa y se afirma cuando se descubre la existencia de aspectos y factores claves de la dominación, de los cuales se siguen efectos de control que cubren de modo más o menos acelerado y uniforme el conjunto de la vida nacional. Ahora bien, la dependencia de los sectores económicos básicos es fundamental; una vez producida, asegura el control de toda la sociedad y termina afectando por entero los modos y manifestaciones de la cultura y la vida. Y nadie ignora que esta dependencia económica básica existe en nuestro caso, por donde se explica la situación general de nuestra comunidad.

VI. El reto de la historia contemporánea

1. Si queremos ser veraces con nosotros mismos nos es preciso reconocernos como dependientes y dominados, poner al descubierto el sistema de nuestra dependencia y nuestra dominación y proceder sobre la base de esta premisa real.

Ahora bien, hay quienes tienen conciencia de todo esto y creen, sin embargo, en la posibilidad de una prosperidad nacional dentro del cuadro actual. Son apóstoles del progreso en términos del capitalismo y del régimen republicano tradicional, en lo interno, y del panamericanismo y los pactos continentales indiscriminados en lo internacional. Aducen cada cifra favorable del crecimiento, cada estadística parcial de producción, cada nuevo elemento de civilización y de técnica introducido en nuestro país, como prueba de que la nación va hacia adelante. No se detienen, por cierto, a determinar el peso relativo de las grandes masas pauperizadas, a contemplar el país en total, en contraste con las demás naciones del globo. Si lo hicieran, cambiaría completamente el sentido de los números en que apoyan su optimismo, porque la situación, no sólo aquí y ahora, sino en todas partes y desde hace tiempo, es grave y se agrava cada vez más para los países del Tercer Mundo.

El subdesarrollo, como dijimos, es un concepto correlativo del de dominación, de tal manera que puede decirse que los países dominadores segregan subdesarrollo ya que ponen inevitablemente en esta condición a las naciones que tienen dominadas. Pero no es esto un concepto estático, sino dinámico; implica aumentos y disminuciones. En realidad, dentro de un sistema constante, ocurre de hecho un empeoramiento gradual y permanente de la situación de los países dominados con respecto a los dominantes y un aumento acelerado de la condición de dominación. No sólo sociólogos, economistas y teóricos de la política, sino también psicólogos y biólogos, han apuntado con alarma el hecho de que el agrandamiento constante de la distancia entre los países desarrollados y los subdesarrollados está produciendo una separación marcada entre dos grupos humanos, la cual implica a corto plazo una verdadera dife-

renciación antropológica. Esta brecha que se abre entre los pueblos y las culturas de ambos grupos de países causa un grave perjuicio a las naciones del Tercer Mundo. En efecto, a cada nivel de progreso y en cada estación de desarrollo los países industriales hacen avances y acumulan energías que les permiten alcanzar nuevas metas colectivas en una cantidad y en un grado muy superiores a los que pueden lograr los países subdesarrollados. Unos crecen en una proporción que podemos comparar a la geométrica, mientras los otros o no avanzan o lo hacen sólo en proporción aritmética. Lo cual quiere decir que las riquezas, los conocimientos, los vehículos de cambio y los vehículos de poder, acumulados son enormemente superiores en los primeros y que, además, determinan un aumento cada vez mayor de bienes y realizaciones en beneficio de sus pueblos. Con sólo pensar en la ciencia y la técnica, se hará claro que en las grandes potencias actuales se concentra cada vez más la novedad del conocimiento humano. De esto son casos notorios, pero no únicos, los secretos atómicos y astronáuticos poseídos por las grandes potencias, con exclusión de los demás países. Tales medios de conocimiento se reproducen aceleradamente y se convierten en factores de ampliación de riqueza y poder. En este banquete de la prosperidad y del poderío están ausentes los países del Tercer Mundo, y se les mantendrá siempre ausentes, pese a las declaraciones líricas en contrario. Sólo quien no entienda así estas declaraciones pensará que el progreso se expande oportuna y adecuadamente y que la riqueza tiende a repartirse. Aludirá a las campañas de difusión de la ciencia y a los programas de crédito auspiciados por las grandes naciones. Mas como, al mismo tiempo, dichos países, a través de sus medios de control internacional, sustraen de las naciones pobres un producto igual o mayor al que les transfieren por los programas aludidos, y como las ciencias y las técnicas más altas no pueden ser utilizadas sin una superestructura muy desarrollada de orden administrativo y tecnológico, de la cual están desprovistas y son incapaces de construir al ritmo requerido las naciones del Tercer Mundo en su estado actual, permanece el efecto depresivo, pese a toda la buena voluntad contraria que pudiera llegar a concederse.

Las naciones pobres, las naciones proletarias, están entonces cada vez más lejos, en términos relativos, de los niveles de cultura de los países industriales; son cada vez más pobres y débiles en relación con ellos y, por ende, se hallan cada vez más sujetas a su dominación. Si en este punto las cosas no cambian drásticamente a un plazo no muy largo, como se ha dicho, habrá dos géneros de humanidad, una desenvuelta, en proceso de expansión constante, y otra aherrrojada y frustrada por la dependencia.

Se advierte que aquí encontramos un terreno propicio para aplicar los términos de 'realización' y 'alienación', que hemos usado antes, lo cual no debe extrañarnos porque de realización y alienación se trata en el fondo. La polémica de las naciones de hoy, como siempre en la historia, se conecta en su base con la definición del hombre y con el logro o la frustración de su ser. La historia de nuestros días revela la vigencia de una suerte de ley histórica de acumulación de potencia y de expansión de la humanidad en los países desarrollados, frente a la constante depresión del ser de los países pobres.

Esta ley, como todas las históricas, tiene vigencia mientras las fuerzas naturales y sociales no son reorientadas por decisiones radicales de la humanidad, por decisiones revolucionarias³. En la segunda mitad del siglo XX, el reto histórico dirigido a los países dominados es la revolución internacional, la subversión del orden vigente de la dependencia y la dominación. La revolución de las naciones del Tercer Mundo, que no debe confundirse con el proceso que lleva a la obtención de la independencia política, muchas veces

³ Tocamos un tema cardinal de todo enfoque filosófico de la historia, que no es posible desarrollar en esta ocasión: el tema del determinismo y la libertad históricos. Nuestro planteo supone una concepción del hombre y del proceso histórico tal que en la vida social y en la cultural es posible la emergencia de formas inéditas de conducta y de ser. Es una concepción que, frente al determinismo, postula la apertura de la historia a la novedad y que, sin negar la vigencia de factores inerciales y de estructuras necesarias en la acción humana, admite la presencia de movimientos libres, que trascienden los complejos socio-naturales preestablecidos. Esta es la condición de posibilidad de una conducta humana con sentido y a la vez el punto de inserción en la realidad de las decisiones que cambian la historia.

forma disfrazada de sujeción a potencias extrañas, es la puesta en marcha de un proceso radical de transformaciones del cuadro mundial del poder, capaz de liquidar, en el exterior y en el interior de los países, según las condiciones especiales de cada uno de ellos, el sistema que mantiene alienados a sus pobladores y mistificadas su vida y su cultura.

2. Como hemos dicho, a este cuadro real corresponde la situación del Perú. No otro es también el desafío que la historia contemporánea lanza a nuestro pueblo. Esto quiere decir que nos es indispensable reconocernos dependientes, poner al descubierto el sistema de la dominación que tiene sujeta a nuestra nación, pero, además, que debemos denunciar y combatir este sistema de la dominación. A la existencia dominada y a la cultura de la dependencia se las puede cancelar sólo por un movimiento de independencia, generador de una cultura integrada, unitaria, original, libre. Ahora bien, si las condiciones de nuestra dependencia son las del régimen social y económico capitalista nacional y su vinculación con los sistemas internacionales de poder no puede haber una renovación de la vida y de la cultura sin cancelación de tal régimen, es decir, sin un proceso revolucionario que supere el capitalismo en el Perú en cuanto vehículo de nuestra dependencia. Pero siendo la nuestra una dependencia inserta en la red mundial del poder económico y político, el objetivo mayor que perseguimos no podrá cumplirse sin una acción combinada a escala supranacional. De allí la importancia de la toma de conciencia de las naciones subdesarrolladas o del Tercer Mundo, que comparten con el Perú la situación de dominados y que, como él, demandan soluciones radicales. De allí, además, la importancia de una toma de conciencia en el Perú de la comunidad de problemas y soluciones que nos une a los países subdesarrollados y, en especial, a los latinoamericanos. Así como los grupos oprimidos de una nación han logrado emanciparse uniendo sus esfuerzos en una acción revolucionaria concertada, así en nuestro tiempo es necesaria una acción del mismo tipo, a escala de las naciones proletarias, que son las del Tercer Mundo.

Vivimos seguramente los años decisivos de la emancipación de los países dominados. No es seguro que siempre esté abierta la posibilidad de la libertad, porque hay determinados umbrales de poder que, una vez sobrepasados, harían impracticable cualquier intento de sacudirse de la dominación. Piénsese, por ejemplo, en la diferencia de posibilidades de enfrentamientos de los ejércitos de las grandes naciones industriales y los de las naciones pequeñas y pobres hace cien años, hace cincuenta y hoy, con los tremendos poderes destructivos que poseen las modernas armas nucleares⁴. La distancia de la fuerza es aquí cada vez más grande, con ella decrece la posibilidad de la emancipación. Así ocurre en prácticamente todos los casos.

Pero todavía hoy la unión internacional, la conjunción de esfuerzos de los países oprimidos, puede compensar este desbalance. Resulta ser ésta la vía obligada de la superación de nuestra alienación nacional y del problema de cultura que ella condiciona. Lo cual quiere decir que las propias revoluciones nacionales, los movimientos de transformación del sistema social y económico de países como el nuestro, que son una necesidad histórica primaria, no pueden concebirse ya sin el proceso paralelo de la emancipación internacional. De otro modo serán fácilmente sofocadas, se desvirtuarán o colocarán a los países oprimidos en el trance de aceptar condiciones económicas, políticas o militares de otras naciones poderosas, que inevitablemente persiguen sus propios objetivos nacionales. Tendrán que soportar entonces, con la ilusión de su provisionalidad, nuevos lazos de dependencia igualmente contrarios a la soberanía nacional.

VII. Resumen y conclusiones

Recapitulando lo expuesto, podemos enumerar, como elementos centrales de la tesis que defendemos, los siguientes:

⁴ La guerra del Vietnam parece ser una excepción. Pero sin negar la importancia de la estrategia revolucionaria en su desenvolvimiento, no puede olvidarse que el Vietcong y las fuerzas del norte reciben un enorme respaldo bélico de las grandes potencias comunistas, lo que les permite soportar el reto de la maquinaria militar norteamericana.

1. La cultura del conjunto de la población que habita dentro de las fronteras del Perú actual es plural, híbrida, carente de integración. No hay, en verdad, una cultura orgánica peruana.

2. Prevalecen en nuestra vida la mistificación de los valores y de las realidades, la inautenticidad en las actitudes, el sentido imitativo, la superficialidad en las ideas y la improvisación de los propósitos.

3. Nuestra conciencia está dominada por mitos enmascaradores que la alejan de la comprensión de su propia realidad y adormecen su inquietud.

4. Los grupos que se definen como peruanos se hallan, por una u otra razón, alienados de su ser propio y no pueden menos de generar el ser de una comunidad alienada.

5. Las soluciones y modelos localistas o particularistas como el indigenismo, el hispanismo, el latinismo o el cholismo, son insatisfactorios en cuanto olvidan la causa del mal nacional y peligrosos en cuanto pueden contribuir a acentuar nuestro desquiciamiento.

6. El diagnóstico correcto del Perú supone el reconocimiento de su condición de país subdesarrollado, con los caracteres sociales, económicos y culturales propios de esta condición.

7. Pero el concepto de subdesarrollo debe ser debidamente analizado a fin de que no encubra sino que haga patente la estructura de relaciones nacionales e internacionales que implica. Estas relaciones son las de dependencia y dominación que, en el plano internacional, ponen a los países subdesarrollados bajo el control de países dominadores, que son los desarrollados.

8. La situación de los países subdesarrollados no pueden mejorar dentro del esquema de la dominación. Tiende más bien a empeorar, pues se ahonda cada vez más la distancia entre el poder y la prosperidad de las naciones desarrolladas y la pobreza y la sujeción de las naciones subdesarrolladas.

9. Es condición *sine qua non* de la liberación y la realización de los pueblos sojuzgados de hoy, que forman el Tercer Mundo, romper los lazos de dependencia que los atan a los países domi-

nadores y cancelar los sistemas de dominación mundial. Semejante cambio de orden internacional es el reto revolucionario de nuestro tiempo.

10. Esta transformación implica un cambio paralelo de la situación interna y externa de las naciones, que hará posible la instauración de nuevos sistemas sociales nacionales y un nuevo orden internacional. Sin tal transformación internacional los esfuerzos de liberación locales, que, por cierto, están sujetos a particulares condiciones geográficas e históricas, corren el riesgo de frustrarse o de ser desvirtuados.

11. La cultura peruana puede ser tipificada como una *cultura de dominación*. Sin perjuicio de reconocer rasgos peculiares, resultado de su caso singular histórico, es posible interpretar adecuadamente sus principales notas a base de este concepto.

12. El Perú comparte con los demás países del Tercer Mundo la condición de dominado, con su secuela de alienación y de pérdida creciente de la realidad. A él está dirigido también el reto de la revolución de las naciones subdesarrolladas, reto cuyo tiempo propicio ha llegado, aunque quizá sea el último, pues las condiciones que pueden permitir a los países del Tercer Mundo cambiar el curso de la historia tienden a ser cada vez más improbables.

13. Los peruanos que sienten la necesidad de ser auténticos, lo cual es, a la vez, una necesidad de bienestar y una necesidad de cultura integrada y vigorosa, no de una cultura simplemente peculiar en cuanto ejemplar folklórico, sino de una cultura capaz de contribuir a las grandes empresas del hombre de hoy, tienen ante sí el imperativo de liberar a su país de toda dependencia que conlleve sujeción a poderes extranjeros y, por tanto, alienación de su ser.

14. Esta liberación significa, en nuestro caso, cancelar el sistema económico social capitalista que es el vehículo a través del cual, hasta hoy, se ha ejercido la dominación extranjera y que contribuye a afirmarla sin haber podido sacar a nuestro pueblo de la miseria y la depresión.

15. Nuestro planteo quiere estar más allá de la crítica moral y del prurito pesimista, así como, ostensiblemente, se sitúa lejos de

todas las ilusiones sobre el ser nacional. No me parecen aceptables las objeciones que claman contra el derrotismo que puede producir la crítica veraz, porque la veracidad debe ser el punto de partida de todo diagnóstico y de todo pronóstico de la vida social. Pero, además, porque creo que, privados como estamos de una base positiva y plena de ser, podemos apoyarnos en la negatividad, en la alienación y la carencia, como realidades efectivas de la humanidad peruana. Lo único auténtico que tenemos todos los peruanos hoy es, seguramente, sólo la conciencia de nuestra condición defectiva. Podemos ser, por lo pronto, una unidad por la negación, puesto que las afirmaciones nos separan, y alcanzan con aquella la profundidad de la vida, puesto que éstas nos retienen en la superficie y la inautenticidad. Y podemos ser, además, a partir de esta conciencia, un esfuerzo de liberación compartido, una rebeldía que potencia y aglutina todas las fuerzas sociales. Este es también un principio de universalidad capaz de unirnos a otros pueblos del mundo en la empresa de construir una humanidad libre.



CENTRO DE ESTUDIOS

AUGUSTO SALAZAR BONDY

FILOSOFIA Y ALINEACION IDEOLOGICA

¿Ha habido una doctrina filosófica del Perú moderno, una teoría de su sociedad y su historia? Nos proponemos responder a esta cuestión fundamental que afecta tanto a la significación de nuestra filosofía cuanto a la orientación racional del proceso peruano. Haremos en primer lugar un recuento sumario de las principales etapas y aspectos de la reflexión filosófica en el Perú de la época contemporánea y luego un enjuiciamiento del carácter y alcances de esta reflexión. Conviene precisar al respecto dos cosas. La primera es que dirigimos nuestra atención a las interpretaciones filosóficas o influidas de un modo ostensible por doctrinas filosóficas, no a cualquier elaboración ideológica de tipo político, económico, religioso o a las opiniones y creencias más o menos generales que se expresan en los documentos y actos públicos. La segunda es que tomamos como punto de partida de esta indagación el período que comienza con el fin de la guerra del Pacífico, es decir, hacia 1880. Esta etapa está marcada no sólo por ese acontecimiento bélico y los profundos trastornos y cambios que trajo al país, sino también por la penetración del capitalismo financiero cuya influencia habrá de ser decisiva en la configuración del régimen económico-social y del proceso político del Perú hasta los días que corren. Aunque nuestra indagación no es histórica sino crítica, recurriremos a los datos de la historia para fijar las coordenadas del proceso filosófico y dar así a cada momento del pensamiento su proyección concreta.

1. Bosquejo de la Evolución Ideológica

El pensamiento que nos interesa examinar sucede al predominio de las corrientes doctrinarias filosófico-políticas que alimentaron a comienzos y mediados del siglo XIX el debate entre liberales y conservadores. Después del republicanismo ilustrado de cepa preferentemente roussoniana y de la influencia de Bentham, Adam Smith y Benjamín Constant, se hace sentir la acción del tradicionalismo francés y español, de los espiritualistas de la época de la Restauración y del krausismo, este último especialmente a través de teóricos del derecho como Ahrens.

La concepción del Estado y la sociedad que marcó el pensamiento de los políticos y publicistas de la época anterior a la guerra con Chile no desaparece por cierto a fines del siglo XIX. Está presente incluso en programas políticos tan típicos e influyentes al fin de siglo como el pierolismo. Pero hay claramente un nuevo repertorio de ideas que, formuladas no siempre de modo tajante y polémico y muchas veces como complemento y como prolongación de motivos doctrinarios antes vigentes, sustituyen a la ideología precedente y marcan un nuevo momento filosófico-doctrinario.

Podemos distinguir dos líneas de desarrollo y cuatro etapas en el proceso del pensamiento que nos interesa examinar aquí. Respecto a lo primero hay, de una parte, un movimiento predominantemente académico y, de otra, pensadores que no tienen contacto importante con la Universidad y hasta se le oponen. Por lo que toca a las etapas del proceso ideológico, pueden distinguirse:

1. el período inmediatamente posterior a la guerra del Pacífico;
2. el pensamiento novecentista;
3. el pensamiento de la época de la crisis de los años 20 y 30;

y

4. los desarrollos actuales después de la segunda guerra mundial¹

¹ Para un tratamiento pormenorizado de este desarrollo ideológico remito a mi libro *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico*. Lima, Moncloa Editores, 1966.

La primera etapa, que se extiende aproximadamente desde 1880 hasta los primeros años del siglo XX, está caracterizada por el predominio de la filosofía positivista. Con respecto a esta filosofía es preciso dar dos indicaciones por vía de aclaración. En el Perú el positivismo no alcanzó en amplitud y en influjo sobre el Estado y la sociedad, un desarrollo comparable al de México o al de Brasil; lo cual no es equivalente a negar que tuviera aquí efectos bien marcados. De otro lado, cuando se habla de positivismo se usa una cierta denominación sinóptica para significar las ideas estrictamente atribuibles a la filosofía llamadas positiva —tal como la delineó en Francia Augusto Comte— y, además, ciertos elementos doctrinarios coincidentes de un modo u otro en la aceptación de postulados empiristas y naturalistas.

El positivismo académico se desenvuelve entre nosotros especialmente en el campo de las ciencias sociales, aunque no deja de tener repercusiones en el debate científico-natural que animan sobre todo médicos y profesores de las facultades de Medicina y Ciencias. También las personalidades más representativas de las facultades de Derecho y Letras de Lima y de otras ciudades importantes, como Arequipa, son influidas por los postulados de esta filosofía. Basta leer la obra escrita y hacer la crónica de la enseñanza de figuras como Javier Prado, Mariano H. Cornejo, Manuel Vicente Villarán, Jorge Polar, Isaac Alzamora o José Matías Manzanilla, para comprobar este aserto. Hay un muy característico interés por los estudios sociales —la sociología, no lo olvidemos, fue anidada por el positivismo— al que contribuyen como divulgadores y estudiosos, además de algunos de los profesores acabados de citar, Carlos Lisson, Carlos Wiese y Joaquín Capelo, para mencionar sólo algunos nombres destacados.

Por lo que toca a la orientación doctrinaria de este pensamiento, es característico el influjo de las tesis evolucionistas spencerianas y, dentro de la misma línea ideológica, la tendencia a aplicar patrones científico-naturales para la comprensión del fenómeno social. De allí el uso reiterado de los conceptos de raza y de influencia del medio geográfico —con reminiscencias de Taine— que se percibe en

la mayor parte de los trabajos sobre la sociedad y la historia peruana debidos a los representantes de nuestro positivismo.

Uno de los aspectos más sobresalientes de este movimiento es su preocupación por la educación, a cuyo debate filosófico contribuyeron la mayoría de los positivistas académicos así como Pedro A. Labarthe y otros pedagogos. La doctrina de base fue bien definida por Villarán cuando pidió una educación "democrática, simple, científica, común y profesional, tendiente a despertar energías físicas y mentales, estimular el trabajo y formar hombres"². A semejantes conceptos normativos se agregan, como elementos característicos del cuadro filosófico-pedagógico del positivismo, la tendencia democrática y antihumanista, canceladora de los restos de la escuela clásica entre nosotros, y la fe en la reforma social por la educación.

Salvo excepciones muy contadas, los positivistas peruanos, que aspiran a organizar una escuela adecuada a nuestra realidad y son conscientes de la necesidad de impulsar el progreso económico como levadura de la mejora de los niveles de cultura, están convencidos de que el encuadramiento capitalista del país no contraría nuestra personalidad y responde a las exigencias del progreso nacional. Esta personalidad está tan sólo a la espera de una escuela apropiada para dar los mejores frutos de que es capaz, como ya lo han hecho los países más civilizados del orbe.

Lo cual nos lleva a la vinculación entre la filosofía y la política del positivismo. En la mayoría de los casos los positivistas pertenecen a la clase dirigente peruana y participan directamente de responsabilidades de gobierno. Constituyen la élite intelectual del civilismo histórico al que dan su sustento doctrinario. Como tales son republicanos de tendencia liberalizante. No es extraña a su acción una cierta inquietud reformista que se tradujo en la legislación social que propiciaron, bastante avanzada para su tiempo. Son también patrocinadores de la evolución capitalista del país por mediación del capital financiero extranjero, siendo sus focos de interés la industria extractiva y la manufactura de consumo local.

² *Estudios sobre educación nacional*, Lima, 1922, p. 63.

Complementando esta perspectiva económica, su imagen del Perú es pesimista con respecto al pasado y escéptica con respecto a los factores de tradición y raza, pero optimista en cuanto al futuro a construirse por la organización adecuada del Estado, la educación moderna y el esfuerzo del trabajo. Esta apreciación favorecía la formación y el predominio de una oligarquía ya no feudal, como en el pasado, sino comercial e industrial, firmemente instalada en los puestos claves de la sociedad y del Estado y con buenas relaciones internacionales, capaz, en este concepto, de asegurar una armoniosa evolución del país dentro del conjunto de las naciones modernas.

El positivismo fue también la sustancia filosófica de la otra rama del pensamiento de la época, la no académica, cuyo escenario es la política, el periodismo y la literatura. En ella, junto con las tesis científicas y naturalistas ya mencionadas, aparecen y cobran gradual influjo los motivos doctrinarios del socialismo y el anarquismo ochocentistas. Representa esta línea doctrinaria principalmente Manuel González Prada, en torno a quien se agrupan figuras menos significativas, como Abelardo Gamarra, o Glicerio Tassara, ligadas al radicalismo político como lo estaba el autor de *Páginas libres*.

En González Prada predomina el agnosticismo filosófico con marcados acentos anticlericales y aún irreligiosos. De acuerdo con semejante enfoque y con una interpretación naturalista de la historia mundial, la suya es una visión laica e immanente de la sociedad peruana. Tiene, sin embargo, dos notas características: 1. una inicial inspiración nacional-revanchista, que lo lleva a resaltar la noción de patria que más tarde desechará en armonía con los ideales anarquistas, y 2. el interés puesto en la responsabilidad social de las clases gobernantes a quienes atribuye los vicios y males que agobian al Perú, en contraste con su valoración positiva de las capas más pobres de la población y especialmente de la masa indígena.

González Prada supo ver el problema del indio como un caso del problema económico-social del agro, desechando los planteos raciales y educacionales que predominaban en la época. Llega in-

cluso a identificar al país con el indígena de la sierra, frente a los sectores de población de raza blanca, de influencia europea y de afincamiento costeño: "No forman el verdadero Perú —escribió en *Páginas libres*— las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de la tierra situada entre el Pacífico y los Andes: la nación está formada por la muchedumbre de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera". Pensando en la explotación del indígena, habla en términos de insurgencia revolucionaria, pero en general su actitud es más la del rebelde que la del revolucionario. Nada parecido a una estrategia de la transformación social se puede extraer de su obra y sí mucho de imprecación justiciera y de condena moral. Su protesta apunta al orden establecido, en el cual ataca —a fuer de anarquista— al Estado, la Iglesia y el capital. Está plenamente convencido de que abatiéndolos se crearán las condiciones necesarias para el surgimiento de una nueva sociedad feliz y de un país armonioso y libre. Pero, tan minucioso y preciso como es en la denuncia, es de vago y abstracto en el análisis de las condiciones históricas y de los modos de construir una sociedad peruana sana y progresista.

La segunda etapa de desenvolvimiento de las ideas filosóficas contemporáneas, que hemos situado a la vuelta del siglo, tiene como episodio central la crítica y superación del positivismo y la expansión de las doctrinas que contribuyeron al derrumbe de esta orientación filosófica. En el terreno académico dicho proceso fue impulsado por algunas figuras destacadas de la etapa anterior, como Javier Prado, pero sobre todo por Alejandro O. Deustua, a quien siguieron personalidades como Francisco García Calderón, Víctor Andrés Belaúnde, José de la Riva Agüero y, en la generación siguiente, Ricardo Dulanto, Humberto Borja y Mariano Iberico. La orientación filosófica que todos ellos defendieron al superar el positivismo puede ser calificada en términos generales de espiritualismo e idealismo vitalista y su mentor incontestado entre los pensadores europeos fue Bergson.

El bergsonismo satisfizo enteramente las aspiraciones ideológicas que se concretaron en la crítica contra el mecanismo positivista

y, salvo contadas excepciones, como la de Pedro Zulen, fue aceptado sin objeción por los círculos universitarios durante más de dos décadas. Con su optimismo eufórico y contagioso esta doctrina participaba de la atmósfera de la sociedad europea anterior a la primera guerra mundial, ilusionada con la posibilidad de una paz perpetua y un desenvolvimiento natural de la economía capitalista. Saturados de semejante espíritu, los más destacados representantes de la generación modernista peruana interpretaron el país en términos de armonía de grupos y de herencias culturales y confiaron en la acción de una oligarquía culta y responsable como remedio de los males del pasado. Incursionaron jóvenes en la política activa a través del partido futurista, que era sobre todo un bloque generacional, y luego, con el andar de los años, cuando las tensiones mundiales y nacionales cancelaron las ilusiones de la evolución pacífica y los grandes movimientos de izquierda hicieron su aparición en la escena política, evolucionaron hacia posiciones conservadoras, católicas unas veces, laicas otras y en ciertos casos con claras aproximaciones a la ideología del fascismo. Deustua, su mentor filosófico, que se situaba en el ala conservadora del Partido Civil, los siguió en esta evolución.

Con ello hemos tocado ya propiamente el proceso del pensamiento no académico que corresponde a esta época. Aparte de la actuación de los grupos de la élite intelectual universitaria hay una prolongación del naturalismo ochocentista a través de la acción del anarquismo y el sindicalismo revolucionario, difundidos por Delfín Lévano, Carlos Barba, Carlos del Barzo, Nicolás Gutarra y otros que operaron sobre todo dentro del movimiento obrero y a cuya maduración ideológica y expansión organizativa contribuyeron decisivamente. De este modo, al lado de la orientación civilista tradicional o la conservadora de nuevo cuño del pensamiento filosófico-social, que operaba a nivel del gobierno, del Parlamento y de la prensa de mayor difusión, había un movimiento, si bien limitado a círculos obreros, caracterizado por la fuerte influencia de las doctrinas populistas y revolucionarias del ochocientos, entre las cuales el marxismo no era todavía la más conocida e influyente.

En cambio, en la siguiente etapa ideológica el socialismo marxista va a representar un papel protagónico. Este período, que discurre entre la tercera y cuarta décadas del siglo, se ofrece como una etapa de eclosión de reivindicaciones obreras, de emergencia de una clase media más fuerte y más consciente de sus derechos, y de tensiones estructurales provocadas por el choque entre las formas de operación económica del capitalismo foráneo y los moldes feudales de la sociedad tradicional. El año 1919 ve las primeras grandes huelgas con ocasión de la jornada de ocho horas. Luego, en 1923, se constituye el Frente Unico de Trabajadores Manuales e Intelectuales que, con la reforma universitaria, señala un punto crítico en la evolución del movimiento político-social de corte izquierdista.

La filosofía que es levadura de este movimiento es el marxismo cuyo prestigio como doctrina había sido realizado por la insurrección de octubre. De allí que la influencia predominante se encuentre del lado de los teóricos soviéticos y del comunismo clásico, aunque también se estudian otros autores socialistas. José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, que son los conductores de la izquierda del momento, presentan claramente las huellas de esta influencia ideológica, al lado de otros motivos y enfoques intelectuales convergentes. Entre éstos el más importante es la atención puesta en la vida histórica peruana y la tradición de la cultura aborigen latente en la obra de Luis E. Valcárcel, Uriel García, Raúl Porras, Luis Alberto Sánchez, Jorge Basadre, Jorge Guillermo Leguía, Hildebrando Castro Pozo y otros escritores destacados de entonces.

Los aportes más significativos en la línea no-académica del pensamiento de esta tercera etapa son los de Mariátegui. Pese a estar fuertemente influido por Bergson y Sorel, es más franca y profundamente marxista que otros intelectuales de la época y de los años siguientes cuyos motivos más fecundos proceden también de Marx y de los filósofos de la revolución bolchevique. Mariátegui aplicó muy lúcida y originalmente el marxismo a la realidad peruana. Si bien no llegó a ahondar en un planteo filosófico estricto

de nuestra problemática, en su obra, prematuramente interrumpida por la muerte, han echado raíces los más certeros enfoques ulteriores de la vida nacional. En contraste con Mariátegui, Haya de la Torre, buscando la variante peruana y americana del marxismo, se apartó de la perspectiva revolucionaria y produjo finalmente sólo un planteamiento formalmente centrado en nuestra realidad: la tesis del espacio-tiempo histórico, de la cual no ha podido derivarse ninguna visión original y sustanciosa del Perú. Otro ideólogo de esta generación es Basadre, que maneja un material histórico mucho más vasto y selecto. Su obra es muy rica en modulaciones y matices de pensamiento y sabe situarse a igual distancia de las exageraciones indigenistas e hispanistas, pero su enfoque tiende a ser descriptivo y sin gran alcance interpretativo por falta de una filosofía orgánica del hombre y de la historia.

Si, tomando pie en esta última referencia, volvemos la vista a la línea académica de la filosofía peruana, notaremos que ésta, al par que se profesionaliza y gana en seriedad y amplitud, se aparta cada vez más de los problemas de la realidad en torno. Con la excepción de Zulen, muerto muy joven, profesores como Iberico, Delgado, Chiriboga, Barboza, Alzamora, Wagner, Cueto, Alarco, Peñaloza, para mencionar sólo algunos nombres importantes de diversas promociones ubicables dentro del marco histórico de la etapa que reseñamos, se despreocupan de los grandes temas político-sociales como motivo de reflexión filosófica y se concentran en cuestiones y aporías que tienen carácter más general y supuestamente neutro. Por lo que toca a las influencias doctrinarias, de Bergson se pasa al vitalismo de Klages y a la reflexión metafísico-existencial de Jaspers y Heidegger, al mismo tiempo que gana marcado ascendiente intelectual la corriente fenomenológica de Husserl, Scheler y Hartmann. Semejante alejamiento de la problemática histórica concreta se advierte también en los círculos católicos, en los cuales predomina la filosofía neoescolástica. Con respecto a influencias, es notorio el predominio del pensamiento alemán en esta época que fue de expansión político-económica germánica y que va a prolongarse hasta la segunda guerra mundial.

El nuevo gran conflicto bélico marca también el fin de una etapa de nuestro proceso político-social y el comienzo de otro momento en la evolución de las ideas. No en vano ha traído un cambio notable en la orientación de las fuerzas sociales y políticas y de las relaciones internacionales. Los hechos que más repercuten en el terreno doctrinario son los siguientes:

Se delínean dos grandes bloques de poder mundial que, sea en plan de guerra fría, sea en el de coexistencia pacífica, se distribuyen el control político, militar y económico del mundo. Por otro lado, al hilo del gran proceso de descolonización de la década del cincuenta, surgen como una entidad nueva las naciones del Tercer Mundo y se esboza una tercera línea de acción internacional ligada al neutralismo y a la política solidaria de los países pobres. El comunismo ha ampliado su radio de acción pero se ha dividido, surgiendo en el dominio de la teoría y de la práctica divergencias entre los partidarios de la adaptación y el legalismo recomendado por los soviéticos y los propugnadores de un activismo incesante, con recurso a la violencia y a la insurrección armada. Por su parte, el mundo capitalista reconoce como líder a los Estados Unidos que consolidan su influencia en todos los continentes, aunque no deja de presentar también serias fisuras en el edificio político y social como son la divergencia francesa, las luchas y desórdenes ligados a las reivindicaciones raciales y el grave episodio de la guerra de Vietnam. En este sentido, la Revolución cubana constituye un hecho americano de enorme significación.

Todos estos fenómenos repercuten en el Perú y se combinan con factores de inquietud y transformación derivados de la subsistencia de formas feudales de producción, de la acción debilitante de los mecanismos del dominio extranjero —que se consolidan impulsando un tipo de crecimiento industrial— y de la explosión demográfica que, al no haber sido balanceada por una expansión suficiente de la economía, ha agravado la pauperización de grandes sectores de la población rural y urbana.

En este momento, la línea académica de la filosofía presenta dos rasgos bien marcados, que no son ajenos a la evolución político

social que hemos esbozado. El primero es la cada vez más clara influencia del pensamiento riguroso y crítico, propicio a la difusión de los estudios de lógica, semiótica, epistemología y axiología analítica, en consonancia con el avance de la ciencia y la percepción de su inexcusable papel en el desarrollo, lo cual, coincidentemente permite un primer contacto serio y profundo con las principales corrientes del pensamiento científico y del filosofar angloamericano. El segundo es la focalización del interés teórico en los problemas del hombre, la sociedad y la historia, como resultado de la fuerte influencia de la filosofía existencialista francesa después de la guerra y de la atención creciente que, particularmente por el conducto de autores como Sartre, Merleau-Ponty y Camus y de los estudios de ciencias sociales, se ha puesto en la filosofía marxista cuyos representantes clásicos y recientes, en sus varias corrientes y escuelas, se leen y discuten ampliamente en nuestras universidades. Es fácil hoy, para cualquier testigo presencial de este proceso, percibir claramente tal evolución doble hacia la rigorización y la problemática histórico-social que puede ilustrarse, por ejemplo, en la obra de Francisco Miró Quesada, Víctor Li Carrillo o de los más jóvenes representantes de la filosofía universitaria.

Las contribuciones al desenvolvimiento del pensamiento en la línea no académica o más directamente conectada con la política están ligadas al proceso de las ciencias sociales dentro de la actividad universitaria, lo cual señala un interesante rasgo diferencial con respecto a la etapa anterior. Salvo quizá el caso de teóricos y activistas revolucionarios —Guillermo Lobatón, Luis de la Puente, Ismael Frías son nombres destacados— o de colaboradores de los grandes diarios de derecha, el proceso ideológico de los partidos políticos y de los grupos de presión más importantes de esta etapa procede de la reflexión universitaria y en muchos casos ha sido conducido por profesores de la Universidad.

Conviene señalar aquí que, como efecto de la expansión de la actividad intelectual y de la prédica doctrinaria en las últimas décadas, en las cuales el pensamiento ha dispuesto de medios cada vez más eficaces de difusión, la inquietud por la temática de la

realidad nacional y las tesis filosóficas y sociológicas más significativas sobre esa temática han penetrado en los diversos círculos de la opinión pública y han conformado una mentalidad más propicia a la reflexión libre sobre el Perú y a las decisiones revolucionarias que esta reflexión respalda. El estudiantado universitario y el proletariado fueron los primeros que respondieron a tal inquietud. Los movimientos sindicalistas que cobraron fuerza en los veinte primeros años del siglo y el proceso de la reforma universitaria se vinculan directamente con esta toma de conciencia y con el espíritu de cambio que se expande en el país por esos años.

El tercer sector importante que, pese a las resistencias internas, ha sido finalmente permeado por el debate ideológico radical es el Ejército. Yendo más allá de su función meramente técnica castrense —y también, por cierto, de su secular respaldo del orden establecido, con todas sus implicaciones de explotación y atraso— la Fuerza armada se ha dedicado gradual y sostenidamente, aunque no siempre de modo consistente, al estudio de nuestra realidad y, en esta coyuntura, ha asimilado los conceptos modernos de la teoría del subdesarrollo y la dominación. Luego, pasando del examen teórico a la acción, en el período más reciente, está impulsando reformas tendientes a liquidar las más retrógradas estructuras económicas y sociales del país. Con ello, su significación nacionalista y renovadora se ha reforzado considerablemente, haciendo prever una evolución favorable a la democratización del poder en el Perú en un sentido distinto del meramente formal de las instituciones liberales.

La Iglesia católica, que es otro poderoso sector de opinión, ha evolucionado con más lentitud y vacilaciones en el sentido del cambio nacional. Actualmente se observan los primeros, aunque claros, indicios de una actitud crítica ante el pasado, incluida su propia evolución institucional en el Perú, y una voluntad cada vez más resuelta de asumir la responsabilidad de pensar por cuenta propia los problemas peruanos y de apoyar las medidas requeridas por la transformación social, inclusive si éstas comportan riesgos para el sistema que hasta hoy ha beneficiado a la propia Iglesia.

Hay, pues, aquí y allá signos de una vitalización de la inquietud crítica y de una confluencia de esfuerzos encaminados a lograr una imagen más veraz del Perú. Lo más valioso y fértil como bagaje ideológico en esta toma de conciencia es, además del marxismo revitalizado con nuevos planteos, la teoría del subdesarrollo del Tercer Mundo y de la dominación, tal como ha sido definida después de la segunda guerra. Gracias a estos conceptos, comienza a verse al Perú en el contexto de la historia mundial como un país marginal, de segunda zona, crónicamente afectado por males de estructura derivados de las relaciones de dominación que prevalecen en lo exterior y en lo interior. Ilustra bien este enfoque el volumen *Perú problema. Cinco ensayos*, preparado por el Instituto de Estudios Peruanos, que ha tenido gran difusión e influencia en los últimos años. No hay aún, sin embargo, a no ser en esbozo, una teoría de factura filosófica y de sustento científico, que permita interpretar en sus propias peculiaridades el fenómeno de la sociedad y la cultura peruanas dentro del marco fijado por la teoría del desarrollo y de la dependencia. Esta teoría haría posible la determinación de metas racionales para la acción colectiva futura de nuestro país, sobre la base de una nueva antropología y filosofía social.

2. **Carácter del proceso de nuestro pensamiento**

Tratemos de determinar ahora los rasgos más sobresalientes de la evolución filosófica que hemos bosquejado, atendiendo tanto a sus varias etapas cuanto a las líneas de pensamiento universitario y extra universitario.

El primer rasgo, determinable, válido igualmente para la filosofía académica y extra académica en todo el proceso de ideas contemporáneas, es el *mimetismo* con respecto a los desarrollos y formas del pensamiento foráneo, particularmente el europeo. Nuestra filosofía ha seguido la huella trazada por la evolución del pensamiento de Occidente, aceptando o desechando, según las alzas o bajas de valores de los grandes centros de cultura exteriores, las doctrinas y tendencias que han llegado hasta ella. Agrégase a esto el hecho de que toda suerte de producto ideológico, debidamen-

te prestigiado en los focos de la vida intelectual de Occidente, resulta aceptable y aplicable de algún modo en la reflexión de nuestros pensadores. La receptividad universal, que erróneamente se considera una virtud o se confunde con la apertura mental, cuando generalmente es síntoma de vaciedad ideológica y de carencia de categorías propias, ha acentuado el mimetismo y aumentado sus efectos perniciosos.

Consideréense uno tras otro los sistemas de ideas que han tenido vigencia en la evolución intelectual peruana y se verá que son todos producto exterior. El positivismo, el bergsonismo, el marxismo, la fenomenología y el existencialismo están en esta condición. Hay más, las variantes y divergencias internas de las escuelas no han sido tampoco provocadas por nuestra reflexión. En 1917, en carta a Iberico, Bergson le decía que su doctrina no era "Un sistema, es decir, un todo acabado que se toma o se deja, sino que puede continuarse y perfeccionarse indefinidamente", y declaraba su satisfacción de ver esa doctrina estudiada por jóvenes pensadores que, afirmaba, "llegarían sin ninguna duda, más lejos que yo en la misma dirección"³. Contra este pronóstico y pese a ser uno de nuestros pensadores más vigorosos, Iberico no produjo una nueva variante del bergsonismo, sino que derivó a otro tipo de filosofía irracionalista influida a su turno por el vitalismo de Klages.

El pensamiento católico, acorazado con la unidad dogmática e ilusionado con el proyecto de una *Philosophia Perennis*, no ha contribuido tampoco a la formulación de una concepción propia del mundo y ha naufragado en el imitacionismo. Del marxismo se puede decir otro tanto. Una filosofía tan dinámica y contrastada, que ha sido remozada y reinterpretada de múltiples formas en los últimos decenios, no ha encontrado una formulación filosófica peruana. Como dijimos, la interpretación de Mariátegui, que estuvo cerca de esto, es sólo la primera y penetrante aplicación del esquema marxista a la comprensión del Perú, no un replanteamiento teórico general.

³ Traducimos de la transcripción de la carta publicada en el libro de Iberico, *Una filosofía estética*. Lima, 1920, p. XI.

Los neomarxismos, las alas y tendencias que absorben el interés de la izquierda actual, son todos productos que vienen de fuera, no creaciones de la reflexión peruana, a despecho de la circunstancia de que más de una vez se vinculan a formas muy concretas de la práctica revolucionaria.

Después de esto no extrañará comprobar que los cambios de doctrina y de orientación ideológica hayan seguido el ritmo de las transformaciones del pensamiento extranjero en lugar de haber surgido de una dialéctica interna del proceso cultural peruano. Cuando sonó la hora del abandono del positivismo en Europa, al igual que cuando dejó de tener fuerza exterior el anarquismo o cuando la filosofía francesa concedió una atención concentrada a la problemática sociopolítica, aquí se abandonó el positivismo o el anarquismo o, en otro caso, se comenzó a ver el sentido filosófico de las luchas partidarias y de los conflictos sociales.

La receptividad pasiva, la imitación y la disponibilidad no sólo han dado un contenido artificioso a nuestro pensamiento sino que también han provocado una evolución intelectual que no tienen suficientes determinantes locales. Por ello pierde mucho de su verdad y de su efectividad como hecho de cultura. Hemos de volver más adelante sobre este punto, ya que puede no resultar comprensible aquí el hablar de verdad y de realidad con referencia a tal desarrollo ideológico.

Pero pudiera decirse, contra lo anterior, que no faltan intentos de reflexión original sobre nuestra realidad y que, si la filosofía académica no ha cumplido con esta exigencia, sí ha habido fuera de la Universidad quienes se han preocupado de formular una doctrina del país. En este sentido no es raro encontrar referencias a idearios y programas vinculados con la política peruana, como las tesis apristas o las populistas identificadas con la frase "El Perú como doctrina". No hemos de negar el propósito subjetivo de estos ensayos de ideología. Sus logros objetivos dejan sin embargo mucho que desear y nos ponen frente a otro tipo de rasgos característicos de nuestro pensamiento filosófico, a saber, la debilidad teórica y la superficialidad de la reflexión. Cuando nuestro pensamiento polí-

tico ha pretendido hacer las veces de esa reflexión filosófica original y ha dirigido su atención a la problemática del hombre peruano, ha mostrado en qué precarias bases teóricas se sostenían las declaraciones y enjuiciamientos de los líderes y dirigentes, incluso los más notables. Por falta de rigor, de hondura, de vertebración teórica o de radicalismo, no encontramos nada que pueda considerarse un aporte válido a la interpretación de nuestra existencia. Cuando no resulta artificialmente propuesta, la teoría es reemplazada en los idearios políticos con *slogans* o con expresión de deseos y emociones, buenos para uso propagandístico pero no para conocer y comprender la realidad. En estos casos ha habido una temeraria pretensión de sustituir un pensamiento ajeno —que como tal no se adecuaba a nuestras necesidades— por tesis que no resisten las pruebas más elementales de consistencia o de validez. En el fondo se ha reiterado el fenómeno de la frustración de nuestra inteligencia ya que, en este caso, en lugar de ser sofocada por los productos extranjeros, huérfana de sustancia reflexiva, se encubre y se satisface con productos de dudosa ley.

No sería justo negar, empero, como un elemento positivo de nuestra evolución intelectual, el hecho de que, a medida que nos acercamos al presente, crece y se afirma el sentido de rigor y de seriedad en el análisis filosófico y científico. Como hemos señalado páginas arriba, la última etapa de nuestro proceso filosófico muestra un marcado progreso en cuanto a especialización y tecnificación del pensar, como consecuencia de un mayor contacto con la ciencia y con las direcciones filosóficas que acentúan la importancia de la lógica, la semiótica, la epistemología y la axiología analítica. Hay así, en nuestro tiempo, siquiera en plan teórico-instrumental, una mejor disposición, para el aporte original y también, como es obvio, mayor resistencia a aceptar como teoría estricta y sólida cualquier producto improvisado con fines de mera propaganda o activismo político.

Pero este rasgo positivo tiene generalmente como contraparte un persistente divorcio de la reflexión filosófica respecto de la temática del país, es decir, una sensible distancia entre los intereses

teórico-filosóficos más serios y mejor equipados desde el punto de vista metodológico y conceptual, y los problemas que conciernen a la vida nacional, al proceso actual y a las perspectivas futuras de la nación. No queremos decir que en todos los casos y con la misma intensidad haya una ceguera total para el contexto histórico, pero se tiende a pensar que los motivos del filosofar no tienen por qué comprender una problemática que parece estar reservada a la investigación científica en el plano teórico y a la acción política en el práctico. De este modo faltan los esfuerzos convergentes y los resultados que se complementen, condición de la formulación seria de una teoría antropológica y del ahondamiento en la comprensión de la realidad.

Si la condición no se cumple o se cumple en pocos casos, es difícil esperar que se den los resultados positivos deseados. Lo cual no significa que creamos que pueden considerarse fácilmente realizables hoy las condiciones para una interpretación del Perú con todos los valores y alcances de una sólida filosofía de la historia y de la sociedad, de esa filosofía que no ha surgido hasta ahora y que necesitamos como pueblo en emergencia o de vasallaje irremediable. Lo cual nos lleva al diagnóstico y al pronóstico del pensamiento contemporáneo.

3. Diagnóstico y pronóstico

Después de diseñado el cuadro que acabamos de presentar, ¿qué respuesta cabe dar a la pregunta con la que iniciamos estas páginas? No faltarán quienes, en actitud optimista a ultranza o supuestamente realista, piensen que, puesto que hay determinados productos filosóficos que han tenido curso entre nosotros y puesto que han entrado en el juego de las influencias y efectos múltiples dentro del marco de nuestra cultura, es preciso contestar afirmativamente la pregunta. De acuerdo con esto habría que decir que sí ha habido una concepción filosófica peruana del Perú, pues de un modo o de otro los peruanos han interpretado su existencia social y el decurso de su historia a base de ciertas categorías y principios filosóficos. Extraídos del positivismo en un caso, del anarquismo en

otro, del marxismo o del existencialismo más tarde, estos patrones de interpretación se han dado entre nosotros y, por tanto, de modo tácito o expreso, han conformado en cada oportunidad un cuerpo doctrinario filosófico.

Semejante actitud es de una humildad teórica conmovedora pues, aún a riesgo de rebajar de rango a la entidad nacional como organismo histórico, acepta como bueno cualquier producto intelectual. Pero quizá más que el conformismo o blandura intelectual opere en ella un criterio simplista de interpretación del hecho histórico y un desconocimiento de la existencia de niveles de realidad en la entidad antropológica, comprendida la filosofía y los demás productos de la cultura. Porque el caso es que en la existencia humana individual y en el proceso histórico de los pueblos es posible y necesario distinguir entre hecho y hecho, entre efecto y efecto, entre producto y producto. La realidad natural tiene un solo nivel; la realidad antropológica por lo menos dos, el de lo dado y el de lo exigido, el de la efectividad y el del valor, el de lo cumplido y el de lo buscado. Así como en biología y en medicina tiene sentido hablar de salud y enfermedad, de desarrollo normal y de malogro, así también, y con más radicalidad, en la historia hay cumplimientos y frustraciones, productos genuinos y remedos o falsificaciones. Por tanto, cabe encontrar un factor actuante en la sociedad y en la cultura y, sin embargo, no reconocerle la sustancia —*la verdad*, para usar el término que antes empleamos— que se concede a otro factor también actuante y aun vinculado por múltiples lazos con el primero.

Pues bien, nuestro pensamiento filosófico, mimético y receptivo, débil y divorciado de la realidad, no es un producto genuino y vigoroso, sino una forma defectiva del pensar universal, que no ha aportado nada a la comprensión del hombre en general ni de la propia realidad histórico-cultural del Perú. Como ocurre con el pensamiento latinoamericano en bloque, el nuestro ha sido a lo largo de la historia y es todavía un subproducto de la reflexión occidental sin autenticidad ni autonomía. En esto estaba pensando Mariátegui cuando, sin perjuicio de su profunda vocación peruanista y americanista, declaraba:

“Me parece evidente la existencia de un pensamiento francés, de un pensamiento alemán, etc., en la cultura de Occidente. No me parece igualmente evidente, en el mismo sentido, la existencia de un pensamiento hispanoamericano. Todos los pensadores de nuestra América se han educado en una escuela europea. No se siente en su obra el espíritu de la raza. La producción intelectual del continente carece de rasgos propios. No tiene contornos originales. El pensamiento hispanoamericano no es generalmente sino una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo. Para comprobarlo basta revisar la obra de los más altos representantes de la inteligencia indoibera”.

Con Mariátegui, cuya tesis se aplica también obviamente a nuestro país, es preciso declarar paladinamente que no ha habido una doctrina propia y original de la realidad peruana, una reflexión desde la perspectiva nacional que ilumine su ser como entidad histórica.

El diagnóstico de nuestro pensamiento, que aquí formulamos, lo describe como un fenómeno negativo. Es preciso dar una explicación de esta negatividad sin lo cual es imposible hacer el pronóstico del proceso intelectual peruano. Se trata de indagar dónde se encuentra la causa de esta carencia tan preñada de consecuencias, porque la conciencia de sí es un momento cardinal de la identidad personal no sólo de los individuos sino también de los pueblos.

La filosofía —conviene recordarlo, aunque sea obvio— no es un fenómeno independiente de la realidad. Sin estar necesaria y totalmente encuadrada por los demás hechos y procesos de la sociedad de un modo que le quitaría significación intrínseca, tiene evidentemente un soporte real, un punto de apoyo sin el cual no podría ser parte de la historia y planearía en el espíritu como una idealidad vacía. Por lo tanto, no puede pretenderse que en sus

¹ “Existe un pensamiento hispanoamericano”. En *Mundial*, N° 255, Lima, p. 9. Sobre el conjunto del pensamiento latinoamericano juzgado en esta perspectiva, véase mi libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XXI editores, 1969.

manifestaciones concretas deje de traducir el tipo de realidad que prevalece en la existencia social. Si esta realidad es defectiva y precaria hay que esperar una dosis considerable de inautenticidad y de endeblez en los productos filosóficos. Se explica que nuestra filosofía haya sido incapaz de funcionar como una representación adecuada de la existencia peruana, porque esta propia existencia ha sido defectiva y carencial y no ha podido alimentar una reflexión vigorosa. Pero no sólo esto: justamente en la medida en que actuaba como reflexión sin tener sustancia propia, sólo podía apoyarse en los productos de un pensar ajeno y resultaba de este modo mimética y alienante.

No es difícil recurrir a casos concretos de nuestro proceso filosófico para ilustrar estos asertos. La debilidad, por ejemplo, es un rasgo patente en los intentos de ofrecer una doctrina peruana adecuada y cabal, que se han agotado en algunas formulaciones sumarias. Son típicas al respecto las tesis hispanistas y las indigenistas, así como las eclécticas, cholistas o defensoras del mestizaje. Ninguna meditación seria y profunda sobre las bases histórico-existenciales del hombre peruano ha sido la fuente de tales tesis. Por esto se han quedado en descripciones fragmentarias de las costumbres o sentimientos de determinados grupos o sectores de la población. Menos aún contaban tales enfoques con la ayuda imprescindible de una analítica del conocimiento y la acción, con una formulación y validación estricta de las formas categoriales, pensada desde nuestra perspectiva, gracias a las cuales se construyen el saber y el comportamiento racionales.

Sólo hoy se comienza a instrumentar un enfoque de este tipo. Dicho de otro modo, ha habido una orfandad total de reflexión epistemológica y axiológica en estas teorías, desde el principio incapacitadas para formular una representación del mundo y del hombre sobre bases nuevas y rigurosas.

Quienes no emprendieron el camino que desembocó en una frustración por falta de sustento reflexivo, se dedicaron a reiterar los planteos del pensamiento europeo u occidental, cayendo en la imitación que, como hemos visto, no es mejor destino. En esta

situación se ha hecho filosofía por poder y se ha logrado, en el mejor de los casos, una reiteración más o menos fiel del pensar ajeno.

Aquí y allá se observan, sin embargo, a manera de avanzadas de pensamiento serio, tendencias reflexivas que caminando en la dirección recta podrían dar algún resultado positivo. Pero estos esfuerzos parecen afectados desde el principio por el mal del aislamiento y de la infecundidad. De hecho, aunque aparentemente neutrales, están operando sobre el supuesto no probado de una síntesis posible de los motivos reflexivos del hombre occidental con los propósitos y metas de otro tipo de hombre, de un hombre que no puede confundirse con el europeo o el occidental. Pienso en el peruano medido en términos de la sociedad global de nuestra nación. Sólo suscribiendo sin garantía esta síntesis se puede pretender que el esfuerzo singular fructifique en una construcción total resultado del aporte de muchos espíritus en el conjunto de la humanidad. Pero si esto no se acepta, como me parece obligado, entonces el rigor especializado, sin un gran esfuerzo totalizador de la propia conciencia colectiva, no dará sino pequeños brotes estériles, por selectos que sean, y por más que logren en ocasiones una alta calidad. Les faltará siempre mucho; les faltará en verdad lo decisivo para ser una filosofía completa y genuina: la concepción unificadora alimentada en la vivencia de la realidad histórica.

¿Por qué, pues, resultados tan negativos y poco promisorios? ¿Hasta qué punto es ésta una fatalidad de nuestro pensamiento? La respuesta a semejantes preguntas sólo es posible por la toma de conciencia de la situación de nuestra cultura, resultado de una típica condición de país subdesarrollado, sujeto a seculares lazos de dominación. Nuestra cultura es una cultura de la dominación⁶. En la medida en que esta condición prevalece, el país está crónicamente perturbado, no puede desenvolverse como un organismo sano y bien integrado y una y otra vez, en las múltiples coyunturas de su historia, entra en crisis y queda paralizado. Cuando se mueve, lo

⁶ Sobre la cultura de la dominación véase en este volumen el ensayo de este título.

hace sin adecuación a la realidad, obstaculizado por un desequilibrio de sus funciones que le impide lograr un ritmo normal de crecimiento que conlleve los cambios de estructura necesarios para dar al peruano un estatuto humano a la altura de los tiempos. Mientras otros países fortalecen su desarrollo con su crecimiento, nuestro país —como todos los del Tercer Mundo— debilita su desarrollo con su crecimiento, lo que es otro modo de describir el estado de subdesarrollo.

El pensamiento que forma parte de los productos culturales de tal país es inevitablemente un pensamiento alienado, como lo es el conjunto de la cultura que funciona como una gran superfetación *mistificadora*. El hombre se alimenta de ella pero no prospera en conciencia y en dominio de la realidad ya que tal cultura se queda siempre corta como creación de valores y patrones propios. No puede, por ende, ser generadora de una filosofía genuina y original sino de un compuesto ideológico débil y sin personalidad. Tal es, lo hemos visto, el pensamiento peruano.

Importa precaverse del error de creer que aquí coinciden el producto y la realidad en todos los niveles, lo que llevaría a la tesis de la adecuación. Quien no ve que esto no es así deja de percibir un aspecto fundamental de la existencia histórica. En todos los pueblos —los subdesarrollados como las grandes potencias— la existencia tiene su seriedad y su peso ineliminables. Pero a la realidad se enfrentan diversos productos humanos, unos vigorosos y otros débiles, unos normales y otros insanos, unos adecuados y otros carentes de ajuste y eficacia. Los productos del segundo tipo son en parte resultado del conjunto de factores que operan en el proceso histórico-social, pero de un modo tal que generan una entidad defectiva, no plena. Ahora bien, cuando hay un filosofar alienado y alienante, cuando la mistificación o la insuficiencia predominan en la reflexión, no se logra adecuar el pensamiento a la realidad y aquél opera en el sentido de un producto ajeno cuando no contrario al hombre. La realidad está allí con su fuerza total y con su acción global, sin que entre en su cuenta la ausencia de un pensamiento efectivo. Las circunstancias no pueden salvar al pensamiento. No

hay atenuantes en la historia. Por esto hay triunfos y fracasos, conquistas y dominaciones, libertad y plenitud. Por consiguiente, decir que nuestro pensamiento es el que corresponde a nuestra situación no nos ayuda en nada, aunque describa la situación, porque lo que necesitamos es transformar la sociedad y salvar a nuestro hombre.

En esta misión el pensamiento genuino es indispensable. En razón de que nuestra realidad ha sido así como es, nuestro pensamiento es como es, o sea, inadecuado frente al reto de la existencia. Pero esto significa que o podemos salir adelante sin el pensamiento o es necesario revolucionarlo, construirlo de otro modo. Veamos estas dos alternativas.

¿Cabe prescindir de la reflexión filosófica propia en la conducción de la marcha de nuestro país? ¿No sería posible y hasta conveniente descartar este factor justamente en razón de su debilidad constitucional? Por lo pronto, a propósito de las cuestiones así planteadas, repárese en que la objeción contra el pensamiento peruano no alcanza sólo a éste, pues, su sentido carencial y alienante se nos ha ofrecido como un fenómeno general de nuestra cultura⁶. En esta perspectiva habría que postular una cancelación general de todas las manifestaciones culturales y no simplemente eliminar el pensamiento como tal.

De otro lado, a la altura de los tiempos que corren es imposible prescindir de la reflexión filosófica, no sólo por cuanto no cabe orientarse hoy en el complejísimo horizonte de la realidad sin un esfuerzo profundo de racionalidad y sin una crítica alerta y muy elaborada de las ideas, sino porque lo que tenga que haber de diferencial y propio en nuestro encaminamiento vital requiere pasar las normas y los valores de la vida por el tamiz de un pensar de tal tipo, producido, por cierto, desde nuestra perspectiva y alimentado

⁶ La polémica del pensamiento filosófico se enlaza de este modo con la polémica en torno a nuestra literatura, nuestro arte y nuestra ciencia, que es preciso examinar tomando en cuenta las objeciones hechas a la filosofía, pero sin descuidar lo que pueda existir de diferencial entre ellas como manifestaciones de cultura. Cf. supra "La cultura de la dominación".

por nuestras motivaciones. Dicho de otro modo, nos es indispensable una filosofía que sea peruana, una interpretación filosófica original de nuestra existencia, no solamente porque sin el planteo y la crítica filosófica no hay orientación adecuada en el mundo de hoy, mundo en el cual la ciencia ha hecho infantiles todos los modos de enjuiciamiento satisfactorios en el pasado, sino además porque la clarificación de nuestro propio camino existencial en la selva de la objetividad contemporánea, con sus múltiples niveles de realidad y sus sistemas conceptuales cada vez más diversificados y fluctuantes, pide una criba epistemológica y axiológica de las categorías y los principios del conocimiento y la acción, de los signos y valores que pueden ser utilizados como formas de ordenamiento del mundo, es decir, como manera de existir y de hacer la historia. Sin esta crítica del pensamiento, la imitación y la mistificación producirán una vez más, en lugar de una existencia autónoma y asentada en la verdad un ser ilusorio y dependiente, sujeto a poderes reales manejados por otros hombres, que tal ha sido nuestra condición secular de país dominado.

Si no cabe prescindir del pensamiento filosófico genuino y original, de esta reflexión que ha sido la gran ausente de la evolución nacional, en la medida en que la filosofía peruana ha resultado un pensar alienado y alienante, no queda sino revolucionar esta filosofía y llevarla a su propia misión y carácter.

¿Cómo hacer esto, si cabe hacerlo? Del modo como se cumplen todos los grandes cambios de giro en la historia, por una mutación o salto dialéctico que potencie las fuerzas actuales y las lleve, por un lado, a actuar con un nuevo sentido y, por otro, a convertirse en factores de transformación social y cultural, coordinadas con otras fuerzas reales. Así, por concentración y acumulación de esfuerzos, como en una movilización general, pueden lograrse efectos sustanciales y de intensidad progresiva.

Se ha visto muchas veces a la filosofía como una realidad ancilar o dependiente, como un producto subsidiario de otras realizaciones históricas. No hemos de negar el hecho de que las altas elaboraciones del intelecto necesitan el sustento de una comunidad

desarrollada. Como se ha podido advertir en lo anterior, éste es uno de los puntos cardinales de la tesis que defendemos y que tiene plena aplicación en el Perú donde el pensamiento reflexivo, sin autonomía ni nervio, ha seguido la pauta de los movimientos foráneos al hilo de la dependencia general de la vida del país. Pero no suscribimos ningún simplismo determinista que ligue indefectiblemente los desenvolvimientos intelectuales a los procesos económico-sociales y excluya el efecto inverso, la acción modificadora o impulsora de las energías intelectuales, como elementos que son también esenciales de la existencia humana y, por ende, de la entidad nacional. Para nosotros, la reflexión filosófica, con la levadura de la conciencia de la masa, del hombre que vive, aspira y espera en el país, puede promover a su modo el cambio histórico, suscitando o respaldando procesos capaces de introducir vuelcos irreversibles y de largo alcance en el conjunto de la sociedad. La toma de conciencia radical de la realidad, el pensar genuino que, cuando logra autenticidad, nunca es un resultado mecánico de las fuerzas históricas actuantes en un momento dado, puede y debe ser un factor decisivo del cambio. Y esta toma de conciencia, sustentadas en la vida de la nación, alcanza su máxima intensidad y su más fuerte impacto en la filosofía.

Revolucionar la filosofía peruana implicará, en consecuencia, darle un nuevo sentido como parte de la cultura, convertirla en factor capaz de contribuir a la recuperación nacional⁷, lo cual comporta fundamentalmente las dos siguientes tareas:

I. Es preciso que el pensamiento filosófico, en estrecho contacto con las ciencias sociales alimentadas por la existencia colectiva, se haga conciencia radical de nuestra condición antropológica, ilu-

⁷Nos hemos circunscrito aquí a considerar el problema de nuestro pensamiento sin tocar el caso paralelo afín de los otros movimientos filosóficos hispanoamericanos. Como lo hemos planteado en otra ocasión, creemos que hay un solo problema del pensamiento hispanoamericano, como hay en el fondo un solo gran riesgo y una sola gran oportunidad histórica de nuestra América. La transformación de la filosofía en el sentido aquí postulado requiere, a nuestro juicio, la coordinación de su proceso con el de toda Hispanoamérica, como parte de la integración de todos los países de esta región del mundo.

minación —en el sentido en que el filosofar ilumina lo real sobre bases racionales— de nuestra situación en el mundo, hoy día negativa y crítica, y de nuestras perspectivas de recuperación y afirmación existencial. Determinar qué categorías de comprensión de la realidad y qué valores de orientación de la acción son los que nos corresponden, qué significación y alcance en el conjunto de la existencia tiene el hombre peruano, cuál es su tarea y su base de sustentación, he aquí algunos de los grandes temas que la filosofía peruana debe abordar y analizar para cumplir su misión revolucionaria. Sin fijarle marcos rígidos, podrá alimentar de esta suerte el proceso de la política, la educación y la creación social en un sentido positivo y original, a diferencia de los efectos ocasionales, apenas positivos y más bien generalmente negativos o mistificadores, que ha tenido hasta hoy.

II. Por el empleo de los más modernos métodos y técnicas del pensar, la filosofía debe convertirse en el instrumento crítico sin el cual no es posible la conciencia veraz de nuestra realidad y de toda realidad. Una cancelación sistemática de prejuicios, una superación de ilusiones y mitos enmascaradores, una radical demistificación de la vida ha de ser el resultado positivo de esta función instrumental y crítica de nuestra filosofía. Ella no podrá prescindir al comienzo de las herramientas intelectuales del pensar occidental, pero, en el plan terapéutico y depurador que aquí le asignamos, habrá de terminar curándose y depurándose a sí misma de los ídolos y las debilidades que son producto de su sujeción secular y capacitándose como creadora de nuevas categorías y de procedimientos reflexivos más ajustados a nuestra perspectiva vital y a la comprensión de nuestro mundo.

Al situarse en este nuevo nivel, la filosofía peruana no habrá suprimido todo lazo con su tradición en lo que ésta tenga de positiva y recuperable. En efecto, potenciados y con un nuevo signo, se mantendrán vigentes los dos más significativos y promisorios aspectos del pensamiento contemporáneo, a saber: la cada vez más firme especialización y tecnificación del filosofar —resultado primero del impacto de la escuela fenomenológica y luego de la lógica

moderna y de la filosofía analítica— y el creciente interés por el problema social y por las grandes cuestiones que afectan el destino del hombre —producto de la influencia existencialista, historicista y marxista, reforzada por la orientación hacia la realidad peruana que predominó en las corrientes no académicas de los años veinte. El contacto con la teoría del subdesarrollo y la dominación, que es la preocupación más reciente del pensamiento económico-social, refuerza esta tendencia. Tales aportes, por primera vez coordinados, podrán llegar a operar como incentivos de transformación entonados por una nueva conciencia.

Las anteriores consideraciones, producto de una reflexión que ha madurado sus tesis centrales en los últimos años, cobran especial significación en 1969, cuando todo parece indicar que las tensiones histórico-sociales y la toma de conciencia del Perú comienzan a traducirse inescapablemente en un proceso de transformación de las estructuras básicas de la vida nacional. Se han dado sólo algunos pocos pasos en esta dirección, pero sus efectos son irreversibles y hacen posible el desencadenamiento de un proceso social de amplio espectro. Varias cosas son dignas de ser anotadas en este contexto:

I. El hecho de que los cambios hayan sido provocados deliberadamente por un gobierno militar, es decir, por la Fuerza Armada, sector que tradicionalmente fue extraño y más bien contrario a todo movimiento renovador, es indicio del alcance de ciertas tendencias profundas de la sociedad y de la toma de conciencia, aún episódica, del Perú. Se comprueba así la capacidad motora del debate filosófico-social.

II. La insistencia en la negatividad de nuestra condición ha dado frutos positivos allí donde los optimistas hechizos sobre la cultura y sobre la situación personal, que fueron lo típico de las ideologías conservadoras y modernizantes que predominaron en el pasado, no dieron sino resultados negativos, sin capacidad promotora del progreso.

III. La peculiaridad de este proceso no debe extrañar ni tampoco alimentar dudas sobre el alcance de sus realizaciones. Lo propio de nuestra situación como país dominado y subdesarrollado es no poder

corresponder a los esquemas ideológicos preestablecidos según el modelo de los procesos históricos de los países hoy desarrollados o de los fenómenos ya encuadrados en los sistemas político-sociales vigentes. La evolución atípica es justamente lo que hay que esperar en naciones y regiones como las nuestras.

IV. La atipicidad comporta, sin embargo, un riesgo. La falta de categorías y principios ya aprobados, la necesidad de tenerlos y la carencia del equipamiento mental necesario para producir las respuestas filosóficas científicas, tecnológicas y políticas necesarias; en suma, la ausencia de las ideas directrices requeridas por una revolución, puede llevar a la conceptualización raquítica, a la adopción, una vez más, de patrones extraños y a la frustración de todo el proceso renovador y autorrecuperador.

V. Un pensamiento tercamente *desmistificador* y, a la vez, capaz de ir produciendo las ideas positivas indispensables para interpretar la realidad; en otras palabras, una filosofía adecuada y, con ella, la ciencia y la técnica que traten en su propio modo los problemas de cada sector de nuestra realidad y de cada coyuntura de nuestra acción son elementos imprescindibles en esta situación. El pensamiento negador que condiciona originalmente la actitud revolucionaria debe prolongarse dialécticamente en un pensamiento constructivo, dinámico y original.

Este es hoy el desafío singular que nuestra realidad histórica dirige a la filosofía y es también la primera gran oportunidad de construir un pensamiento propio, original y con vigencia universal. De tal modo, la filosofía peruana, actuando como levadura de los movimientos de recuperación nacional y nutriéndose de éstos, se construirá a sí misma, paso a paso, como un producto de cultura auténtica.

CULTURA Y DOMINACION

I¹

En su artículo "Las voces de la desesperación" (*Expreso*, 19 de marzo), Angel Rama prolonga, con su reconocida brillantez polémica, los debates sobre la cultura latinoamericana que tuvieron como marco la reciente conferencia de la UDUAL en la Universidad Autónoma de México. En éste y otros artículos me propongo hacer algunas apostillas al trabajo de Angel Rama, no sólo porque me alude directamente sino porque considero que la reflexión sobre la cultura de nuestros países y el esclarecimiento de su sentido son elemento fundamental del proceso de liberación de la América Latina.

La Desesperación de la Cultura

Para situar un poco mi análisis creo conveniente aludir siquiera sumariamente a las referencias concretas de Rama. Después de mencionar —por cierto que muy fuera de contexto—, una frase de Darcy Ribeiro sobre el fracaso histórico de nuestros pueblos, me atribuye haber afirmado que "no existe una cultura latinoamericana". De esta manera, como Ribeiro, resulto una voz de la desesperación, nueva muestra de un desaliento romántico que pasa por alto los logros de la cultura en esta parte del mundo. Cita a continuación una frase metafórica que usé justamente para ilustrar mi posición crítica, posición que, estoy convencido, va en dirección contraria de una negación simplista de la cultura latinoamericana.

[¹ Publicado en *Expreso*, Lima, 2 abr. 1972, p. 23. Nota de los editores]

Hablé, en efecto, de que somos como enfermos en la antesala del médico.

El sentido de esta afirmación se hará claro más adelante, así como el alcance del debate en conjunto. Para lograr la justa perspectiva de análisis conviene partir de un examen del concepto central en juego, el concepto de *cultura*.

Cultura y Grupo Social

La cultura, en sentido objetivo, supone la existencia de un conjunto de ideas, valores y modos de comportamiento, relacionados dinámicamente entre sí, a través de los cuales un grupo social expresa su situación histórica, su modo de responder al desafío del medio en que se halla instalado. La cultura es un sistema de comunicación a la vez que una imagen del grupo, su fisonomía histórica. Conviene aclarar que hablamos aquí de grupo en la aceptación más amplia de la palabra, de tal suerte que cabe referirse a la cultura de una tribu como los aguarunas, de una país como el Perú o de una agrupación de naciones como Latinoamérica, sin que con esto se altere el sentido del término. En la misma forma hoy frecuentemente se habla de la cultura de los jóvenes o de la cultura de la población negra, por ejemplo, en los Estados Unidos.

Dos consecuencias importantes de lo anterior son: primero, que todo grupo tiene una cultura a través de la cual expresa su modo de ser, de acuerdo a su coyuntura histórica; segundo, que puede haber varias culturas en una misma colectividad global o subculturas dentro de un universo cultural más amplio en la medida en que en un territorio coexisten diversos grupos. Se comprende que estas subculturas pueden relacionarse mutuamente de modo múltiple, de acuerdo a la situación de los correspondientes grupos sociales particulares y de la colectividad global.

Cultura Objetiva y Subjetiva

Tal como se la entiende en lo anterior, la cultura es pues una instancia objetiva, un cuerpo de manifestaciones de una colectividad dada. No hay que confundir esta acepción de cultura con otra,

también muy empleada. Es la que se tiene en mente cuando se habla, por ejemplo, de una persona culta. En este caso, la cultura constituye el desarrollo espiritual de un individuo, los valores que asume y practica, la forma personal de comprender el mundo y actuar sobre él. Porque se trata de una condición propia de cada individuo, de lo que lo caracteriza como sujeto, hablamos en este caso de cultura subjetiva.

Hay diversos modos de ser culto en sentido subjetivo. En mucho esta diversidad está ligada a la diversidad de las culturas objetivas porque los individuos se forman en el ámbito cultural de un grupo. Pero esto no debe llevarnos a confundir los dos casos porque los individuos como tales, perteneciendo al mismo grupo, se diferencian en mayor o menor grado en su conformación y en sus modos de apreciar y de actuar. Además, una persona puede estar vinculada sucesiva o simultáneamente a varias culturas —en el sentido objetivo— y por tanto presentar una fisonomía cultural, un modo de ser culto subjetivamente que es reflejo de esta vinculación varia. Es preciso tener presente este hecho porque muchos de los errores que se cometen en el debate sobre la cultura de un país derivan de la confusión entre la personalidad cultural del grupo nacional y los logros individuales de sus miembros, sobre todo de los más destacados.

CENTRO DE ESTUDIOS

AUGUSTO S. ALVARO BONDY

II

En mi artículo anterior, comentando las opiniones de Angel Rama en "Las voces de la desesperación" (*Expreso*, 19 de marzo), decía que era necesario precisar previamente el concepto de cultura y distinguía el concepto de cultura objetivamente considerado y el de cultura como estado o condición de una persona. Como instancia objetiva, que es lo que nos interesa aquí, la cultura es un conjunto dinámico de expresiones en que se reflejan la personalidad y las circunstancias históricas de la vida de un grupo social. La cultura tiene el carácter de un cuerpo simbólico que pone de manifiesto cómo es una colectividad en un momento determinado, cómo reac-

ciona ante su ambiente y cuáles son sus capacidades y deficiencias frente al mundo.

La Cultura y la Vida

La cultura refleja pues la condición característica del grupo social. No cabe pensar, de un lado, en los rasgos típicos de un pueblo o nación y, de otro, en su cultura, como si ésta fuese un producto ideal y abstracto, indiferente o ajeno a esa condición característica. Por tanto, cuando la vida del grupo social se halla afectada en su estructura básica, si padece deficiencias o desequilibrios que inciden en su desarrollo, o cuando, contrariamente, ella se desenvuelve de modo equilibrado y sin trabas, la cultura propia de dicho grupo presentará los rasgos significativos correspondientes. El carácter positivo o negativo de la existencia del grupo tomará así figura objetiva en la cultura, cuyo carácter negativo o positivo, dinámicamente considerado, será a su vez no hecho fortuito o adjetivo sino una consecuencia esencial.

Los Países Subdesarrollados

El subdesarrollo es un modo de ser específico de los países en los que prevalecen las relaciones de dominación internas y externas. Con sus profundos desequilibrios, su falta de integración, su incapacidad crónica para afirmar un poder de decisión autónoma y para autoimpulsarse, los países subdesarrollados se ofrecen como sociedades estructuralmente deficientes. Esta caracterización esencial no descarta la existencia de diferencias relacionadas con la tradición, las varias líneas étnicas y las coyunturas históricas concretas. Pero se ofrecen como variantes de una condición fundamental común a todas las naciones del Tercer Mundo: el subdesarrollo.

El Subdesarrollo Latinoamericano

Lo que es cierto para cada país latinoamericano —con las matices o contrastes que hemos mencionado— lo es también, a otra escala, para Latinoamérica. Tomada como conjunto, Latinoamérica es tipificable por el subdesarrollo. Está en efecto marcada por las

relaciones de dominación y afectada por los desequilibrios estructurales, la falta de integración, la incapacidad de preservar y vigorizar sus centros de decisión y de autoimpulsarse.

Tan profundamente como cada uno de nuestros países latinoamericanos, también la América Latina en cuanto colectividad global es subdesarrollada y, al igual que estos países individualmente considerados, la dominación es la raíz de la condición negativa que padece globalmente nuestra América.

Si, entonces, como lo creemos, hay una cultura latinoamericana, ella reflejará lo más decisivo y fundamental en la humanidad de este subcontinente, lo que afecta y tipifica la existencia de sus masas, lo que hace padecer al hombre de estas tierras y entraba su despliegue histórico produciendo ese fracaso de que habla Darcy Ribeiro. En consecuencia, la cultura de la América Latina no podrá ser ajena al subdesarrollo y a la dominación en que él está enraizado.

Presencia de la Dominación

¿Puede, en efecto, concebirse que haya manifestaciones culturales latinoamericanas que den la fisonomía espiritual de nuestro mundo histórico con indiferencia del subdesarrollo? ¿Acaso la dominación que prevalece en Latinoamérica puede tomarse como un hecho aleatorio y episódico que no llega a manifestarse decisivamente en ese espejo de la vida nacional que es la cultura? Difícil resulta que así sea. Pero éste es, seguramente sin advertirlo, el camino que toma Angel Rama cuando pretende revalorizar y defender la cultura latinoamericana contra sus supuestos detractores. Opera implícitamente con un concepto neutro de cultura que haría posible pensar en productos culturales desgajados del conjunto de la expresión cultural de un pueblo sin pérdida de sentido, o en una unidad cultural objetiva que sería relativamente autónoma de la condición histórico-social de la colectividad global latinoamericana. Aunque Rama no formula expresamente ninguna de las dos alternativas, no puede ser otra su posición pues niega —como voz de la desesperanza— el reconocimiento de la naturaleza defectiva de nuestra cultura y el hecho de que en la América Latina hay una

cultura tipificable por el subdesarrollo, expresión por tanto de esa condición, una cultura que, teniendo en cuenta su raíz profunda, es correcto llamar *cultura de la dominación*.

III^a

Una cultura que, tomada en su conjunto, puede ser calificada de *cultura de la dominación*, ofrece una serie de caracteres significativos y muy claramente perceptibles: tendencia imitativa, falta de vigor creativo, inautenticidad en sus productos, desintegración, desequilibrio y polarización de valores, entre otros. Este es el caso de la cultura latinoamericana tal como ella se presenta no sólo en el pasado sino también en nuestros días.

El carácter imitativo de las principales manifestaciones culturales latinoamericanas ha sido subrayado más de una vez y no necesitamos insistir aquí en ello. Con este carácter se vincula la falta de vigor creativo y de originalidad de nuestra cultura, sobre todo en las áreas de más impacto espiritual. No hay, en efecto, una aportación latinoamericana propia, un impulso generador de nuevas tendencias y corrientes, con repercusiones mundiales, en la ciencia, la filosofía, la ética, el derecho, la religión e inclusive el arte. Este aserto no debe ser confundido con una negación simplista de la existencia de rasgos culturales locales o de manifestaciones peculiares a las diversas naciones latinoamericanas o al conjunto de nuestra América (como es el caso del lenguaje, a que se refiere Angel Rama y que merece tratamiento especial). Pero estos rasgos y manifestaciones no prueban originalidad cultural ni contribución de real fuerza creadora.

La Paradoja de la Autenticidad

Puede incluso hablarse de una cierta autenticidad de la cultura latinoamericana —en lo cual estaríamos de acuerdo con Angel Rama— sin contradecir en absoluto el carácter imitativo de los más importantes productos y manifestaciones culturales de la América

Latina. Encontramos aquí un fenómeno singular, paradójico, de la cultura de la dominación. Justamente porque sus productos carecen de originalidad y vigor, es decir, en la medida en que, por ejemplo, su filosofía o su ciencia, sus normas de conducta o sus instituciones, están marcadas por la inautenticidad, una cultura de este tipo, tomada en su conjunto, como sistema, refleja fielmente una sociedad subdesarrollada. En el caso de la cultura latinoamericana, lo reflejado es la existencia social en nuestros países, la estructura de la vida en que se sustenta esa cultura. Por lo tanto, ella resulta en este sentido su expresión auténtica.

La Integración Imposible

Otra característica de nuestra cultura es su carencia de organicidad que corresponde también a la tipología de las culturas de la dominación. Se echa de menos en la cultura latinoamericana esa unidad interior, ese lazo medular que, por debajo de las diferencias superficiales, anima e integra todas las manifestaciones espirituales. Prevalece en consecuencia un factor de desintegración y una endebles que desarticula constantemente la trama del proceso cultural. Este hecho no es, como podría creerse, un simple resultado de la circunstancia de ser Latinoamérica una agrupación de naciones y Estados separados. Ya en cada uno de éstos resulta imposible integrar en una cultura solidaria los modos de pensar, sentir y actuar de los componentes de la sociedad global. Se advierten en cambio múltiples subculturas dispares, sin comunicación entre sí o enfrentadas las unas con las otras.

La desintegración social, mal crónico del subdesarrollo a nivel nacional, es causante de esta situación. Ella no puede menos de hacerse presente y en forma más acusada a nivel continental, dando como consecuencia una cultura desequilibrada y con graves polarizaciones internas.

Polarización Social y Desequilibrio Cultural

Queremos llamar la atención sobre los dos últimos rasgos mencionados. Los valores que sirven de pivote a la vida espiritual

en nuestros países están lejos de constituir un sistema consistente y armónico ni de promover la unión de todos los grupos que constituyen la colectividad latinoamericana. Traducen y alimentan, en cambio, barreras nacionales, tradicionales, locales o regionales que separan a los pueblos y ahondan diferencias y desniveles sociales. Pero, sobre todo, se enraízan en profundas oposiciones de clase, en la marginación y discriminación de las grandes masas iletradas y en el sistema de privilegios de que disfrutaban las oligarquías locales con sus respectivas clientelas más o menos extensas.

Es fácil distinguir en Latinoamérica una cultura de *élite*, es decir, modos de pensar, sentir y actuar "cultos" y refinados, frente a sencillas formas populares. Es notorio el hecho de que esa cultura de *élite* es más o menos común a todos los grupos dominantes de nuestra América y que conforma una especie de "circuito cultural" latinoamericano divorciado de los productos deprimidos o desvalorizados de la cultura popular, los que sin embargo expresan lo más típico y propio de la conciencia colectiva de nuestras multitudes.

Esa comunidad en la cima y ese divorcio de la base es lo esencial del fenómeno de la polarización y el desequilibrio. ¿De dónde procede este fenómeno? No parece difícil aceptar que está directamente relacionado con las oposiciones y desequilibrios que existen en la base social y económica de nuestras sociedades. Tiene que ver, pues, directamente con el subdesarrollo y con los lazos de dependencia que lo provocan. Son por tanto dos rasgos fundamentales de una cultura de la dominación.

IV*

En su artículo sobre la cultura latinoamericana (*Expreso*, 19 de marzo de 1972), que hemos comentado las últimas semanas, Angel Rama acude al caso del lenguaje para fundamentar su defensa de la originalidad cultural de nuestra América. Afirma que el idioma

[* Publicado en *Expreso*, Lima, 23 abr. 1972, p. 21. Nota de los editores.]

"lejos de integrar una superestructura de un determinado tipo de sociedad de dominación, condenado por la misma a la caducidad una vez que ella periclite, es un producto de una larga elaboración donde cuenta la labor paciente de los dominados que allí han depositado, muchas veces enfrentándose a los dominadores, su riquísima e incesante creatividad".

Como se ve, la tesis así expresada da motivo a un profundo debate en que debe esclarecerse el concepto de superestructura, tan importante en las ciencias sociales, y el papel que dentro de la superestructura desempeña el lenguaje. No podemos entrar aquí a un análisis de tanto alcance, pero creemos indispensable hacer algunas apreciaciones.

La Significación del Lenguaje

Una observación básica de los estudios del lenguaje dentro de las disciplinas antropológicas es la universalidad de éste como hecho humano. No hay grupo social, por primitivo que sea, sin un lenguaje suficientemente elaborado y capaz de funcionar como instrumento de comunicación. Todo pueblo maneja un idioma y todo idioma posee una lógica interna y se articula según un sistema gracias al cual sus claves de significación sirven al trato interhumano.

Lo anterior implica que la cultura, en tanto que manifestación de la vida de un grupo social, es por esencia simbólica y consecuentemente traduce esa vida. Esta función de traducción así como la de comunicación interna son lo específico del lenguaje, el cual resulta entonces consustancialmente unido a la cultura en la que se da. ¿Puede pensarse que esta cultura o, si se prefiere, para usar la palabra empleada por Rama, esta superestructura de una determinada sociedad se da sin el lenguaje? Y si esto es posible ¿cabe admitir que los caracteres de la cultura no son compartidos por los caracteres del lenguaje? ¿Cómo puede admitirse que el lenguaje no integra la superestructura "de un determinado tipo de sociedad de dominación" y sufra sus contingencias y comparta sus debilidades o virtudes?

El Lenguaje y la Dominación

El recurso de Rama al lenguaje para combatir la tesis de la cultura de la dominación no sirve porque un breve análisis como el que esbozamos muestra que está equivocado al pensar que el lenguaje de una sociedad de dominación no sea también un *lenguaje de la dominación*. En verdad habría que subrayar, por el contrario, el hecho de que el lenguaje es un aspecto cardinal de la superestructura, ligada a cada una de las manipulaciones de la vida del grupo. De este modo, siendo vehículo de comunicación, sirve de expresión al tipo de sociedad de que se trata. Pero, más aún, si esta sociedad sufre el impacto de la explotación y la dependencia, el lenguaje operará decisivamente como medio de consolidación y difusión de esos males sociales. La alienación y la opresión se expresan, se afirman y se perennizan por el lenguaje.

Habría que recordar las palabras clarividentes de uno de los primeros teóricos del español, Antonio de Nebrija. Hace casi cinco siglos, en el prólogo de la primera gramática de la lengua castellana, escribía que el vencido recibe del vencedor al mismo tiempo la lengua y las leyes que lo someten al yugo opresor. Declaraba que "siempre la lengua fue compañera del imperio". Es una lección que no debemos olvidar hoy al reflexionar sobre el sentido de la cultura.

CENTRO DE ESTUDIOS
AUGUSTO SALAZAR BONDY

v⁶

Cuando se defiende la cultura peruana y la latinoamericana —es decir culturas típicas de pueblos subdesarrollados— aduciendo que hay en ellas una creatividad incontestable cuyo mejor testimonio es el lenguaje, se olvida que también en el lenguaje se pueden encontrar muy claramente marcadas las huellas de la dependencia y la alienación. El lenguaje es ciertamente testimonio fiel, pero justamente porque se adecúa a todas las situaciones históricas y las pone al descubierto. Que haya un lenguaje peculiar

[⁶ Publicado en *Expreso*, Lima, 30 abr. 1972, p. 21. Nota de los editores.]

de nuestros pueblos, con muy característicos elementos de orden semántico y sintáctico no es necesariamente prueba de originalidad cultural sino de una condición histórica. No puede decidirse a priori cuál sea esta condición sobre la simple base de la existencia de rasgos diferenciales en el lenguaje. Estos pueden exteriorizar igualmente una sociedad en crisis o en pleno desenvolvimiento creador.

La Sala de Espera

Más de una vez el lector habrá reparado en un cierto modo de conversar, en un cierto tipo de lenguaje, entre confianza y quejumbro, que predomina en las antecámaras de los médicos, sobre todo cuando se trata de pacientes seriamente afectados y sometidos a largos tratamientos. Las circunstancias de la vida insana han creado un mundo de valores y un conjunto de actitudes que se comparten y que permiten establecer vínculos más o menos característicos y constantes entre los hombres enfermos, inclusive cuando las propias condiciones de los sujetos los fuerzan al distanciamiento o a la reserva. Hay un idioma de los que sufren, de los que temen, de los que esperan en común, expresión del mundo defectivo de la enfermedad, de una existencia en suspenso que se comparte.

CENTRO DE ESTUDIOS

La Cultura

AUGUSTO RONDY

Por cierto que no sería difícil distinguir en este caso matices de lenguaje y sondear entre las diferencias que se noten, cuánto hay de elementos heredados de otras situaciones vitales, cuánto de hábito persistente y cuánto de novedad, de peculiaridad vinculada al universo de la enfermedad. Ahora bien, que exista un idioma común a los enfermos, que entre éstos se establezca una comunicación y que se puedan distinguir matices y peculiaridades expresivas, no significa que haya base para equiparar este lenguaje como "medio cultural alienado" con el de otros grupos, y menos para confundir la vida enferma, que el primero expresa, con las formas múltiples de la vida creadora que se manifiestan en un lenguaje desalienado.

La Revuelta de los Sufrientes

Para continuar con nuestro símil, cabe admitir aún que del seno mismo del grupo de los pacientes pueda surgir una voz de alerta; que alguien logre sacudirse el yugo existencial de la enfermedad y abrirse a nuevos horizontes, a la vida desenvuelta y plena de la salud. Imaginemos un enfermo que llega a ser consciente de que hay un medio de lograr la salud distinto de la rutina de la terapéutica establecida, e incluso que toda esta rutina perenniza la enfermedad y es, en parte, factor de empobrecimiento de la vida. La suya será evidentemente una voz extraña, en parte ininteligible para el resto de los enfermos aunque esté inserta en el mismo lenguaje. No es improbable que se le rechace pero tampoco lo es que llegue a convencer a todos de rebelarse y a superar el conformismo del paciente e iniciar una acción liberadora, lo que significaría recobrar la salud por otros medios. Que esta rebelión del paciente sea factible es una afirmación metafórica de la posibilidad de que dentro de una cultura de la dominación, a pesar de su carácter de tal, puedan surgir voces de alerta y actitudes de denuncia y de lucha por la liberación.

La Cultura de la Liberación

La sociedad entera de un país subdesarrollado está en situación semejante a la del grupo de la sala de espera. Su lenguaje como el resto de sus manifestaciones culturales son expresión "auténtica de su malformación, de una existencia defectiva que es el subdesarrollo. En cuanto tales tienen el carácter de elementos constitutivos de una cultura de la dominación, pues, como sabemos, la dominación está en la raíz del subdesarrollo. Pero ello no impide que en el seno mismo de las culturas de este tipo surjan, usando como trampolín el lenguaje en que se plasma y normalmente se perenniza la dominación, voces liberadoras. La cultura latinoamericana puede ser *una cultura de dominación* sin perjuicio de alimentar poderosas fuerzas de liberación. Y quizá sea más cierto aún decir que en la medida en que esta cultura traduce una existencia alienada, por una mutación histórica decisiva, se halla-

ría en condiciones de ser el venero de una genuina conciencia liberadora. Para que tal ocurra es necesario que, por efecto de esa mutación generadora de vida, de ese salto dialéctico, se supere la polarización cultural, la oposición de la creación de las élites y de la masa en un profundo movimiento de estimulación de las virtudes creadoras de la sociedad en conjunto. Tal movimiento, es bueno recomendarlo, no puede prosperar sino enraizado en una firme base de transformaciones estructurales, sociales y económicas, de esa sociedad, es decir, de transformaciones susceptibles de provocar una reordenación total de la existencia colectiva y una real integración de la sociedad.

VI*

En nuestro último artículo, tomando pie en la analogía del lenguaje, señalábamos la posibilidad de que la cultura de un país subdesarrollado poseyera rasgos peculiares sin perjuicio de su naturaleza básica de *cultura de la dominación*. Esto nos lleva a un tema afín, el de las realizaciones culturales de los individuos, tocado indirectamente por Angel Rama en su alegato a favor de la cultura latinoamericana.

Los Creadores Latinoamericanos

Angel Rama recuerda la existencia de aportes peruanos, como los de González Prada y Mariátegui, a la cultura latinoamericana y la corriente revolucionaria que han generado, lo cual, según él, sería diferente del reconocimiento de una cultura de la dominación. Pese a equivocarse en la intención al apelar a González Prada y Mariátegui, paradigmas de la crítica de nuestra cultura como una cultura que refleja la crisis social, el hecho en que Rama se apoya no puede ser negado. Existen personalidades intelectuales distinguidas, figuras que se destacan dentro de los diversos campos de la actividad humana en todos nuestros países, inclusive en los más

[* Publicado en *Exceso*, Lima, 7 may. 1972, p. 23, con el epígrafe "Individuo y cultura". Nota de los editores.]

pequeños. Rubén Darío y Nicaragua constituyen un caso ejemplar de esto último. El hecho, además, no es nuevo. Ya en la época colonial, algunos polígrafos latinoamericanos como Pedro de Peralta y Barnuevo, se hacían admirar en Europa. Sea por la vasta erudición, sea por la sensibilidad exquisita, sea por el aporte original --lo cual es más importante en esta polémica-- hay pues latinoamericanos que sobresalen a causa de sus contribuciones a la cultura objetiva. Lo que cuenta, sin embargo, es el sentido y el alcance de estos casos individuales.

Educación y Diferencias Culturales

Una de las características de las sociedades subdesarrolladas es la polaridad de las situaciones de sus componentes y la desigual distribución de los bienes producidos por la colectividad. Hay quienes acumulan grandes riquezas y, al lado de ellos, grandes sectores de población desposeída y marginada de todos los beneficios de la vida social. Entre éstos ocupa un lugar muy importante la educación que, al ser accesible en sus formas sistemáticas más avanzadas sólo a unos pocos, refuerza el contraste de la situación de los varios componentes de la sociedad global.

En cuanto la educación es un vehículo de expansión y de promoción de las creaciones culturales, la discriminación en el uso de los servicios educativos genera inevitables diferencias en la cultura, que no son simplemente reflejo de una diversidad en la idiosincrasia de los pueblos o los individuos sino de una injusta distribución de las oportunidades y los medios sociales que repercute en el estatuto humano de las grandes mayorías.

Individuo y Masa

La dualidad individuo y masa tiene un sentido especial en las sociedades subdesarrolladas y afecta decisivamente la fisonomía cultural de dichas sociedades. Se puede decir que en éstas la polaridad social es crónica y que las individualidades singulares llegan a distinguirse de modo anormal del resto de la colectividad. En efecto, no sólo existen élites refinadas como en otros países sino que

ellas resaltan sobre el fondo de grandes multitudes iletradas, condenadas a vegetar en una miseria insuperable. Paralelamente, ciertos individuos, concentrando directa o indirectamente en beneficio propio enormes recursos sociales, logran cultivarse de modo excepcional y ponerse a la altura de los miembros de las élites intelectuales y sociales de los países más poderosos.

El Subdesarrollo y el Individuo

Muchas son las posibilidades que tienen estas personas de entrar en contacto desde la infancia con la cultura de otros países y de permanecer largamente en el extranjero, aprovechando así de medios educativos más avanzados. Esto es decisivo en el fenómeno del distanciamiento entre la masa y el individuo excepcional. Pero aun teniendo en cuenta tan sólo la distribución de los recursos sociales de cada país, se hace claro cómo surgen y persisten en Latinoamérica tan grandes contrastes culturales. Los índices socio-económicos son muy ilustrativos al respecto. No hay necesidad de hablar de Haití, ejemplo clásico de atraso e injusticia social. Basta recordar el caso de Brasil, país de primera magnitud que se pretende poner como ejemplo de modernización acelerada y de pujante crecimiento capitalista. Aproximadamente el 5% de la población brasileña dispone de más del 35% del producto nacional, mientras que en el otro extremo, el 40% de esa población recibe menos del 10% de los recursos producidos. El significado de estas cifras se agrava por el hecho de que en los últimos años el contraste socio-económico se ha hecho cada vez más grande y por lo tanto más deprimente de las grandes mayorías marginadas. Pensemos en lo que estas proporciones significan en términos de acumulación de medios educativos para beneficio de una minoría y podremos comprender más profundamente el sentido de la existencia de individualidades sobresalientes en nuestra América y su cultura. Con esto no queremos ni debemos olvidar el aporte del talento y de la personalidad singular de cada individuo en los procesos de creación cultural. Los factores personales deben tenerse en cuenta en el contexto de las sociedades subdesarrolladas. Este contexto

ofrece el marco adecuado para un nuevo planteamiento del problema de espontaneidad cultural y la responsabilidad del intelectual, que reservamos para otra ocasión.

VII⁷

Hegel decía que la conciencia era la elasticidad absoluta. De este modo figurado se expresa bien que el hombre, como individuo y como grupo, tiene la capacidad de modificarse, de adquirir formas históricas diferentes y de soportar la acción de fuerzas deformantes y depresivas. La frase de Hegel expresa también cabalmente un hecho muy significativo y de enorme importancia para comprender la vida histórica: un pueblo puede resistir a la opresión y reaccionar vigorosamente contra ella, pese a los lazos de dominación que lo atan y a veces con fuerza acrecida por la opresión misma.

La Creatividad de los Oprimidos

La alienación de un grupo social, su condición subordinada y deprimida afecta a todos los aspectos de su vida. Las insuficiencias, contradicciones y desequilibrios crónicos que impiden la integración y el desarrollo de la sociedad global se expresan en la cultura típica en estos casos: *la cultura de la dominación*. Pero el compromiso del ser total, este aplastamiento de las realizaciones existenciales que trae a la mente la imagen hegeliana, no anula automáticamente las virtualidades creadoras del grupo y sus posibilidades de lograr una respuesta espontánea que permita alcanzar soluciones efectivas de los problemas que confronta como sociedad oprimida. En este sentido podemos hablar de la elasticidad absoluta del ser humano, que es capaz de responder creadoramente al reto de la historia, partiendo inclusive de formas extremas de negación existencial. El salto a lo universal, la mutación que lleva a una reconversión de las relaciones humanas, la emergencia revolucionaria, en suma, puede partir de la opresión más profunda. En este

[⁷ Publicado en *Expreso*, Lima, 14 may. 1972, p. 23, con el epígrafe "De la opresión a la revolución en la cultura". Nota de los editores.]

sentido, Marx veía en el proletariado, como clase despojada que no tiene nada particular para reivindicar por estarle todo negado, la verdadera fuerza revolucionaria, capaz de formar un nuevo hombre universal. Es decir, veía en la negación una condición susceptible de generar la transformación profunda requerida para el nacimiento de la auténtica sociedad humana.

Cultura de la Dominación y de la Liberación

Reconocer el fenómeno de la cultura de dominación, quebrar los mitos de la supuesta occidentalidad de nuestra cultura, aceptar el hecho del carácter defectivo de las realizaciones culturales que prestan su fisonomía a las normas latinoamericanas es, por tanto, no sólo despertarnos a la conciencia plena de nuestra realidad con su ingrediente de crisis, sino además dar su lugar a las virtualidades liberadoras que ella encierra y potenciarlas al máximo, o sea, reconocerlas como embrión de una cultura revolucionaria y activar su capacidad de generar una cultura de liberación. Este anverso y este reverso de la cultura latinoamericana y este doble efecto que tiene la concientización acerca de la crisis cultural de nuestros pueblos, es lo que busca y logra expresar Leopoldo Chiappo cuando habla de una *cultura en emergencia*, o sea, una cultura que exterioriza y vive una crisis y que en este trance mismo es capaz de eclosionar como novedad humana.

El Nuevo Rol de la Individualidad

Desde esta perspectiva podemos comprender mejor el papel que, con la toma de conciencia adecuada, pueden cumplir las personalidades excepcionales en nuestros países. Siendo como son productos y beneficiarios de una sociedad desequilibrada e injusta, por su misma acumulación de energías sociales están en condiciones de promover con vigor excepcional la conciencia de la dominación y contribuir decisivamente a una nueva valoración de la vida a partir de la negación de la dependencia y la opresión. Cuando no asumen esta actitud resultan los alienados más extremos y característicos, paradigmas de la pérdida de su identidad histórica y

factores de distorsión de la cultura y de división de la sociedad. Cuando, en cambio, la asumen a plenitud, constituyen los primeros brotes de una cultura de la liberación cuyo destino depende a la postre del destino de la revolución social.



CENTRO DE ESTUDIOS

AUGUSTO SALAZAR BONDY

DOMINACION, VALORES Y FORMACION HUMANA

Voy a tratar de abordar en el poco tiempo de que disponemos el tema que, de una manera aproximativa y provisional, hemos denominado "Dominación, valores y formación humana". Como reza esa formulación, el tema apunta en sí a conceptos muy generales porque se trata de dar —en esta parte de la reunión de hoy, según me han pedido— un marco teórico filosófico general para, dentro de ese marco, situar el análisis y la discusión sobre la problemática de la mujer.

El tema indica la importancia de tres conceptos. Prácticamente, su título es una simple enumeración de tres conceptos: dominación, valor, formación humana. Creo que podemos adelantar un poco en el tratamiento de este tema haciendo un análisis de cada uno de estos conceptos. Ustedes bien saben que cada uno de ellos podría dar materia a un desarrollo muy amplio y que vamos a resumir, en todo lo que podemos, este contenido filosófico implícito en ellos.

Formación humana, expresión que se vincula con educación pero que como tal tiene quizá una más amplia gama de significados, queremos entenderla aquí como el proceso mediante el cual el hombre alcanza su forma, su configuración. Formación humana debemos entenderla como todo aquello que un ser humano realiza en vista de una formación que le es propia; en todo caso, para alcanzar su forma, para "estar en forma" diríamos para usar la expresión más corriente. Esto de apuntar hacia una forma —y no

quisiera que los que están acostumbrados a tratar este tema desde el punto de vista filosófico vinculen lo que estoy diciendo con Aristóteles o la escolástica, etc.—, este apuntar el hombre hacia una forma es un elemento muy claramente diferencial del hombre, algo que lo opone muy tajantemente a los animales y a las cosas. Aunque puede haber cambios en las cosas y puede haber un cierto proceso evolutivo o de desarrollo en los animales, no es —con respecto a los animales— propio decir que alcanzan una forma, que “están en forma”, etc. Mientras tanto, del hombre sí es propio decir que logra su forma y por esto es propio hablar de formación humana con respecto al hombre. Eso implica que, cuando hablamos de formación humana, el hombre no tiene ya, desde siempre, desde el principio, una configuración sino que debe formarse. Pero implica también lo contrario, es decir, que puede resultar deformado, implica que puede lograrse cuando adquiere su forma y al mismo tiempo malograrse cuando no llega a ella, por lo tanto, implica esta contingencia, esta provisionalidad, esta situación de no estar asegurado en su ser, que ha sido muy resaltada en la constitución del hombre, especialmente por los filósofos existenciales. Implica también esta idea de formación humana, puesto que se apunta a una forma que se logra o no se puede alcanzar, que hay una cierta normatividad, un cierto modelo, un cierto paradigma al cual cada uno de nosotros trata de acercarse y, por lo tanto, que hay carencias cuando este paradigma no se logra y hay exigencias de lograr ese paradigma. Con respecto a esto tiene sentido hablar de alienación en el hombre, alienación como concepto antropológico general, dentro del cual se sitúa como un caso la alienación desde el punto de vista médico o psiquiátrico. Porque si el hombre no logra su forma o la pierde, entonces puede resultar alienado. Esto que estoy diciendo no hay que tomarlo en un sentido abstracto o referido meramente a individuos. Aquí debemos pensar siempre que se trata del *grupo*, de la *comunidad*, de la *colectividad*, que entran en juego las relaciones de unos hombres con otros, las relaciones de unos grupos con otros. Y cuando hablamos de formar o deformar, de lograr forma o perderla, estamos hablando también de la acción y la interacción de los individuos y los grupos o de los grupos entre

sí. Históricamente hay, pues, un ir a la forma, tanto con respecto al grupo y en el grupo y esto quizá es lo más antiguo de la humanidad. Y después, una institución, la escuela, comienza a convertirse en la agencia oficial de la operación de dar forma a los hombres y ésta es toda la historia de la educación escolar o escolarizada. Hoy día podemos pensar que también en esta interacción humana por la cual se logra o se pierde la forma del hombre, tienen tanta o más importancia ya los llamados medios de comunicación colectiva. Menciono de paso, pues, que la acción en grupo, la interacción de los hombres dentro de la comunidad, la acción en la escuela y después la acción de los medios de comunicación tienen mucha relevancia para lograr la formación humana o el malograrse el hombre. Esta interacción es, en realidad, un apuntar también, como decía antes, *un apuntar hacia la forma del hombre*. Pero cuando decimos que, por la interacción de unos hombres con otros o del grupo con otros grupos, se va logrando la forma o se pierde la forma, no debemos olvidar que hay la posibilidad de pensar en una cierta forma ideal, permanente, escondida, que a través de estas acciones y reacciones, de esta interacción, quizá va a surgir.

O sea, se plantea aquí la famosa oposición entre lo que es naturaleza y lo que es historia, lo que es una carga hereditaria genética y lo que es una formación a través de la educación y la cultura. Este tema de la formación humana debe verse, pues, también a la luz de la oposición o de la relación entre lo que podría ser dado al hombre como su base permanente y lo que vendría a alcanzar éste por la relación entre los hombres, por el devenir histórico, por lo que llevamos del ambiente de la cultura. Pero esta forma *versus* lo que es deformante en el hombre, ¿cómo se establece, cómo se hace para saber cuál es, cómo es, cómo se define en cuanto a norma o paradigma o prototipo? Este es, en el fondo, el problema de toda la formación humana y toda la educación: ¿cómo saber de qué modo se establece, cuál es la forma a la cual apuntamos, de qué modo verifica si estamos en lo justo apuntando a tal forma, de qué modo podemos estar en lo cierto cuando decimos que estamos deformando a alguien o que estamos deformados, que estamos lográndonos o

que nos malogramos? ¿Cómo se puede establecer esto? Este es un problema filosófico muy importante de la educación, un problema filosófico básico de la cuestión de la formación humana que dejo aquí como un cabo suelto para pasar al otro concepto importante que es el concepto de valor.

El término "valor", como ustedes bien saben, se emplea en muchos sentidos. No vamos a ocupar el breve tiempo que tenemos en ver todas las distintas interpretaciones de valor en las distintas escuelas. Pero creo que para nuestro uso aquí basta con señalar que el término "valor" o los términos, las palabras valorativas, se pueden emplear para designar un grupo o un género de cosas que son estimables, que son deseables o de acciones o de comportamientos o de personas. Entonces en un sentido concreto, se habla de valores como lo que es estimable, como el conjunto de cosas, de acciones, personas que son estimables, deseables, etc., y en este sentido se habla del valor "alegría", del valor "vida", del valor "felicidad" o del valor "dinero". O sea en un sentido más concreto, referido a cosas, personas, vivencias, comportamientos. Pero, por otro lado, en un sentido más formal y múltiple en su significación, plurívoco, *valor* —en todas las palabras valorativas como "bueno", "bello" o las negativas "malo", "feo", etc.— significa un cierto apuntar a una exigencia de adoptar una actitud respecto a algo o una actitud contra algo si el valor es negativo, una exigencia que debe entenderse en el sentido de un *debe*, de una normatividad. Cuando yo digo que "algo es bueno", lo que estoy diciendo en el fondo no es nada distinto de decir que alguien y yo y todos debemos tener, frente a esa cosa, una actitud favorable. Y cuando digo que "algo es malo", lo que estoy diciendo es que debemos tener una actitud desfavorable, contraria. Y el *debe* es aquí muy importante. No es que estemos diciendo que se tiene o solemos tener una actitud favorable o desfavorable, o que estemos forzados por las circunstancias a hacerlo sino que *debemos*, aunque de hecho no podamos tener una actitud favorable o desfavorable. El valor, en estos dos sentidos que aquí vamos a usar —y creo que en este seminario se van a poder emplear libremente—, implica una instancia frente

al hecho. Así como antes hablamos de la distinción entre naturaleza y cultura, entre lo que es genético, hereditario en el hombre y lo que es lo logrado por la historia, aquí tenemos que pensar que, cuando hablamos de valores, hablamos de algo que es distinto del hecho. Cuando decimos que algo es bueno, estamos diciendo algo distinto de cuando decimos que *existe* algo, que se da, que hay. La diferencia está en ese *debe*, en esa especie de normatividad. Ahora bien, los valores —sustantivados como los sustantiva el lenguaje al hablar de “los valores”, y eso lleva a veces a pensar que están en algún lado, que son algo que tiene entidad—, por esa exigencia que comunican las palabras valorativas, los valores implican la idea de algo que es más alto, superior, con respecto a lo que es más bajo, inferior. Implican la idea de una jerarquía, una graduación que hay en el mundo, en las cosas y en los hombres. De algún modo se podría decir que en un mundo en que ya no hay dioses, los valores toman el lugar de los dioses que han muerto porque a través de la palabras valorativas se mantiene siempre la idea de lo alto y lo bajo, de lo que es superior y de lo que es inferior o de lo que es supremo. La vigencia que trasuntan estas palabras valorativas “bueno”, “bello”, etc., pretende fundar algo que es muy importante tener en cuenta: pretende fundar la racionalidad de la convivencia humana. Cuando alguien habla de valores, de que nos movemos de acuerdo a valores, debe entenderse esto en el sentido de que orienta su conducta hacia formas de relación que son fundadoras de un mundo que todos pueden compartir. Es muy distinto cuando alguien usa una expresión que se refiere al gusto o al placer. Por ejemplo, si alguien dice “me gusta algo”, está refiriéndose a su fuero interno, a su vivencia, y no tiene nada que ver con la exigencia de que todos participen en esto. Pero cuando alguien dice que algo es “bueno”, implica que todos deben aceptarlo. Quien dice que algo es bueno o que algo es malo, está dispuesto siempre a discutir, a dar razones respecto a eso. Por ejemplo, estas palabras valorativas, esto que llamamos valores comunicados por estas palabras, implican el proyecto de una racionalidad de la praxis, una racionalidad del mundo humano, la idea de un diálogo en el cual todos convergen. Por lo tanto no es lo mismo emocionalidad que racionalidad, sen-

timientos que valores. Valores significan —a través de los canales del sentimiento y de la emocionalidad— el proyecto de que nos entendamos en un mundo objetivo de la práctica, así como espacio, tiempo o causalidad son las categorías que fundan un mundo objetivo de la teoría.

Ahora nos encontramos con que al hablar de esta exigencia se plantea también aquí un problema: si yo anuncio un juicio de valor, si yo digo que algo vale, que es bueno o que es malo, si estoy dando curso a esta exigencia —que implica que todos tenemos que aceptarlo y actuar en común— se plantea una cuestión de saber cómo estoy seguro yo de que esto realmente es un valor auténtico. O sea, se plantea la cuestión de saber cómo se verifican los valores, cómo se verifica este proyecto de una sociedad, de una praxis común, humana. Para responder a esto la filosofía axiológica o la filosofía del valor ha analizado la conducta del hombre en tanto conciencia valorativa. Ha encontrado que se puede responder a esta inquietud de cómo hacemos para saber si esto que estamos juzgando como bueno realmente es bueno en un primer plano, en el plano de lo que se puede llamar la conciencia valorativa derivada, ordinaria o común que es la conciencia que trabaja con patrones de conducta ya establecidos. En efecto, cuando alguien se pregunta: ¿este televisor es bueno?, lo normal es buscar a un técnico, a un experto; ¿esta escuela es buena?, se busca a un experto en educación; ¿esta orquesta es buena?, se busca a un experto. Así, porque se supone que hay alguien que conoce los patrones, reglas que definen los criterios de valoración. Una vez que tenemos estos patrones establecidos, ya sabemos qué es lo bueno y qué es lo malo, qué es lo valioso y qué es lo que no tiene valor, o sea que estamos seguros respecto a la justeza de nuestro juicio. Pero cuando entran en crisis esos patrones o cuando nos adentramos suficientemente en la ciencia del hombre y tocamos esos momentos en que el hombre ya no es seguidor de un patrón establecido sino creador, entonces nos damos cuenta de que esta conciencia valorativa derivada no es nada que en definitiva nos permita responder a esta pregunta, porque en realidad la pregunta se responde en estos casos en base

a una valoración previamente establecida. Una vez establecidos por acciones individuales o de grupo, determinados patrones de comportamiento, criterios de valoración, ya a base de eso todo el mundo puede saber más o menos qué es lo bueno y qué es lo malo, qué es lo justo, qué es lo bello, etc. Pero cuando nos situamos en un momento en que se contraponen dos conciencias, o dos grupos, o un momento en el cual el propio individuo o el grupo entra en crisis interna y busca nuevas posibilidades de ser, ahí ya no hay posibilidad de referirse a un patrón establecido. Ahí encontramos que hay una conciencia valorativa que es originaria, que es primaria y que es la importante, porque es la primera y la que hace avanzar la historia. Respecto a ella no podemos decir que trabaje ni con valores contables ni con valores demostrables sino que abre camino sin tener ningún criterio seguro. Entonces, el valor nos conduce en este análisis a una —diríamos— incertidumbre sobre la justeza de nuestras valoraciones. El valor señala aceptar una exigencia. Pero si nos situamos en el momento —por decirlo así— augural de la conciencia humana que es el momento de la crisis, el momento de la creación o el momento de la revolución, entonces vemos que ahí no hay criterio seguro, que hay que abrirse paso un poco a tientas en la oscuridad de la existencia. Y aquí también tenemos otro cabo suelto sobre el valor.

CENTRO DE ESTUDIOS

Y vamos a la dominación. El concepto de dominación es quizá el concepto más moderno de los que componen el título de esa charla, pero quizá el más importante y el más empleado. Significa que en una relación entre hombres hablar de dominación, de dominador, de dominado, implica una relación entre hombres, entre individuos o entre grupos por la cual un determinado hombre o grupo tiene sobre otro una influencia, un poder que le permite decidir sobre la vida del otro y, sin destruirlo, ponerlo a su propia disposición; por lo tanto anexárselo y, al anexárselo, quitarle un poco su ser. Por eso es que el concepto de dominación se vincula con el concepto de alienación. El dominado es generalmente un alienado en el sentido antropológico. Esta relación puede analizarse con más detalle.

Hay una serie de muy interesantes aspectos que habría de detallar si tuviéramos tiempo. Pero es importante mostrar estos dos extremos: por un lado, que la relación de dominador-dominado no es una relación en la cual el dominado sea destruido sino que es conservado, pero conservado despojándose de su ser de algún modo; por otro lado una relación en la cual muchas veces el dominado acepta la situación, reconoce al dominador como superior y por eso mantiene él mismo, con su propia aceptación, la relación de dominación. La relación de dominación puede estudiarse en muchos aspectos. Pueden distinguirse tipos de dominación: hay la dominación de clase, hay la dominación de grupo, o nación (por ejemplo, los pueblos o los grupos minoritarios, cautivos), hay la dominación de acuerdo al rol (por ejemplo, de acuerdo al rol de jefe y el subalterno, al rol del maestro y del discípulo y de acuerdo al rol de hombre y mujer). Hay, pues, diversas dominaciones, dominados y dominantes, de acuerdo a distintos criterios. Hay también formas simples y complicadas de dominación. Por ejemplo, ser simplemente dominado o dominador en una relación -digamos, de subalterno a jefe-, es muy distinto a ser dominado y dominador en la relación de hombre empleado blanco o mujer campesina india en la cual hay tres dominaciones integradas, mientras que en la otra hay tres dominaciones pero más leves o dos pensando en que el empleado es menos dominado que el campesino o el hombre menos dominado que la mujer o el blanco menos dominado que el indio. Entonces en el caso de una dominación en la relación mujer-campesina-india con respecto a quien la domina, es mucho más fuerte. Por otro lado hay formas leves y formas extremas de una dominación extrema que es la dominación de la oposición, de la opresión con violencia pero hay también la dominación leve, con lo cual no quiere decirse que no sea profunda, del que está dominado por una beneficencia protectora. Bueno, hay todo un espectro amplio de dominaciones que se expresan en la vida social y que nos permiten hablar de muchas cosas en términos de dominación como, por ejemplo, el término "cultura de la dominación" así lo muestra. Ahora, evidentemente los efectos más importantes de la dominación sobre los cuales quiero llamar aquí la atención son, por un lado, la sujeción y la alienación.

Y estos efectos se generan, se afirman, se multiplican a través de una serie de mecanismos psicológicos, institucionales, culturales. Esto nos lleva a pensar que hay toda una implicación social muy importante en la dominación que debemos tener siempre en cuenta. Pero dominación no quiere decir solamente un fenómeno social sino también implica elementos psicológicos, elementos de tipo cultural, no estrictamente de relación social. Pero también, puesto que dominación no se entiende sino con respecto al otro extremo que sería liberación, cabe preguntarse qué diferencia hay entre dominación y liberación y qué diferencia hay entre dominación y ciertos conceptos intermedios como, por ejemplo, dependencia. A veces la polémica sobre dominación, especialmente cuando se habla de dominación de naciones, se empaña porque se quiere hacer pasar el concepto de dominación como sinónimo del de dependencia y son distintos y hay que distinguirlos. Por ejemplo, entre dos países puede haber relación de dependencia sin que haya dominación. Inglaterra ha sido un país tradicionalmente dependiente de sus fuentes de aprovisionamiento de materias primas pero no ha sido dominado por los países de los cuales traía las materias primas, y es lo mismo en el plano individual, en el plano de los grupos o de las clases. Pero, en todo caso, esto lo menciono para hacerles dirigir la atención sobre el hecho de que hay una serie de conceptos intermedios y de que, en todo caso, siempre que haya relación humana hay la posibilidad de una dominación, hay también la posibilidad de una liberación, y que no sabemos exactamente dónde comienza la dominación y dónde comienza la liberación, que tenemos aquí un problema de saber los límites entre lo que es una relación normal hacia la liberación y lo que es una relación, digamos, nociva, una relación más bien de tipo alienante que impide la liberación y que asegura la dominación.

Y este es un tercer cabo suelto que dejo como problema en una pregunta de este tipo: ¿cómo saber, desde dónde y en qué circunstancias alguien está dominado, desde dónde y en qué circunstancias alguien comienza a liberarse?

Bueno, estos tres conceptos —que muy rápidamente he analizado y que, como ustedes ven, podrían desarrollarse en sendas

elaboraciones más rigurosas— están relacionados entre sí. Hay una relación más banal y común, que todos conocemos, entre formación humana y valores. Eso está en todos los cursos de pedagogía, aunque visto de una manera muy abstracta y muy confusa. Pero hay la relación entre educación o formación humana y valores. Hay la relación —también ya más conocida últimamente— entre valores y dominación porque hay ciertos valores que traducen y afirman y consolidan la dominación. Pero hay otras relaciones sobre las cuales quisiera llamar la atención y es que, aunque parece —por lo pronto cuando uno comienza a estudiar estos conceptos— que dominación es un concepto negativo que tiene que ver con un aspecto de la vida humana mientras que formación y valores tienen más bien un tono positivo, en el fondo se podría, en un análisis antropológico más profundo, ver cómo aquello en lo cual se funda la dominación es aquello mismo en lo cual se funda la formación humana y se fundan los valores. O sea, aquello por lo cual alguien puede ser dominado o dominante, es aquello mismo por lo cual puede alguien ser formado o deformado y es aquello por lo cual también puede reconocer una exigencia auténtica o caer en la trampa de una exigencia inauténtica que reclama este proyecto de comunidad humana. O sea, no son dos órdenes de cosas separables, no podemos tranquilamente tratar de desarrollar el concepto de educación o formación humana sin tener en cuenta la dominación ni el concepto de valor sin tener en cuenta la dominación; porque aquello que da sentido a la dominación es que el hombre puede ser más o menos, puede lograrse o malograrse, puede perder su ser o liberarse. Y eso mismo es lo que da sentido a la formación humana porque si no el hombre sería ya, desde siempre, desde el principio, algo constituido y no podría ni formarse ni deformarse, ni lograrse ni malograrse. Y esta idea de valor —que implica una exigencia de reconocer una racionalidad compartible por todos en la práctica— no es posible sino en la medida en que hay superioridad e inferioridad reconocidas, en la misma medida en que hay los hechos y las jerarquías. Pero —y aquí termino— es importante mostrar que cuando nosotros hablamos de “superioridad” e “inferioridad” tenemos que hablar siempre en términos de superioridad e inferioridad

auténticas frente a las que son inauténticas, a las que son modos embozados de una relación que no es la relación que da al hombre su propio ser. Por lo tanto, aquí estamos vinculando directamente la posibilidad que tenemos de hacer un juicio adecuado de valores y de orientarnos adecuadamente por valores, cuando esos valores son auténticos, con la posibilidad que tenemos de formar a otros, formarnos a nosotros o interformarnos adecuadamente, y con la posibilidad que tenemos de saber qué cosa es la situación de dominación, hasta dónde y cómo estamos dominados y cómo podemos hacer para liberarnos. Y esto es válido para todo tipo de dominación, para todo tipo de deformación humana, para todo tipo de juicio de valor. Por lo tanto, es válido no solamente cuando hablamos de educación de niños o de educación de adultos, no solamente es válido cuando hablamos de valoraciones estéticas, etc., no solamente es válido cuando hablamos de liberación de clases o de países, sino que es válido cuando hablamos de cualquier forma de ser humano. Y, además, es válido en este sentido porque cualquier forma de ser humano implica la posibilidad de que todas las otras formas se afirmen. Y esto me permite pensar que, *dentro de ese marco*, puede discutirse aquí el problema femenino.

Ahora, el problema femenino —o el problema de la mujer o el problema de la condición de la mujer— es el problema de la condición del ser humano, el problema de la dominación del ser humano, el problema de la orientación hacia valores auténticos y el problema de la formación, deformación, logro o malogro del ser humano, tanto del ser humano en general y en total, del hombre y de la mujer, del individuo y del grupo y en el conjunto de la humanidad como género. Bueno, creo que éste es un marco teórico filosófico suficiente, para el tiempo de que disponemos, a fin de que la discusión sobre la problemática femenina pueda en todo momento plantearse en el horizonte de lo que es la liberación del hombre, la liberación del ser humano, en una relación entre los hombres que siempre es una relación susceptible de dominación o de frustración, con esta tremenda y desgraciada circunstancia de que no estamos nunca seguros de cuándo, cómo, dónde comienza la liberación, nunca estamos

seguros de cuándo y cómo podemos formar adecuadamente a un hombre o deformarlo o de malograrlo. Nunca estamos seguros si nuestros juicios valorativos son auténticos y genuinos. Pero, eso no quiere decir que no tengamos que actuar, que abrir camino a tientas, porque así siempre ha sido en la historia. Y la liberación del hombre, el desarrollo del hombre, ha sido sin garantías siempre. Y supongo que el camino de la mujer es también sin garantías. Por eso no se puede pedir de antemano qué modelo de mujer es el que hay que lograr sino que el modelo surgirá en el proceso del desarrollo de la humanidad.



CENTRO DE ESTUDIOS

AUGUSTO SALAZAR BONDY

FILOSOFIA DE LA DOMINACION Y FILOSOFIA DE LA LIBERACION

Hace ya algunos años Juan García Bacca, conocido filósofo, tuvo la idea de titular un libro que estaba haciendo sobre filósofos contemporáneos: "Cada loco con su tema". Después le puso por título: "Siete filósofos con su tema". En realidad cada uno de nosotros tiene su tema: pues bien, lo que yo voy a decir no será sino repetición —quizá con otras palabras— de lo que ya he escrito, mío o ajeno, en algunos trabajos que he publicado.

En primer lugar haré ciertas estipulaciones terminológicas para entendernos y saber de qué, y dentro de qué límites estamos hablando. Primero, voy a usar la palabra "dominación" significando una relación entre dos instancias, que pueden ser personas, o clases, o países, relación tal que A domina a B, tiene el poder de decisión sobre lo que es fundamental respecto a B. B, que es el dominado, sufre como resultado una depresión, una falta de posibilidades de desarrollo, una limitación, es decir, todo lo que se puede considerar como defectivo porque el dominador lo subyuga en cuanto tiene la capacidad de decidir siempre por él. Están en una relación tal que son dependientes el uno del otro en el sentido de que están trabajando juntos, viviendo juntos, compartiendo determinadas tareas vitales juntos, pero en la cual uno domina al otro.

En segundo lugar, voy a entender "cultura" en el sentido de un sistema de valores, símbolos, actitudes, con el cual un grupo humano, de cualquier magnitud, responde a las sollicitaciones y conflictos que proviene del mundo y de la existencia.

En tercer lugar, puesto que vamos a hablar de la filosofía en los países latinoamericanos, voy a definir "país". No voy a usar la noción de "pueblo", para no confundir. "País", con todo lo heterogéneo que involucra, lo entiendo como esa agrupación de gente que está en un territorio dentro de la jurisdicción de un estado (lo que fácilmente podemos identificar como la Argentina, el Perú, Chile, México, Paraguay...), con todo lo que dentro hay de divergencias, contrastes e inclusive relaciones de dominación e intereses. Vamos a entender, pues, "país" en el sentido de conjuntos, de sociedades globales dentro de un territorio y jurisdicción de un estado. Estos son los "países latinoamericanos", de los que vamos a hablar de un modo u otro.

En cuarto lugar, voy a entender como "subdesarrollo" ese estado de depresión y desequilibrio crónico en que están los países que se encuentran en una determinada situación, ejemplificados por el Perú, Paraguay, Ecuador, también la Argentina y otros países, como pueden ser el Congo, Tanzania, etc.

Esas son las estipulaciones terminológicas que quiero hacer para que se entienda mi hablar. Sobre eso no cabe discutir, porque ése es el lenguaje que yo estoy proponiendo para entendernos. No estoy afirmando ni negando nada, sino que estoy proponiendo un lenguaje para discutir: como cuando estamos hablando, v.g., del elefante, no significa un animalito con alas y dos patitas, sino un paquidermo, etc.

Segundo, sostengo con una base táctica, la cual se podría aducir en el momento en que se quieran establecer los fundamentos de la afirmación —y esto lo sostengo, o sea lo afirmo—, que:

- 1) la dominación de un país respecto a otro se da en íntima relación con la dominación de grupos al interior del mismo país, grupos que pueden definirse como clases, castas o regiones —lo que se quiera—, pero siempre hay una ligazón entre la dominación de país a país y la dominación al interior;
- 2) que la dominación de país es el determinante fundamental de su desarrollo (entendiendo "dominación", "desarrollo" en el sentido que he definido);
- 3) que para los países latinoamericanos, o —para decirlo con la

expresión de Martí—, de nuestra América, considerados separadamente o en conjunto, la situación más clara y definitoria es la situación de dominación: viven o han vivido en situación de dominación, sea que algunos estén saliendo ya de ella, como Cuba, el Perú, Chile u otros países que están en proceso de cambio, sea que estén totalmente embalsamados en la situación de dominación;

- 4) que la condición de dominación y de subdesarrollo que hace la cultura —en el sentido definido— de una país, sea afectada de todas maneras: queda afectada en cuanto esa cultura resulta defectiva, con una serie de limitaciones, de debilidades, con una merma de sus capacidades de creación. Todo lo cual lo afirmo globalmente, sin que se niegue la posibilidad de que haya productos individuales notables por su creatividad, pero en conjunto se trata de una cultura defectiva, que yo por esa razón llamo una “cultura de dominación”, o sea, una cultura en el estado de la dominación, o que corresponde a la condición de dominación.
- 5) Sostengo que la filosofía, como producto de expresión de una cultura, cuando se trata de una filosofía que se hace dentro de un país que está en situación de dominación, es una filosofía que tiene los mismos caracteres, o sea, es una filosofía de la dominación. Presenta, quieras que no, las debilidades, las inorganicidades, la merma, en resumen, todos los problemas que la hacen un producto defectivo.
- 6) Digo que nuestra filosofía, la filosofía de nuestra América, de cada uno de los países o del conjunto de los países latinoamericanos, es una filosofía de la dominación, y por lo tanto defectiva. Esto lo afirmo con una cierta base táctica.

Ahora me planteo la pregunta: ¿Qué se puede hacer? Y como una orientación hacia una respuesta digo —y aquí está una filosofía o una concepción ya implícita— que hay sectores o textos de una realidad nacional, de un conjunto o sociedad global, que emergen, trascienden, tienen la posibilidad, aunque sea momentánea, de salir de esa situación global que no es total y cerradamente deter-

minante. Lo cual nos explica que haya habido un Marx o Lenin en una situación global de dominación de clases. Entonces, los países presentan aspectos, coyunturas, en los cuales hay emergencias, se dan posibilidades de que aparezca una mutante, para decirlo con una metáfora biológica con los límites que tienen las metáforas biológicas en historia.

Esto lo sostengo en el camino de respuesta a la pregunta: ¿qué se puede hacer? Por lo tanto se puede proponer una acción en la filosofía, en la docencia filosófica y/o en el ejercicio no docente de la filosofía, que no se limite a continuar el camino de la filosofía de la dominación. Se dan resquicios, posibilidades, se presentan trascendencias de flujo concreto del desarrollo histórico de los países dominados.

Tercero, creo que esto se da y se puede aprovechar solamente en conexión estrecha con otros procesos en el interior de la sociedad global, que están vinculados especialmente con acciones en el sentido de cambios sociales y económicos; o sea, que las posibilidades de cambios en un sector están vinculadas siempre con las posibilidades de cambios en los sectores económico-sociales. Por lo tanto creo que se puede hacer un cambio en la filosofía, aprovechando ciertas coyunturas, pero que están vinculadas estrechamente con los cambios en otros sectores, que son los sectores económicos-sociales de base.

Finalmente, propongo ya como prescripción posible, sin ninguna imposición, que hagamos lo siguiente: que, para poder salir de la situación, orientemos el trabajo de nuestro filosofar, clara y decididamente en el sentido de tratar de cancelar la dominación de nuestros países, con lo que ella implica de dominación interior y exterior; o sea, en el sentido de lo que se puede llamar una filosofía de la liberación, que es lo opuesto a la filosofía de la dominación. El recetario no es muy vasto: pienso que se puede hacer en tres dimensiones, que no son necesariamente etapas cronológicas. Primeramente, en la dimensión que es la acentuación de la acción crítica de la filosofía: la de permitir por todos los medios —entre otros, los modelos instrumentales, incluyendo toda la disciplina del trabajo universitario, del trabajo científico, de la cual no podemos

zafarnos—, una crítica que implica el tratar de lograr la máxima conciencia sobre lo que está produciendo el conjunto de nuestra situación. Por ello esa dimensión crítica implica análisis, con los instrumentos de la epistemología, del análisis lingüístico, de la crítica histórico-social: análisis que nos va a dar un diagnóstico de la situación vital en la cual estamos.

Segundo, una dimensión de replanteo de los problemas, que nos haga ver las cosas en el sentido problemático, pero con una óptica distinta. Segunda dimensión, pues, de replanteamiento o cambio de planteamiento o de óptica en el planteamiento de los problemas, que pueden ser —si ustedes quieren— los problemas seculares de la filosofía. En esto me parece muy interesante lo que están haciendo gente como Dussel, que están tratando justamente de un replanteamiento de la problemática tradicional con nueva óptica.

Y, en tercer lugar, la tercera dimensión consistiría en ir hacia la reconstrucción de un pensamiento filosófico que fuera resultante de esa crítica y de ese replanteamiento. Es el famoso proyecto que siempre han tenido los filósofos, de reconstruir la filosofía: sigue siendo válido, solamente que tenemos que hacerlo a nuestro modo. Y esto lo tenemos que hacer, de todas maneras, si optamos vitalmente por salir de la dominación. Pero que podamos hacerlo depende de las coyunturas histórico-sociales; y en qué modo podamos hacerlo depende en cierto sentido de lo que paso a paso se vaya logrando. Quizás, a veces, como no podemos dar de una vez y totalmente el producto acabado, se puede decir: No, esto es imposible, cayendo en el extremo fatalista, pesimista. O si no, se puede creer que todo está en ir a la Sorbona, o a Oxford, o a Moscú, y en venirse perfectamente equipado para comenzar a hablar de tales o cuales filósofos. Ello sería demasiado fácil. Por el contrario, hay que ir haciendo, según esas tres dimensiones, un trabajo crítico en la medida en que la realidad histórica lo permita, un trabajo de replanteo en la medida en que vamos emergiendo hacia una óptica nueva, y una reconstrucción de la filosofía, en la medida en que esa óptica nos da una manera de producir un pensamiento ya orientado en el sentido de la filosofía de la liberación.

DIALOGO SOBRE DOMINACION Y LIBERACION

Lic. Mario Casalla: Le pregunto al Dr. Salazar Bondy acerca de su concepto de "filosofía defectiva". Me parece un concepto muy fecundo, pero que muestra una ambigüedad con respecto al uso del término "filosofía". Pues filosofía es por un lado, una actividad del filósofo, una profesión, un saber. Pero, por otro lado, llamamos también filosofía a una determinada comprensión del mundo.

A nivel de la filosofía oficial de Facultades, manejadas por las respectivas élites de los pueblos latinoamericanos, existe una filosofía latinoamericana defectiva, es decir, una filosofía que repite el idioma del imperio.

Pero ¿qué pasa si tomamos "filosofía" en el otro sentido, como comprensión del mundo? ¿Qué pasa a nivel de los pueblos latinoamericanos? Ellos parecerían ir a contramano por sobre o al costado de esas élites. Pues los pueblos latinoamericanos en su conjunto expresan, a pesar de todas sus diferencias y de sus avances y retrocesos, una concepción coherente del mundo. De manera que la filosofía latinoamericana resultaría defectiva en cuanto filosofía oficial de Facultades. En cambio, la filosofía latinoamericana como comprensión del mundo resultaría una filosofía en marcha en cuanto práctica política liberadora de los pueblos.

De ahí se le presenta una doble posibilidad al filósofo: o bien quiere repetir la filosofía como se hace desde la Universidad; entonces tendrá que iniciar un largo proceso —como usted decía—, un proceso de destrucción, reconstrucción y reformulación; o bien el

filósofo trata de hacer filosofía desde lo que yo he llamado "la ciudadanía", o sea, desde los pueblos. Y eso le significará más que la destrucción, reconstrucción y reformulación, la inserción política en la práctica coherente de su pueblo.

Dr. Augusto Salazar Bondy: En esa pregunta se plantea el famoso tema de si "filosofía" es una cierta actividad de pensamiento circunscripta de acuerdo a ciertos cánones, o si es toda elaboración de pensamiento: filosofía como *Weltanschauung*, concepción del mundo, etc. Cuando he hablado aquí de filosofía he asumido lo que todos pensamos cuando hablamos de ella como un cuerpo sistemático de elaboraciones conceptuales que de un modo u otro están al nivel de cierto tipo de personas que son "especialistas". Eso es la filosofía. Frente a eso nos planteamos el problema de saber por qué no podemos comprender como filosofía lo que hacen, v.g., los poetas, etc. Lo podríamos hacer pero a condición de que, cuando se hable de filosofía alemana, también entonces se recurra a los poetas, artistas, otros escritores, y entonces hagamos una destrucción del concepto de filosofía en ese sentido convencional. Iremos así a hablar del pensamiento en un sentido muy amplio, muy vago, quizás fecundo, pero que ya no nos permite discutir sobre un tema concreto, o sea sobre este tipo de producto cultural, recortado en su significación.

Eso no quiere decir que yo quiera postular que la filosofía se haga sin conexión con el resto de la actividad histórico-social. Ni quiero decir que la filosofía así entendida se haga solamente en las Facultades. Ese es otro problema: la liberación de la filosofía puede implicar también sacarla de las Facultades, cosa que históricamente ha ocurrido en las épocas más fecundas, en las épocas de las grandes revoluciones filosóficas. La filosofía se da en las Facultades cuando ya existe un cierto producto organizado, quizás en decadencia.

En todo caso la filosofía debe buscar el contacto con todo lo otro, en lo cual está el pueblo. Estaba tratando de evitar esa palabra, pues a mi juicio es un término equívoco, si no lo definimos estipulativamente, como yo creo que hay que definirlo: en término de los oprimidos, los despojados, los descamisados, etc., es decir, los que están en situación de dominación frente a algún opresor "x".

Ello nos permite ligar al pueblo argentino con el pueblo boliviano y el peruano, etc., y al pueblo latinoamericano con el pueblo vietnamita, aunque tengan tradiciones distintas y los vietnamitas no canten tango. Si no hacemos esto, caemos en una variedad tremenda, que quiero evitar, quizás por deformación profesional.

Ahora bien, se dice: ¿por qué no vamos a aprovechar ese pensamiento que tiene el pueblo? Creo que hay que aprovechar de la experiencia, de la vivencia y de la acción de combate del pueblo, pero no estoy seguro de que podamos ir a sacar del pueblo un pensamiento que por milagro estaría desalienado y por milagro no estaría en condición de defectividad, como lo está el de los otros estamentos de la sociedad. Porque es justamente quien más ha sufrido: por tanto se revela en la lucha, pero no en la formulación de un pensamiento.

El pueblo nos interesa y debe ser para nosotros la fuente, como despojado, como quien está tratando de abrir camino, a codazos a puñetazos o a balazos; pero no en cuanto tendría acaso elaborado un pensamiento. Sería realmente notable que en una sociedad global alienada y llena de relaciones de dominación internas y externas, hubiera un cierto sector que ya tuviera un pensamiento del que nosotros pudiéramos sacar un producto acabado.

Prof. Luis Farré: Lo que se ha dicho hoy sobre una filosofía latinoamericana de la liberación me recuerda un poco lo que sucede con la teología latinoamericana de la liberación. Hasta ahora en Latinoamérica se han escrito libros sobre una tal teología, que hablan de métodos, de modos cómo debería procederse, de las normas que deberían seguirse, etc; pero —que yo sepa— todavía no existe un libro que concretamente exponga la teología latinoamericana de liberación. En ese sentido los norteamericanos nos llevan ventaja, pues ellos por lo menos tienen una "Teología negra de la liberación".

Se viene hablando de filosofía latinoamericana desde hace muchos años: de métodos y propósitos, pero en concreto no se pone el dedo en la llaga. Sin embargo —voy a hablar de la filosofía argentina, pues es la que más conozco— se pueden encontrar en el pasado características propias: por ejemplo, el positivismo argenti-

no tiene un carácter tal que hace que no se pueda decir que sea simplemente la introducción del positivismo en la Argentina; o bien, en Rougès —que es uno de nuestros mejores pensadores— podemos encontrar características muy peculiares, etc. Estimo que nos hace falta estudiar a nuestros pensadores del pasado, ver cómo ellos abordan la filosofía europea, porque, aunque aparentemente no hacen sino repetir a los pensadores europeos, lo hacen desde un enfoque latinoamericano, argentino, etc. Entre nosotros ya se está trabajando en ese sentido, como se está haciendo en Mendoza, bajo la dirección del Profesor Pro, aquí presente.

Dr. Julio César Terán Dutari: Usted aludió a la teología de la liberación, a la que yo también me he referido. Es típico de una situación como la nuestra la revisión metodológica de fundamentos, etc., de la ciencia y también de la filosofía y teología. Pienso que no es una ocupación menos difícil que la de la elaboración de contenidos, ni es menos importante o fecunda, sino al revés. Porque, puesta la nueva dimensión de liberación: es más fácil y por eso menos importante elaborar luego los contenidos. Sobre todo teniendo en cuenta que no necesariamente van a ser algo absolutamente distinto y nuevo. Lo más importante es, a mi parecer, lo que estamos tratando de hacer: descubrir el sentido de dominación que ha tenido un pensamiento filosófico o teológico, y tratar de darle otro sentido, otra orientación. LISTO SALAZAR BONDY

Dr. Salazar Bondy: Primero, deseo hacer justicia a ciertos antecedentes: parecería que se supone que esa problemática de la liberación en la filosofía latinoamericana es muy moderna, y está vinculada con la inquietud por una teología de la liberación. Pero creo que se puede llevar esa reflexión a un antecedente muy claramente ajeno al fundamento teológico, que es el pensamiento de Mariátegui. En la década del 20 escribió un artículo planteándose la cuestión de si existe un pensamiento hispanoamericano y dice lo que estamos diciendo muchos de los que vinimos después a tratar del problema: que no cabe pensar en una filosofía que esté en plan de producir liberación, mientras no se dé un proceso de destrucción de los elementos de colonialismo y dominación. Es impor-

tante que nos podamos remontar a la década del 20 para estas inquietudes.

Segundo, sería una injusticia histórica no recordar el magnífico movimiento que se dio en México a partir de mil novecientos treinta y tantos, reforzado luego con la venida de los emigrados españoles, primero con Ramos, y después con todo lo que promovió nuestro común maestro Gaos. Leopoldo Zea ha trabajado en esa línea, no hay necesidad de recordarlo. O sea que no estamos comenzando a estudiar a los pensadores latinoamericanos. Pero si ahora planteamos estos problemas, es porque ahora —gracias a ese análisis— percibimos lo que significó ese pensamiento que ya conocemos mejor. Por eso, cuando hoy afirmamos: “ya esto es mucho decir, mejor es ver que los pensadores latinoamericanos han tenido un pensamiento propio”, esto, dicho a nivel de 1973, a la luz de esa nueva reflexión que se llama filosofía de la liberación, sería lo mismo que decir: “los latinoamericanos han hecho filosofía, la están haciendo, dejemos que las cosas sigan así”. Y realmente no. Creo que algunos nos oponemos a ese punto de vista y decimos: hay que encontrar una redefinición de todo ese pensamiento ligándolo con un movimiento revolucionario, con un movimiento de cambio.

Dr. Leopoldo Zea: Simplemente una palabra reforzando lo dicho por Salazar Bondy. La primera etapa de este pensamiento de la liberación empieza por ser una historia de muchos años. Inclusive se discutía entonces si era filosofía o pensamiento: yo creo que es filosofía. Pero es ahora que tiene sentido y se recoge. Recuerden el caso de Martí y la revolución cubana: ésta ha reivindicado a Martí. Martí no es marxista, pero es un pensador que anticipó muchas reflexiones que hoy se hacen allí. Ese pasado es nuestra base y modelo.

Dr. Hermes Puyau: No nos planteamos tanto el problema de si hay filósofos latinoamericanos cuanto de si es posible una filosofía latinoamericana. Tal planteo recuerda el de la pregunta kantiana: si es posible una filosofía latinoamericana y cuáles son las condiciones que la posibilitarán. A través de las diversas disertaciones parecería indicarse lo siguiente: la situación especial que vive Lati-

noamérica en este momento, al tratar de liberarse política y sobre todo económicamente de toda dependencia, daría lugar a esa posibilidad social, a esas condiciones sociales para que se desarrolle un pensamiento filosófico.

Ahora bien, ¿ese pensamiento filosófico significa —a criterio de Uds.— una ruptura? ¿Significa una ruptura con la filosofía europea, es decir, con la tradición fundamentalmente griega que —según Dussel— estaría dentro de un plan de dominación que se expresaría también por vías culturales? Y si no se trata de una ruptura: ¿deberíamos más bien considerarlos como una continuación? Pienso que es más bien eso: por ejemplo, Alemania vivió en el siglo XVIII en una dependencia cultural con respecto a Francia. Se realiza entonces un movimiento de independencia con respecto a la cultura francesa. Y de ahí surge un pensamiento como el del idealismo alemán: surge como una respuesta propia; pero indudablemente no se trata de una ruptura con la filosofía europea, sino que es una reelaboración de esa cultura. ¿Sería una situación semejante la que se plantea en nuestra América con respecto a la filosofía tradicional?

Dr. Zea: Con respecto a la posibilidad de la filosofía americana, creo que se muestra andando: ya estamos filosofando, pensando. Pero si pensamos respecto a un modelo, entonces se da realmente la subordinación. Creo que a su vez, el modelo desde el cual pensamos no tiene modelo, sino que él ha ido pensando atendiendo a la realidad, a la problemática que su realidad le plantea.

Dr. Félix Schwartzmann: Tengo aquí un texto de Hegel, en un estudio mío sobre la filosofía en Chile, donde él escribe: "lo que es común e imperecedero se encuentra inseparablemente ligado a lo que somos históricamente". Cuando se habla de si es posible o no una filosofía americana se olvida que el preguntárselo ya es comenzar a hacerla de alguna manera. Más aún, puede señalarse su existencia en el pasado, donde un pensamiento americano aparece no sólo como meramente larvado, sino dándose ya los cauces por donde ahora mismo procuramos desplazarlos. Ocurre que en esta idea de la liberación y en esta voluntad de liberación se implican

una serie de esquemas conceptuales de referencia indispensable, justamente por el instante histórico en que dicha liberación o lucha por ella se da. No se trata de cualquier liberación; ni de universalizar la liberación, ni de bosquejar una tipología de la liberación, ni de montar en torno a ella una gigantesca máquina conceptual; se trata de hacer, de realizar. Pero en camino a esa realización se van a implicar multitud de aspectos que no se deben olvidar, si esa liberación ha de corresponder a una lucha real, y no a una nueva ideología más, en sentido peyorativo.

Se ha señalado cómo los intentos de liberación han sido diversos en las distintas etapas históricas. Ahora nos encontramos frente a visiones planetarias, nos encontramos con que en esos intentos de liberación nos vamos a servir de una serie de elementos que fueron creados por quienes nos dominan, pero que tenemos que rescatar, reinterpretar, aplicar de otra manera, etc., particularmente en lo que toca a la ciencia y la tecnología.

De suerte que lo nuevo reside en el hecho de un pensamiento que, siendo tal pensamiento, pugna por una liberación, lo cual no lo politiza en sentido peyorativo, sino que, haciéndolo profundamente realista —como búsqueda además de una conciencia histórica cabal del instante en que vive—, no puede menos que echar mano de una extensa tradición de pensamiento y repensar lo que hay que repensar, y retomar lo que no puede menos que retomarse. La realidad nos mueve a repensar con ágil libertad creadora, y en esto reside uno de los aspectos de la singularidad del pensamiento americano, que puesto en este trance de querer liberarse, debiendo sin embargo considerar como relativamente irreversibles a ciertas formas de vida, de pensamiento, de ciencia o de tecnología, tiene por consiguiente que acercarse a la realidad y desde ella procurar liberarse. Pero debe tener presente la situación universal que vive el hombre en la actualidad, sin un idilismo que contribuiría tan sólo a un mayor encadenamiento.

He puesto especial énfasis en los aspectos de la convivencia. Ya hace más de 20 años, cuando escribí mi obra sobre América, ya hice la crítica del stalinismo, con viva y acaso justificada ira de los

comunistas. Hacia los años 44 y 48, eso parecía reacción, intelectualismo de un americano del Sur, subdesarrollado. Pero luego la caída de Stalin puso de manifiesto que esa crítica era certera, anticipación, alerta y premonición de adónde puede llevar una burocracia de partido. Y esto es lo que ahora nos preocupa. Por eso un pensar auténtico comienza a mostrar su temple tan pronto como, sin juegos de tipo pseudo-dialéctico acerca de las relaciones entre singularidad y diversidad o lo que fuere, comienza a vivir cada instante, y a medirlo con su condición, de tal manera que en ese vivir cada instante estén reflejados los problemas de todos los contornos históricos que nos rodean.

Dr. Ismael Quiles: Quiero hacer tres consideraciones. Primero: creo que en el fondo nos estamos reproponiendo siempre el problema del hombre americano, del ser americano y de la filosofía americana. Segundo, me parece interesante la observación del Dr. Schwartzmann, de que el afán de liberación es un acicate para un mayor autoconocimiento. En realidad filosofía y liberación no pueden darse separadas. El afán de liberación lleva a la filosofía, y la filosofía lleva a la liberación. Pues filosofía es, en último término, autoconciencia. Y autoconciencia lleva evidentemente a la autoconciencia, que es liberación del verdadero ser, autorrealización.

Creo que esta situación de revolución en América —como lo hizo ver Salazar Bondy—, nos hace percibir el problema de la filosofía y del hombre americanos de una manera mucho más profunda. Sin embargo, si siempre ha habido filosofía en América, y realmente la ha habido, hemos tenido siempre en alguna forma un cierto nivel de liberación, y no de mera dependencia. El problema es el siguiente: ¿cuál es el grado de dependencia que todavía tenemos, y cómo podemos liberarnos de ella? Porque realmente nosotros tenemos una larga historia de dependencia. La pregunta que tenemos que hacer consiste ante todo en una revisión no sólo del esquema actual europeo ni sólo del esquema cristiano de la colonia, sino también del esquema griego. En otras palabras: debemos revisar todos los esquemas culturales y tener conciencia de lo que en ellos encuadra con el hombre y de lo que no encuadra con el hombre.

En tercer lugar, debemos revisar nuestra situación histórica, analizarla y mostrar los esquemas de liberación del hombre universal y americano. Subrayo la afirmación del Dr. Zea acerca de la frecuencia con que se ha buscado la liberación en la historia utilizando esquemas ajenos, los que, a la larga, llevaron a una nueva dependencia. Debemos estar muy alertas para siempre buscar una auténtica liberación para América Latina.

Lic. Julio De Zan: Deseo hacer dos preguntas que están muy relacionadas. El Dr. Salazar nos propuso como tarea el replantear desde nuestra óptica todos los problemas fundamentales de la filosofía. Ahora bien, ¿ese "desde nuestra óptica", ese "desde dónde", cuál es? O sea, ¿cuáles serían los criterios, los puntos de partida desde donde abordar esa tradición? Además: ¿la metodología correspondiente para esa crítica, para esa destrucción de la filosofía recibida, es una tarea intrafilosófica simplemente, o está en relación directa con lo político? ¿Y cuál es la relación con la praxis política?

El Dr. Zea también nos habló del proyecto de liberación y del riesgo de que se transforme en la sustitución de nuestro ser colonizado actual, por otro modelo externo, que se transforme en una nueva dominación. Y nos dió el ejemplo de una liberación anterior de nuestra América que se transformó en una nueva dominación. Ello nos vuelve a plantear el mismo problema metodológico de cómo discernir nuestro propio ser, nuestro ser americano, de aquello que tenemos que separar como introyección de la cultura dominante. Este problema se planteó a lo largo de todas las Jornadas Académicas¹. Dentro de su posición, Dussel graficó cómo el mismo pueblo dominado, que es "el otro" de la cultura dominante, cae sin embargo dentro de la totalidad de la dominación. Pero cae dentro de ella sólo en parte, nos dijo Dussel, porque en parte también es "exterior" a ese sistema, a esa totalidad. Entonces, se vuelve a replantear el problema: ¿cómo discernir esa exterioridad del pueblo, para tomar-

[¹ Se refiere a las "Cuartas Jornadas Académicas" de la Facultad de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador (San Miguel, República Argentina) en agosto de 1973. El diálogo que reproducimos siguió a dichas Jornadas. Nota de los editores.]

la como punto de partida en el método analéctico que él nos propone? ¿Cómo discernir esa exterioridad, de lo que es introyección de la cultura dominante, en la misma forma de ser y de pensar que se da en las actuaciones del pueblo?

Dr. Salazar Bondy: En relación con esto quiera referirme a lo dicho por el P. Quiles acerca de la filosofía como liberación. Históricamente tenemos una abrumadora prueba de que ella no ha sido de liberación, sino que ha sido justamente un elemento de dominación todo el tiempo. No nos engañemos con la idea de que basta tener cuidado, y que estamos pensando y yendo a la autognosis o todo lo que queramos decir socrática o antisocráticamente, para decir que estamos en plena liberación: salvo que sea evasión concreta, o bien compromiso o complicidad concreta. La filosofía no es liberación, sino que puede difícilmente ser liberación, si hacemos lo que tenemos que hacer, que es conectarnos con aquellos sectores de la situación de dominación —del pueblo, o como se le llame— que están viviendo en una situación de despojo y lucha contra ella: ése es quien está desarticulando al sistema, y la filosofía que quiere ser de liberación, tiene que conectarse con eso. No para sacar de allí un mensaje ya construido, ya hecho —pues sería absurdo que lo hubiera—, sino para ponerse en la onda de la lucha.

Estoy totalmente de acuerdo con Schwartzmann cuando dice: "No para caer en otra dominación". Tenemos que liberar, pero de verdad, en sentido de liberar a la humanidad: ése es quizás el mensaje del Tercer Mundo. Por primera vez, el Tercer Mundo puede liberarse liberando al otro: lo que Fanon, Senghor y el Che han dicho: —Señores europeos, les tomamos la palabra, vamos a hacer al hombre libre, y a ustedes también libres de sus propios esquemas de dominación. Esa es una manera de disponer de una tradición: negándola en la real falsificación de su aplicación; es una manera de repensar el pensamiento occidental.

En cuanto a la metodología, se trata primero, repito, de desentrañar el sentido de nuestro pensamiento, de la filosofía, situada en situación de dominación. Segundo, ver quiénes son los que en ella tienen el mayor peso y están en la lucha. Y entonces, para dar

una imagen técnica, "enchufar" con ellos, para que nos venga la corriente, no para que nos den el mensaje bien acabado. Y eso hará que la filosofía sea liberación; mientras tanto ha sido la gran cómplice de la dominación: hay filosofías y teologías para todo.

Dr. Zea: Creo que hay un error en pensar que hay un ser latinoamericano que debe ser la norma para un pensamiento en libertad. Voy a referirme a la experiencia mexicana. Empezó por preguntarse: ¿qué es el mexicano? Yo respondería una perogrullada: el mexicano es un hombre como todos los hombres, con posibilidades e impedimentos, pero se trata de que esas posibilidades se realicen. Pienso que el P. Quiles tiene razón cuando dice que toda filosofía es filosofía de liberación, pero liberación del que pensó. Por eso no se puede imitar lo pensado por otro, porque para el que lo repiensa, resulta dominación.

Cómo seleccionar esa filosofía al servicio de nuestro modo concreto de ser en América, lo ha definido Fanon en pocas palabras: si queremos hacer filosofía como los europeos, no hay mejor que los europeos para su filosofía. Si queremos hacerla desde nosotros, si queremos que la humanidad avance con audacia, hay que inventar, no que imitar. Si lo que está ahí nos es útil para nuestra intención, lo usamos; si no, lo dejamos. Hay que descubrir lo nuestro, en el sentido de un aspecto de lo humano. Así terminaremos, como dice Fanon, aportando a la misma Europa soluciones que Europa no ve.

Dr. Salazar Bondy: Quisiera aprovechar lo dicho por Zea para aclarar mi pensamiento. Acepto que la filosofía es liberación para quien la hace: lo acepto como hipótesis. Entonces me pregunto: ¿Qué ha hecho el filósofo latinoamericano hasta ahora? ¿La filosofía que ha pensado le ha significado liberación para sí? En eso consiste la crítica de la filosofía latinoamericana: era una filosofía que ni siquiera liberaba al que la hacía.

Dr. Zea: Insisto en que lo hecho por el latinoamericano no es filosofía, a no ser que se confunda el filósofo con el profesor de filosofía: éste repite lo dicho en Europa, el filósofo no repite, sino que en todo caso asimila.

Dr. Quiles: Coincido en que la filosofía debe ser liberación. Coincido en que quien hace auténtica filosofía, se libera a sí mismo, aunque muchas veces ello no ha servido para la liberación de los demás.

Dr. Juan Carlos Scannone: No voy a hacer una pregunta, sino a aportar una reflexión. El Dr. Puyau ha hablado de ruptura, y luego el Dr. Salazar Bondy habló de la negación como manera de repensar a Europa. Creo que se trata de la ruptura que se da en la historia cuando acaba una civilización, en nuestro caso, la así llamada "occidental y cristiana". Reconocer esa ruptura no excluye el reinterpretar, el retomar toda esa tradición cultural desde un nuevo comienzo.

Ahora bien, ya en Europa misma se da esa ruptura: se habla de "postmodernidad", se critica a la razón moderna iluminista, Heidegger habla de la superación de la metafísica que nos viene ya desde Grecia, etc. Pero estimo que entre nosotros se da una ruptura todavía mayor; estamos viviendo el momento histórico en que se dan dos rupturas en una. Porque así como Europa intenta romper con la modernidad, nosotros buscamos romper con la modernidad, pero además con nuestra dependencia, es decir, romper con la *modernidad dependiente*.

Ahora que, en el giro (o *Kehre*, para hablar con Heidegger), en la ruptura como la estamos viviendo nosotros, hay algo nuevo nuestro. Ese giro no se da meramente por la apertura a la historicidad o a la praxis histórica, sino que descubrimos que la historia, la praxis histórica, se dan en los *pueblos*. Se trata de un giro o conversión *al pueblo*. Y aquí vuelve a entrar en la reflexión la categoría "pueblo", tan discutida en estos días, que es quizás tan ambigua porque es tan rica: una especie de "categoría-símbolo". Yo diría que forman el pueblo aquellos que realmente se orientan hacia un proyecto común de liberación. En ese sentido, sí, el criterio son los oprimidos. Marx habla de proletariado, pero ya la Biblia hablaba de los pobres.

Sin embargo —y en esto discrepo con Salazar Bondy—, pienso que se da una dialéctica del "ya, pero todavía no". Es decir, ya hay

una experiencia de liberación, aunque quizás en forma profético-simbólica —al menos en el pueblo que conozco, el argentino—, aunque *todavía* no se ha realizado plenamente. Ya existe entonces en esa experiencia una sabiduría de liberación, aunque no a nivel reflexivo. Será función del filósofo llevarla al nivel de la reflexión. Por eso no se trata de "filosofía" en el sentido técnico; pero se da en el pueblo, en su arte y literatura, en la política, en el "sentimiento de lo humano en América", en nuestro peculiar modo de convivencia —del que hablaba Schwartzmann—, un modo propio de ser, de vivir y de pensar que *todavía* se desea y se espera liberar, pero que ya se experimenta y se está comenzando a vivir. Allí se da una nueva racionalidad, un nuevo *logos*, que no corresponde al de la razón iluminista ni al de la razón dialéctica, propias de la modernidad y de la dominación.

Por eso creo que, por un lado, se impone a la filosofía la tarea negativa de crítica y de lucha contra la razón dominadora, pero, por otro lado, le compete el aspecto positivo de una hermenéutica de ese *logos* popular del que hablaba, hermenéutica que, evidentemente, no puede hacerse fuera de la praxis, de una opción por dicho pueblo. Se trata de una praxis política en sentido amplio, en cuanto esa praxis intelectual surge de una opción ético-política. Estimo que de allí está naciendo una perspectiva nueva, propia de la "filosofía de la liberación", aunque, en cuanto a contenidos, falta mucho por hacer, según decía el profesor Farré. También en esto juega la dialéctica del "ya, pero todavía no": también en relación con la filosofía de la liberación se dan hoy más esperanzas que realizaciones actuales. Pero ya con el mismo programar se está dando una perspectiva distinta en la elaboración de los contenidos. Ahí reside precisamente la novedad.

Dr. Ricardo Delfino: Una tarea fundamental que tenemos es la de distinguir escolásticamente entre liberación y libertación: que no nos atrape solamente la liberación, que nos obliga a ver en el otro un adversario considerado conceptualmente, es decir, el hombre totalmente malo ante el latinoamericano bueno. Tenemos que liquidar todo aquello que nos ata, que es fundamentalmente una

concepción materialista de la vida, que se nos está dando por la televisión, la pornografía, etc. Y al mismo tiempo debemos tener, juntamente con ello, una intuición discriminativa de cuáles son los valores en el hombre americano por los cuales se logra americano.

Dr. Salazar Bondy: Creo que es muy importante lo afirmado por el Dr. Scannone acerca de que siempre se dan un "todavía no" y un "ya". Pues se trata justamente de la gradualidad y de todo aquello que en un determinado momento va a servirnos para ir *realmente* avanzando, no desatendiendo logros ni tampoco creyendo que está todo hecho.

En filosofía tenemos que avanzar en contacto con el movimiento histórico-social que significa el desmontaje de la armadura de dominación que es económico-social, externa e interna. Deseo retomar la observación del Dr. Delfino: no sé qué se quiere decir cuando se distingue: liberación, libertación. Porque aquí estamos tomando todo el tiempo "liberación" en el sentido fuerte. En el sentido fuerte significa dos cosas. Por un lado, que hay que liberar en concreto, de acuerdo a situaciones concretas histórico-sociales, y por lo tanto, en este caso, de esta estructura capitalista de dominación. No voy a comprender el mal uso de la televisión porque hay una maldad en ciertos hombres que se encargan de difundir pornografía, sino que la pornografía es un negocio, y se explica por estructuras de negocio, por estructuras del mercado capitalista, por relaciones de los grupos humanos entre sí. No vamos a lograr que desaparezca la pornografía si no cambian las formas básicas.

No hay necesidad de hacer la diferencia entre liberación y libertación, si no es en el olvido de la lucha concreta en la cual tiene que estar presente la filosofía. Por ello no podemos ni siquiera pensar que el filósofo se libera solo o se libera a sí mismo. Cuando la filosofía se propuso históricamente liberarse a sí misma, ni siquiera logró liberar al filósofo porque nadie puede liberarse cuando domina a otro. O sea que, tomando las cosas en verdad, la única posibilidad de liberación se abre por primera vez en la historia con el Tercer Mundo, el mundo de los oprimidos y subdesarrollados, que están liberándose y al mismo tiempo están liberando al otro,

al dominador. Entonces, por primera vez se puede dar filosofía de la liberación. En lo concreto de la lucha de clases, de grupos, de naciones hay otro que es el dominador, al que desgraciadamente tengo que quitarlo de la estructura de dominación: tengo que desmontarle la maquinaria de dominación. Y la filosofía tiene que estar en esa lucha, porque si no, se hace un pensamiento abstracto que con el supuesto de que vamos a liberarnos a nosotros, como filósofos, ni siquiera nosotros nos liberamos.

Dr. Schwartzmann: Lo nuevo y significativo y revolucionario aparece en el hecho de que el americano pueda liberarse liberando. Ahora que todo eso implica métodos, nuevos criterios, nuevo esfuerzo de revisión. Yo lo había señalado ya hace 25 años, que el modo de incorporación del americano a la historia universal iba a ser precisamente ése: liberarse liberando. Pero para hacerlo realidad hay que medirlo a través de todas sus dimensiones, más allá de toda ideología. No atacemos sólo al filósofo en cuanto que a veces la filosofía no le sirve ni siquiera para liberarse a sí mismo: hay también muchos políticos que hablan de liberación, y ese hablar no les sirve para liberarse, sino para aherrojar a aquellos que dicen liberar.

(Por la falta de tiempo se pidió que en adelante se expresaran las preguntas sin esperar respuesta de los expositores, ya que es más propio de la filosofía saber plantear las preguntas que el responderlas adecuadamente).

Prof. Diego Pro: La filosofía de la liberación planteada como se la considera aquí, en estos tiempos y en este contexto social latinoamericano, no impide que se considere como real filosofía de liberación también a otros ejercicios basados en otros contextos, cuando aquí hubo auténtica filosofía. Para lo cual habría que distinguir —como lo insinuaba Zea— entre filosofía, educación filosófica, información filosófica, cultura filosófica. Porque la filosofía de la liberación, tal como se la programa a nivel teórico, si no es vida de pensamiento, también corre el riesgo de convertirse en inauténtica al hacerse contenido de educación filosófica, de información filosófica, de cultura filosófica, es decir, puede ser también

manipulada. Por mi parte pienso que hay un hilo de filosofía auténtica en todo el pensamiento latinoamericano y particularmente —que es el que conozco mejor—, en el pensamiento argentino. Este hilo invisible no está forzosamente presente en los que enseñan filosofía o escriben de filosofía.

El problema de la filosofía de la liberación es el problema de que la filosofía sea en realidad filosofía. Porque si lo es, será crítica y liberadora; si no, no hay filosofía. Siempre ha sido así, por ejemplo, cuando Alejandro Korn escribe sus *Apuntes filosóficos*, los dirige a los compañeros en la lucha redentora; y lo mismo pasaba con Alberdi en sus *Fragmentos preliminares para el estudio del derecho*, etc.

Dr. José Prado: En esta lectura y propuesta de la vida actual de la sociedad latinoamericana y de su salida, no se ha mencionado el papel de las ciencias humanas, que hacen también una tal lectura. Aún más, algunos consideran que esa lectura torna prácticamente inútil a la filosofía. De modo que sería muy útil que una filosofía que quiera hacer esa lectura y esa propuesta, no prescindiera de la mediación necesaria de las ciencias humanas, como son la economía, la sociología, la antropología cultural, el marxismo, etc.

Lic. Gabriela Rebok: Quiero llamar la atención sobre algo que puede parecer muy obvio, pero que sin embargo quizás se nos escapa. Cuando nos hemos referido a la poética, que es sin duda un rico proceso cultural y con horizonte de futuro, hemos hecho reiteradas veces alusión al *Martín Fierro*. Nuestra manera de hacer referencia a la literatura cambió inadvertidamente de cualidad. El nombre del autor, en ese caso particular, las más de las veces no se menciona, y, si acaso se hace, eso ocurre en segundo término. A mi juicio eso sucede así porque pasa a ser considerado como patrimonio popular. No considero que la poética o las experiencias populares sean ya pensamiento, pero sí que por su peculiaridad cultural son lo más digno de ser pensado; más aún, que así lo exigen ellas para alcanzar una función orientadora cabal. Esto puede revertir de modo liberador sobre la filosofía tradicional, obligándola a una ampliación de su propio horizonte de experiencia.

Lic. Agustín de la Riega: Lo que vamos diciendo en torno a la filosofía se puede extender en general a la cultura con lo que se aclararían un poco algunos problemas que venimos discutiendo. Por momentos hemos tomado la cultura y la filosofía como una cosa susceptible de una única interpretación, no distinguiendo entre cultura viva y muerta, sin destacar el papel opresor de la cultura en tanto que muere, y liberador, en tanto que nace. Desde otro punto de vista, acá se está insistiendo en lo que el pueblo vive, como liberador. Observo que lo que el pueblo vive, la vida, no se conoce contemplando, sino *viviendo*. Y en ese sentido es muy importante para la filosofía la actitud vital del filósofo.

Dr. Manuel Santos: Quiero formular una serie de preguntas que convergen hacia el problema del sujeto del filosofar. Según mi modo de entender, tal como están las cosas después de estas Jornadas, la posibilidad de una filosofía latinoamericana vendría a estar dada por la liberación. La filosofía será posible si es filosofía de la liberación. La primera pregunta sería entonces: ¿La liberación es el objeto o el objetivo de la filosofía, o es más bien el sujeto? ¿Habrá una filosofía sobre o para la liberación? ¿O más bien habrá una liberación que filosofa, que hace su filosofía?

Entonces, si la liberación es el *sujeto* —entiendo que debe ser el sujeto de la filosofía—, entonces habría que preguntar cómo es y cuáles son las condiciones de posibilidad de ese sujeto. Pienso que debe ser entendido en un sentido estructural, es decir, el sujeto de la liberación y de la filosofía es la liberación que se hace en la praxis social, en una praxis que es un entramado, es decir, una estructura de prácticas. ¿Cuál es entonces esa práctica social? ¿Cómo surge de esa práctica social eso que específicamente se llama filosofía? Se ha hablado también de que habría que convocar una ruptura con una filosofía. ¿No habría que convocar, a partir de esa práctica social, de esa práctica histórica, estructurada, más bien una ruptura con la filosofía? De tal manera que habría a lo mejor que reeditar aquella afirmación de Marx de que ha llegado la hora de la muerte de la filosofía, en el sentido de que —como él decía— los filósofos se han dedicado hasta ahora a interpretar el mundo y

ha llegado el momento de transformarlo. A partir de esa muerte de la filosofía tal vez surgiría una nueva filosofía basada en un nuevo sujeto, que sería la práctica social. Y habría que reformular a partir de ahí, entiendo yo, cómo se inserta epistemológicamente este discurso específico que es el discurso filosófico, dentro de la práctica social.

Lic. Antbal Fornari: Normalmente nosotros que estamos en filosofía tendemos a querer resolver teóricamente de una manera total los problemas de la praxis. Por el contrario, pienso que la opción político-práctica debe entrar en la estructura epistemológica misma de la filosofía, abarcando por tanto al filósofo mismo. Esa es la única manera de dilucidar la equivocidad de los términos que se pretende definir teóricamente. Por tanto, cada uno debe acotar en su discurso el alcance o la capacidad de reducir la equivocidad, por ejemplo, de "pueblo", en la medida en que puede definir su postura práctico-política en orden a delimitar precisamente esa equivocidad. Es decir, cuanto más radical y cuanto más precisa es la determinación ético-política, tanto más precisa será la determinación y la superación de la equivocidad de los términos.

Lic. Jorge Seibold: Mi primera experiencia, en contacto con la gente, con el pueblo, es que en el pueblo hay incoado un pensar filosófico, un pensar científico y un pensar teológico. Pero no un cuerpo estructurado y teórico de pensar filosófico, científico y teológico.

Mi segunda experiencia es que hay en nosotros, los que estamos dentro del cuerpo estructurado teórico de la filosofía, de la ciencia y de la teología, una tendencia imperial a imponer nuestro sistema estructurado al pueblo, tratando así de dominar ese pensar originario, llevándolo a una forma categorial y por lo tanto aristocrática. Existe, por otro lado, una tendencia en nosotros, los que nos movemos dentro de ese pensar estructurado, a imponer nuestro propio cuerpo doctrinario teórico, ya sea filosófico, teológico o científico, a imponer ese imperio, a los otros cuerpos teóricos. Antiguamente se decía que la filosofía era "ancilla" de la teología; ahora se pretende que el pensar científico es el que tiene que subordinar a los otros pensamientos. Perdemos con eso de vista que todos los

cuerpos estables teóricos son en realidad "ancilla" del mundo de la vida (en la terminología husserliana), y que éste es concretamente el pueblo.

Dr. Ernesto Borga: Parto del supuesto de que la reflexión filosófica caracteriza esta novedad del quehacer latinoamericano como un quehacer de liberación, pero que renuncia desde el inicio a ser un quehacer liberador afirmado sobre algunas formas de dominación. Se trata, por tanto, del liberarse liberando. Por consiguiente, sugiero que la reflexión filosófica, para ser auténtica, es decir, para responder a ese postulado inicial, necesita abordar el tema del poder, como filosofía de un poder que, como novedad casi absoluta, se basa en un querer no dominar. La filosofía latinoamericana tiene que transcurrir por el camino fundamental de la filosofía política, de la filosofía del poder.

Dr. Conrado Eggers Lan: Querría retomar, en forma sintética lo que se planteó al comienzo como una objeción de Casalla a Salazar Bondy y a la filosofía de la liberación como patrimonio de una élite cultural que tendría que pasar por tres etapas, de dimensión crítica, de replanteo y de reconstrucción. Y que Salazar Bondy, algo juguetonamente, calificó de propio de una situación profesional suya.

A nosotros nos sucede en la Argentina que la filosofía crítica se nos presenta, no digo identificada, pero sí próxima a la lucha de un pueblo organizado, dirigido por un conductor que está tratando de reducir el paso por esas tres dimensiones. De manera tal que el pensamiento de ese conductor que expresa el pueblo, es filosofía latinoamericana, a mi juicio, y filosofía liberadora.

EL PENSAMIENTO LATINOAMERICANO EN EL CONTEXTO DEL TERCER MUNDO

Señores, señoras... Quiero en primer lugar agradecer la oportunidad que me ha dado el señor rector de charlar con ustedes sobre un tema que, como *el pensamiento latinoamericano en el contexto del Tercer Mundo*, no puede sino estar íntimamente vinculado con el proceso que viven nuestras naciones y que, en estos momentos, vive la Argentina y que anuncia toda una reconstrucción de la vida de nuestros pueblos. Agradezco, pues, muy sinceramente, esta invitación y esta oportunidad.

Creo que puedo partir, para tratar el tema que es de por sí muy vasto, de ciertas conclusiones de una reflexión mía que se ha hecho al hilo de reflexiones de otros latinoamericanos; conclusiones que llevan a la idea que nuestra filosofía —la filosofía que fundamentalmente se ha hecho en nuestros países de América Latina— puede ser calificada como filosofía de la dominación. Parto de esta tesis para plantearme después, con ustedes, la cuestión de qué función tiene la nueva filosofía que debe surgir en nuestros países, el nuevo pensamiento filosófico en el contexto del Tercer Mundo.

Para poder avanzar con alguna seguridad en esta vía, creo que conviene, en primer lugar, preguntarse qué es lo que estamos pensando, qué es lo que estamos apuntando, cuando hablamos de filosofía de la dominación, cultura de dominación, relaciones de dominación. Es decir, en qué estamos pensando cuando usamos el concepto de dominación. Conviene hacer una aclaración de estos conceptos que están siendo manejados durante un buen tiempo

como claves categoriales, claves instrumentales de nuestro pensamiento. Se puede decir que entre dos instancias cualesquiera, sean personas, clases sociales, grupos, naciones, minorías, profesiones etc., hay una relación de dominación cuando una de las dos instancias tiene sobre la otra el poder de decidir su destino, decidir respecto a ella lo que va a pasar en la existencia con ella y que, además, como consecuencia de esta relación por la cual una de las instancias vinculadas tiene el poder de decisión sobre la otra, la otra va a perder o sufre la pérdida parcial o total, inmediata o gradual, de su identidad y de desarrollarse plenamente. Dicho con un término que tiene mucha importancia filosófica y que hay que redefinir también en estos momentos, la otra instancia resulta alienada. Y al resultar alienada, pierde, en alguna forma, humanidad. Y la pierde muy clara y decisivamente cuando está en los extremos de una situación de dominación, opresión que deshumaniza.

Estas dos instancias —una la dominadora y la otra la dominada— son partes de una sola estructura. De manera que no podríamos entender el fenómeno de la dominación —sea que hablemos de individuos, de grupos, de países, de roles— sino dentro de la estructura que forman ellos. De tal manera que es un concepto estructural y que nos va a permitir todo el tiempo comprender lo que pasa a una por estar con la otra. Comprender a una como dominadora y a otra como dominada.

Esto que está dicho en términos generales, debe servirnos todo el tiempo como marco de referencia para irlo concretando en los casos diversos que se presentan al análisis filosófico y a la experiencia vital, y para ir viendo cómo se dan en la realidad muy ricamente matizadas estas relaciones que ahora presento escuetamente en la relación de A y B como dominadora y dominada. Se podría ir más lejos en el análisis y ver cuáles son las condiciones en las cuales se puede decir quién es dominado y alguien es dominador, teniendo en cuenta que en la realidad los conceptos son graduales y no tajantes y que los saltos se dan por vía dialéctica y no por una especie de cambio mecánico. Se podría ver que siempre

la dominación conviene al dominador, que de algún modo lo gratifica. Siempre la dominación desfavorece al dominado aunque no siempre el dominado sienta esto, tenga conciencia de esto y se rebelde. Podríamos ir a un detalle más grande viendo otras relaciones que conviene precisar, pero yo creo que a los efectos del desarrollo del tema aquí y para dejar estas notas como referencias a los análisis que puedan hacerse como parte de un trabajo de un Centro tan promisorio como el de aquí, conviene que, sí, detectemos una vinculación y una diferencia entre dos relaciones muy importantes que, a veces, se confunden por términos que no se han analizado suficientemente. Me refiero a la relación de dominación que he descrito y la relación de dependencia que se parece mucho a la anterior, con la diferencia que hay que establecer en el análisis. Y esto simplemente aceptando una definición de términos más conveniente. Por eso repito: con la diferencia que la relación de dependencia implica, la unión de dos individuos, grupos etc., por sí, tal como lo estamos entendiendo aquí, no siempre implica un rebajamiento, una disminución, una alienación de aquel que está en uno de los términos. Porque, si hacemos una suficiente exposición de casos de dependencia, tal como se pueden dar en la experiencia, veremos que esta disminución, esta posibilidad de alienación, se puede dar en casos muy importantes de dependencia (que son los que generalmente combatimos cuando estamos en lucha de liberación), pero que hay casos de dependencia en los cuales eso no se da, como puede ocurrir, por ejemplo, en la dependencia mutua que tienen los músicos al interpretar un concierto o los luchadores en una lucha de liberación en la cual tiene que haber también un concierto de voluntades. En un cierto sentido, la dependencia no es por sí misma lo rebajante, lo alienante, sino que es la dependencia cuando se da ligada con la relación descrita en primer lugar y que llamamos de dominación.

O sea que lo que nos interesa —y aquí el análisis filosófico nos va a permitir detectar mejor cuáles son los frentes de lucha, tanto en el pensamiento como en la acción—, lo que interesa, es ver cuáles son esas relaciones de grupos, de naciones y de clases,

de roles y de funciones que no solamente pueden estar en una vinculación de elementos concertados, sino que, en este concierto, implican dominación. O sea: cuáles son las relaciones de dependencia que llevan a la dominación y que hacen que uno sea el dominador y el otro el dominado, que el dominador sea favorecido a costa del dominado y que el dominado resulte finalmente deshumanizado.

Para poner un ejemplo concreto, que surgió en unas jornadas en las cuales he estado últimamente, si uno analiza los fenómenos políticos mundiales y no hace este distingo que estoy haciendo entre lo que es dependencia con dominación —que lleva a alienación, a cosificación, de un pueblo o de una persona—, si uno no diferencia ésto de lo que es una dependencia que puede significar modos de resolver problemas prácticos o acciones conjuntas para un fin general, si no hacemos este distingo, no podremos distinguir, por ejemplo en el plano internacional, la dominación que tiene con respecto a los EE.UU. Puerto Rico, o con la dependencia que tiene con respecto a la Unión Soviética Cuba. Y sería monstruoso que, por no analizar suficientemente los conceptos, confundiéramos la relación de dependencia, que es parte de una lucha que lleva Cuba, con la de dominación que es alienante para Puerto Rico, porque está bajo el dominio del imperialismo norteamericano.

Solamente cuando hacemos este distingo sabemos quién es el enemigo y cuál es la situación que hay que liquidar. La situación que hay que liquidar en todos los casos es la relación de dependencia con dominación. En esta línea de análisis y guardando esto para aprovecharlo después, debemos pensar que estas relaciones de dominación, que son aquellas a las cuales me concreto, se dan en variantes múltiples y que representan maneras y modos de alienarse los hombres, de tener efectos de cosificación que pueden darse también combinadas o, de algún modo, vinculadas entre sí. Por ejemplo, habría que analizar lo que es característico de la relación entre individuos y ver cómo esta relación entre individuos puede ser basada en ciertas funciones biológicas y en ciertos roles sociales, como pueden ser las relaciones hombre-mujer, padre-hijo,

médico-enfermo, jefe-subordinado, maestro-alumno. Todas, de hecho, son susceptibles de darse como relaciones de dominación. Pero en cada caso, en modos diversos, esto que ocurre con respecto a individuos, también ocurre con respecto a grupos: la dominación de clase, la dominación de minorías étnicas y la dominación de naciones. Y, también, yendo más a fondo del análisis, vemos la dominación que puede surgir dentro de ciertas maneras de vivir que tiene el hombre, que lo ponen en contacto con otro. Este, a veces, es el Otro con mayúscula, que puede funcionar como un gran dominador y que puede aherrojar la mente de aquel que está en esa situación si no sabe liberarse a su modo. O sea que cabe hablar también de una relación de dominación trascendente para tratar ese problema en los términos más técnicos.

Y puede darse el caso, que no es raro, de que estas formas distintas de dominación —cuya fenomenología y cuyo análisis nos va a dar unos resultados muy ricos y muy aprovechables para comprender la sociedad y la historia— puede darse el caso, repito, de que estas formas de dominación se combinen y, entonces, lo que ya es realmente alienante cuando se da un tipo de relación, se convierte en forma agravante y casi condenatoria de la dominación de algunas personas o de algunos grupos.

Es evidente que, en nuestros países, el que es hombre tiene más posibilidades de dominar a la mujer que a la inversa. Es evidente que, en nuestros países, el que es hombre urbano de círculos industriales tiene más posibilidades de dominar a un campesino que a la inversa. Es evidente que el que es blanco tiene más posibilidades de dominar a un indio que a la inversa. Pero cuando uno encuentra que hay alguien que es india campesina, ella concentra en sí misma tres dominaciones: la dominación como mujer, la dominación como campesina y la dominación como india, lo cual implica un reforzamiento de la situación de dominación que se puede perfectamente tomar como clave de interpretación de lo que funciona a nivel de grupo o de instituciones.

Si nosotros nos concentramos en esas dominaciones, podemos también debemos— plantearnos la cuestión si esas dominacio-

nes son todas paralelas y si se dan en combinaciones múltiples o hay entre ellas una relación de fundamento; si no hay ciertas relaciones de dominación que son tan básicas que determinan o condicionan otras formas de dominación y que, si no se las cancela, difícilmente otras formas de dominación sean canceladas.

Entonces, ahí aparece que podemos perfectamente aprovechar todo el análisis marxista de condicionamiento de clase y de la relación entre clases, entre el capital o el capitalista y el trabajador y la relación de dominación del trabajo y de la plusvalía. Entonces podemos perfectamente apuntar a una interpretación que, cuando menos, reconozca que las relaciones económico-sociales de dominación son básicas y que, quizás, para no entrar en este tema, quizás cuando uno las liquida o las desmonta, no todo esté asegurado —en el sentido de que después no puedan producirse otras relaciones de dominación. Porque puede ocurrir el caso que la historia muestra en su evolución —sobre todo en la evolución revolucionaria— que de otras formas vuelvan a producirse relaciones de dominación de grupos o clases o pseudoclasas. Pero, además, puede ocurrir que “al lado de” o “en relación con” estas antiguas dominaciones que han sido canceladas, se mantengan o persistan las relaciones de dominación de otro tipo. Por ejemplo, sexual; de roles en el trabajo; de maestro y alumno. No está asegurado que, cuando se cancelan las relaciones tradicionales de dominación económico-social, no se vayan a reproducir de otra forma. Ni está asegurado que no vayan a subsistir otra forma de relación de dominación y, por lo tanto, de alienación que pueda estar vigente, por ejemplo en la vinculación del que manda, el jefe o el patrón o el técnico, y el subordinado; o entre el maestro y el alumno. Por eso es importante siempre pensar en lo que la educación va a ser y en lo que el cambio de conciencia va a ser, para liquidar dominaciones. Por eso es importante que, en toda revolución, al hilo de la revolución social y económica, se dé siempre una revolución cultural. Quiero precisar que es indispensable, a mi juicio, que se cancelen las relaciones de dominación pero que, además, se vigile todo el tiempo, se tenga la vista alerta para que no se reproduzcan de otro modo las rela-

ciones económico-sociales de dominación. Además, que no subsistan otras relaciones que no son tan fundamentales, pero que pueden seguir subsistiendo largo tiempo cuando no se hace esa enorme transformación de la conciencia que es una revolución cultural.

Lo que estamos diciendo en general, tiene mucho sentido cuando hablamos en especial de los países. En el interior de los países, hay que cancelar, en una revolución profunda, todas las formas de dominación y estar constantemente montando un mecanismo que debe ser el de la sucesiva e incesante superación de las dominaciones que pueden surgir. Hay que estar en este plan para hacer que, al interior, el país sea realmente un país liberado, que haya una posibilidad de creatividad, una posibilidad de desarrollo de la humanidad. Pero cuando tratamos de países, no podemos olvidar que las relaciones de dominación entre los países son relaciones que se dan en lo interno y en lo externo; que no se da el caso de ninguna relación de dominación interna que no tenga su correlato externo; y no se da el caso de ninguna dominación externa que no tenga sus claves o puntos de asiento en el interior. Por lo tanto, cuando luchamos contra la dominación exterior, no podemos cancelar realmente esa dominación exterior si no cancelamos, al interior, los elementos de dominación, comenzando por lo fundamental que son las estructuras económico-sociales de opresión. Y, a la inversa, el trabajo que tenemos que hacer al interior para cancelar esas estructuras, no puede ser completo si (quizás será de todas maneras frustrado) se mantienen los lazos de dominación externa. Porque, en buena cuenta, cuando uno habla de relación de dominación externa, lo que está haciendo es simplemente reproducir el concepto genérico que antes planteé, de un dominador y un dominado que forma una estructura, reproducirlo en concreto en las relaciones entre los países en las cuales hay el dominador y el dominado que forman una estructura, siendo el dominado el país que resulta rebajado, disminuido o, dicho en un término que tenemos que reivindicar todo el tiempo, que es el de subdesarrollado. No hay ninguna relación de dominación entre países que sea tal, sin que se dé un subdesarrollo del país dominado. Esta relación de dominación im-

plica que, por ser una estructura, no podemos nunca entender el subdesarrollo sin la dominación y tenemos que decir que siempre un país es subdesarrollado de otro que es desarrollado. O sea que se dan en una estructura que de otro modo se ha definido en términos de centro y periferia, o metrópoli y colonia. Esa es la estructura en la cual se da la metrópoli y, porque se da la metrópoli, se da la colonia. Y no se da como colonia sino porque hay una metrópoli que la domina. Y esa condición de dominación en términos de países es lo que llamamos subdesarrollo, y es lo que nos permite hablar de país subdesarrollado, en el sentido propio en que subdesarrollo significa algo muy distinto de "país en vías de desarrollo". Porque el subdesarrollo es una condición estructural que subsiste inevitablemente mientras subsista la estructura de dominación y es una condición que hace que aquel país que está en esa situación, no puede desarrollarse. No es un país que está en el estado A, que es el estado inicial de una serie evolutiva histórica que ya recorrieron los países desarrollados, sino que es un país que, porque hay países desarrollados que los han hecho colonias, está en una situación que lo hace impotente para desarrollarse. O sea, su desarrollo es una situación de desequilibrio crónico, de incapacidad de desarrollo que subsiste mientras no se cancelen las relaciones de dominación externas, la relaciones de colonia —con el modo de matiz que sea— y que no va a poder cancelarse, repito, si es que no se cancelan al interior los elementos que hacen posible que se mantenga con el exterior la relación de dominación. Las dos cosas van juntas y tienen que ser canceladas juntas.

Ahora bien, lo que se da como país desarrollado es tan estructural que no puede, como digo, liquidarse sin cambiar la estructura. Es tan estructural que repercute en todos los aspectos de la vida y, por lo tanto, repercute en la cultura. Por lo tanto, repercute en la filosofía. Si hay un país subdesarrollado que está en la condición de dominación, su cultura estará empapada de esa condición, estará transida de esa condición y tendrá los desajustes, disfuncionalidades, inorganicidades, desequilibrios propios de la condición de subdesarrollo. Por lo tanto, será una cultura que se puede lla-

mar de la dominación en el sentido fuerte de la preposición, que significa expresiva de, producto de, exteriorización de la dominación. La filosofía o el pensamiento filosófico que se haga en ese contexto, tiene un sentido defectivo, disfuncional, con desequilibrios crónicos que la hacen una filosofía de la dominación. No en el sentido que se puede entender como si fuera una filosofía que estudiara la dominación, sino una filosofía hecha en la condición de dominación y, por lo tanto, que muestra las huellas de la dominación como las muestran las clases oprimidas, como las muestra el país en su subdesarrollo, etc.

Ahora bien, otra manera —como todos sabemos— de designar a los países subdesarrollados, una manera que no es exactamente la misma, pero que se vincula con el concepto de subdesarrollo, es la de llamarlos Tercer Mundo.

Sin el concepto de subdesarrollo de los países dominados o colonizados, no cabe hablar de Tercer Mundo. Pero lo que el concepto de Tercer Mundo agrega, es algo muy importante: una condición compartida que permite unirlos a todos en una gran comunidad. Sabemos que el concepto de Tercer Mundo ha sido combatido de derecha y de izquierda. Sabemos que se le ha objetado que es vago, que es poco preciso, que es revisionista, que no da un cuadro científico de la realidad de nuestros países. Pero creo que este concepto está ya adquirido en las ciencias sociales contemporáneas, está definido en términos mucho más precisos de lo que suponían sus críticos y, en todo caso, ha sufrido la prueba decisiva de ciertos conceptos, que es la prueba de que los pueblos oprimidos que se rebelan, lo han asumido como suyo, o sea que tiene un contenido aglutinador. Dice mucho en el momento en que es puesto por los pueblos mismos en el centro de su práctica.

Entonces, aunque sea más o menos vago, más o menos disfuncional, es un concepto que tiene su positividad y que, como tal, debemos conservarlo y que, al conservarlo, nos permite pensar en los países subdesarrollados por referencia a los países desarrollados; los países periféricos por referencia a los países metropolitanos; los países que están oprimidos o dominados por referen-

cia a los países que son dominadores. Así como podemos pensar del interior de un país en las clases o grupos oprimidos que son el pueblo, nos permite pensar en una especie de comunidad proletaria de naciones, una especie de comunidad de naciones que sufren el peso de la dominación internacional y que han pagado los gastos, que han realmente solventado los costos del desarrollo de las grandes potencias imperialistas y que, por lo tanto, nos da una unidad de criterio para manejar, en el conjunto y diversidad mundial, un bloque de acción política, un bloque de acción que permita trabajar con todos ellos en una unidad.

El concepto de Tercer Mundo es un concepto adquirido y que debe ser definido, mejorado en su análisis. No debe ser puesto de lado, porque implica la posibilidad de encuentro de países que a través de diferencias culturales, de tradición, de historia, etc. tienen una condición negativa común. Por eso, pueden ser actores de una lucha conjunta.

Entonces, debemos volver a la filosofía que llegamos a caracterizar como filosofía de la dominación, entendiendo por dominación lo que ahora, de una manera más precisa, podemos significar. Vinculando la filosofía de la dominación con el Tercer Mundo como una gran tarea del centro de estudios, como del centro de estudios que hoy se inaugura, debemos preguntarnos qué situación tiene y cuál es la perspectiva de la filosofía latinoamericana en el Tercer Mundo. Debemos comenzar viendo que esta filosofía como se ha dado hasta ahora, como filosofía de la dominación, no puede darse sino dentro del Tercer Mundo. O sea que no hay filosofía de la dominación, filosofía con esas disfuncionalidades y esos desajustes, sino en los países tercermundistas. Quiere decir que están unidos los conceptos de Tercer Mundo y ese modo de hacer filosofía.

Por otro lado, es importante señalar que, al cambiar de signo como proyecto, esta filosofía no se convierte simplemente en otro modo de hacer filosofía, folklóricamente diferenciado, o por ciertas notas locales, sino que se convierte de hecho en una filosofía que tiende a ser, o busca ser, filosofía de la liberación. Donde "de" debe ser entendido en el sentido fuerte de "procedente de", "basada

en", "alimentada por". La filosofía de la dominación es nuestra expresión resultado de la situación de dominación y no podía ser menos, porque la dominación es total y abarca la cultura. Una filosofía que cambie de signo, tiene que ser una filosofía de la liberación, poniéndose al ritmo de la liberación. Y puede construirse en la medida en que se da un proceso de liberación para ser expresión de liberación. Y en la medida en que, al ser expresión de liberación, al mismo tiempo puede ser estímulo de la liberación. Pero esto no puede ser pensado en términos de liberación separado del contexto del Tercer Mundo, porque la dominación de nuestros países es una dominación internacional, por lo tanto, una dominación que los convierte en Tercer Mundo. Que los tiene alienados y colonizados, formando Tercer Mundo. Nosotros no podemos cambiar de signo a la filosofía de la liberación y hacer que comience a construirse o a reconstruirse como una filosofía de la liberación sin que sea una filosofía de la liberación del Tercer Mundo y en el Tercer Mundo, en el proceso de liberación del Tercer Mundo. Porque la condición de un país subdesarrollado es la condición de todos los otros.

En el pasado, se habló en consigna y en conceptos que no han perdido su vigencia, de los oprimidos del mundo, de los proletarios del mundo. Un internacionalismo proletario puede haber perdido la partida de tales y cuales proyectos, ligados a tales y cuales gobiernos concretos, o a tales políticas concretas, pero el ideal del internacionalismo de los trabajadores no ha perdido vigencia. Tiene vigencia en la medida en que la condición de opresión de un proletario está, de algún modo, siempre ligada a la condición de opresión de todos los demás. O aún, en aquellos casos en que el proletariado goce de una situación que es la de usufructo de la dominación de los otros, está indisolublemente ligada su liberación a la liberación de todos los trabajadores.

Esto vale también a nivel de país. O sea que no puede haber una liberación nacional sola sino en el contexto de todo un movimiento difícil, trabajoso, que es el movimiento del Tercer Mundo. Por eso tiene mucho sentido afirmar el "Tercermundismo", afirmarlo

como una unidad de acción y, volviendo a nuestro tema, tiene sentido hablar de una filosofía de la liberación no aislada, sino siempre de liberación en el contexto del Tercer Mundo, porque no puede darse liberación nacional, liberación de la cultura nacional, sino en la medida en que hay un respaldo de todo un movimiento que va creciendo a nivel mundial.

Hay otra razón muy importante y es que quien actúa en el favor de la liberación de su propio pueblo, de su propia cultura, quien actúa desde el nivel del pensamiento, si ése es el nivel de acción del filósofo, falla en su intento en la medida en que no sea solidario con la liberación de los otros países que están en la misma condición. Porque el mantenerse a los otros países en la misma condición siempre hace precaria e insegura la liberación de la cultura y del país en que uno trabaja.

Por eso, es espontáneo el nexo, es espontánea la solidaridad de todos los países que están en el Tercer Mundo, de todos los pensadores que están en el Tercer Mundo y de todos los creadores que están en el Tercer Mundo, uniéndose en una solidaridad de acción conjunta. No por un sentimentalismo cualquiera, sino porque la condición de uno es correlativa de la condición del otro. Y la liberación de uno está ligada a la liberación de los otros.

Por tanto, es que la situación de una filosofía como la iberoamericana o latinoamericana, no se puede de ninguna manera ir a una superación de la situación actual sino dentro de un proceso de liberación. Cambiar de signo a la filosofía es cambiar de signo también a la sociedad.

BARTOLOME O DE LA DOMINACION

Estos diálogos indios están escritos a manera de ejercicios ideológicos de tema libre. Sin embargo, su argumento es imaginario sólo en un sentido figurado. Me extrañaría que toda semejanza con ideas, textos, situaciones o personas de la vida real fuese pura coincidencia.

A.S.B.

DON DIEGO.— Según me anuncian, has pedido audiencia para hablarme de cosas graves y que me conciernen.

BARTOLOMÉ.— Así es, Diego; te conciernen a ti y a todos los cristianos que hemos llegado a estas tierras.

DON DIEGO.— Veo que no vienes solo. ¿Quién te acompaña?

BARTOLOMÉ.— Un buen amigo mío, del que seguramente has oído hablar: Hatuey, cacique de Guahabá. Cuando acepte el bautizo se llamará Ernesto, bello nombre que significa "combatiente decidido". Así lo llamo yo desde ahora.

DON DIEGO.— ¿Hatuey? Sí que lo conozco. Su gente ha causado más daño a mis hombres que todas las tribus de la isla juntas...

BARTOLOMÉ.— Viene pacíficamente y sin armas. Le he dado palabra de que no le harás daño alguno. Comprendo que hice mal en permitirme hablar en nombre de Don Diego, Gobernador y Repartidor Real de los Indios. Te ruego excuses esta libertad que

me he tomado, pero el caso es que el cacique de Guahabá viene a comunicarte hechos que debes conocer, y también quiere hacerte una propuesta justa. A mi modo de ver, ella es capaz de asegurar que la ley de Dios impere en esta isla. Oyenos juntos, Diego, y júzganos de buena fe.

DON DIEGO.— ¡No sé cómo te atreves tú a traerlo y él a presentarse ante mí! Sabes que anda haciéndonos resistencia; se niega a aceptar el dominio del Rey y la verdad de nuestra santa religión. Con su gente, en el bosque, solivianta a los indios y cuando no lo escuchan o no lo siguen los castiga con el pillaje y la muerte. Es un enemigo mortal de la ley y la paz en esta isla. ¡Que se cuide mucho de intentar aquí alguna de sus bellaquerías! En esta breve tregua que concedo, te tomo como garante; tu cabeza será la prenda. ¡Recuérdalo bien!

BARTOLOMÉ.— De acuerdo. Nada arriesgo en este trato pues Ernesto es hombre de palabra y su causa justa. Soy solidario con su pueblo en la lucha que ha emprendido y lo que voy a declararte no es, por cierto, extraño al ideal que persigue combatiendo. Por eso he pedido hablarte junto con él.

DON DIEGO.— Habla, pues.

BARTOLOMÉ.— Diego, amigo, en las Sagradas Escrituras está dicho "que es mancillada la ofrenda del que hace sacrificios de lo injusto; que el que ofrece sacrificios de la hacienda de los pobres es como el que degüella a un hijo; que quitar el pan del sudor es como el que mata a su prójimo". La palabra de Dios es inconfundible y me señala el único camino posible. Por eso vengo a hacer ante ti acto público de renuncia de la encomienda que me otorgasta y del privilegio, que de este modo me fue concedido por la Corona, de tener a mi cargo indios siervos. Los libero de todo servicio y dependencia respecto a mí a fin de que tú, como es tu obligación de cristiano, los pongas en libertad.

DON DIEGO.— Porque te he contado siempre entre mis amigos había rechazado ciertos rumores que me llegan sobre ti. Me han dicho que últimamente te las das de defensor de los indios y ope-

sitor de la encomienda. Con pena advierto que es verdad y que estás a punto de traicionar a tu Dios y a tu patria.

BARTOLOMÉ.— Ni a uno ni a otra. Por el contrario, quiero de todo corazón que mi Rey no se condene y que en sus dominios nadie incumpla los mandamientos del Dios verdadero. Así como mis hermanos de orden lo hicieron una vez conmigo, permitiéndome lavar mi alma del pecado de la encomienda, así desde hoy rehusaré la absolución a todo aquel que conserve un reparto de naturales y los haga trabajar como siervos suyos, o intervenga en cualquier expedición de conquista de territorios indios por la violencia.

DON DIEGO.— ¿Qué pretendes con ello? Sería la alteración total del orden que con tantos afanes y con tanta sangre hemos establecidos en estas tierras.

BARTOLOMÉ.— Tú lo has dicho, un orden establecido con sangre, sobre todo con sangre india. Hipócritamente, bajo la máscara de la encomienda, hemos esclavizado a los indios. Con el pretexto de hacerlos cristianos hemos impuesto por la fuerza de las armas un dominio que no sólo sujeta el territorio de este continente a nuestra ley sino que aplasta las almas y apaga en ellas toda chispa de divinidad. Las almas humanas son brotes difíciles que languidecen en el cautiverio. Esta gente era antes bella, libre, dueña de sí. Su ser está ahora disminuido, su conciencia alienada; deambulan como extraños en un mundo que antes comprendían y que ahora está para ellos lleno de signos indescifrables.

DON DIEGO.— Bonita manera de no decir abiertamente que los naturales son tan bárbaros que no pueden siquiera hablar nuestra lengua. Y eso no es nada. Tú no puedes ignorar su bestialismo: se matan entre ellos, son apocados, ociosos, incapaces de civilizarse por sí mismos, no tienen seso alguno y están corrompidos por los vicios más degradantes.

BARTOLOMÉ.— Pues ante ti hay alguien que puede convencerte de que el don del pensamiento no es privilegio de los blancos. Ernesto tiene argumentos que conviene atender para pacificar tu gobernación.

DON DIEGO.— Explícate indio, si puedes, pero cuida bien de no decir ninguna insolencia y más aún de blasfemar.

HATUEY.— Hace algunos días tus soldados entraron en Caonao, buscando hombres para hacer esclavos y oro. No encontraron eso; mataron a los niños, a las mujeres, a los viejos, todos sin armas; destruyeron las casas por odio.

BARTOLOMÉ.— Yo estuve allí; puedo dar fe de ello pues lo vi con mis propios ojos. Fue horrible.

HATUEY.— Lo mismo en Guernica, en Lídice, en Mi-Lay, en Wiryama. No puedo comprender a los cristianos. Dicen que su religión y su ley son de amor y de justicia, pero veo siempre crueldad y avaricia en sus hechos. ¿Esa es tu moral, Don Diego?

DON DIEGO.— ¿Qué quieres de mí? Habla.

HATUEY.— Hablo por el pueblo que sufre. Queremos que acabe ese maldito y viciado reparto de indios que con sus enormes excesos nos han puesto en estado tan deplorable, robándonos lo poco que teníamos, obligándonos casi a lamer la tierra. Queremos que cesen de explotarnos, y no lo que hacen ahora, cazándonos como a bestias del bosque y llevándonos ensartados a trabajar los cañaverales, a las minas, a los obrajes, desde las dos de la mañana hasta la hora en que aparecen las estrellas. Queremos que nos traten como a cristianos y no nos repriman a sangre y fuego, matándonos como a perros, echando nuestros cuerpos a los campos para que se los coman los buitres, y que no asesinen a nuestras mujeres y a nuestros hijos en los pechos de sus madres. Queremos la paz y la libertad de los hombres verdaderos, y lucharemos por ellas hasta la muerte.

BARTOLOMÉ.— Creo, Diego, que deseas sinceramente aliviar el sufrimiento de los indios. Por eso he persuadido a Ernesto a hacerte una propuesta y sellar un trato en nombre de Cristo.

DON DIEGO.— ¡Pero si es un pagano!, ¿cómo va a prometer nada por Dios?

BARTOLOMÉ.— Oyelo, te lo ruego. Si aceptas la propuesta y se cumple la palabra empeñada, yo tendré franquía para penetrar en el bosque a predicarles la fe de Nuestro Señor y habrá paz.

HATUEY.— Don Diego, si tú castigas a los criminales y no permites más expediciones de conquista, yo suspendo el combate y Bartolomé puede entrar donde mi gente. Eso propongo hacer en un año. Después puede haber nuevo trato.

BARTOLOMÉ.— Recuerda, Gobernador, que la salvación de sus almas y las nuestras, la del Rey inclusive está en juego. Acabemos con una guerra que nos degrada a todos y cumplamos nuestra verdadera misión: hacer que los indios alcancen la conciencia del Dios y eleven su ser hacia El.

DON DIEGO.— Yo cumplo el deber que me ha impuesto el Rey y haciéndolo no me siento degradado en un ápice. Al contrario, mi conciencia me dice que estoy llamado por el destino a servir así a mi Dios y a mi patria.

HATUEY.— Los cristianos hablan mucho de conciencia y de ser, de salvación y de alma. Olvidan lo importante: muerte, dolor, hambre. Mi gente sufre eso día y noche; lo sentimos y odiamos sufrirlo; queremos libertad de no sentir hambre, de no oír llorar a los hijos, de no soportar el dolor de los huesos quebrados uno a uno, de no ser escupidos, pateados, asesinados.

BARTOLOMÉ.— Te comprendo, hermano. No quiero para nadie la humillación y menos la tortura. Pero aún al hambre y al dolor nos avenimos si tenemos conciencia de su sentido, y la muerte puede ser una verdadera liberación para el héroe o el santo. Lo trágico es padecer todo eso con pérdida de sí mismo; no lograr reconocerse como persona, no poder decidir su destino, estar reducido a la condición de animal que recibe golpes y lame la mano de su amo, o de cosa que se lleva y se trae, se manipula y se desecha sin tener en cuenta lo que cada uno vive desde dentro. Por eso es importante la conciencia y la lucha por la conservación de tu ser hombre y el ser hombre de los demás.

HATUEY.— Muerto el hombre, perdido el hombre. Allí está todo.

BARTOLOMÉ.— No todo, porque la humanidad se puede perder aunque siga latiendo el corazón del hombre, aunque sea capaz de caminar, ver, comer, fornicar, dormir, pensar. Para los hombres, en la existencia genuina hay algo más que llanamente vivir o morir.

pueden perder su identidad, lo que ellos tienen de más propio, alienándose de sí mismos; pueden ser despojados de su capacidad de decidir libremente, por la violencia o por medios más sutiles que penetran hasta el fondo del alma; pueden ser degradados a seres inertes. La cosificación, la alienación, eso es lo peor, ¡es trágico! Eso representa la conquista para nosotros.

HATUEY.— Usas las palabras difíciles de tus doctores. ¿Cómo son?, ¿alienación, cosificación? Quiero comprenderlas bien: alienación, cosificación es cuando tratan al hombre como animal, cuando lo manejan como cosa. ¿No es cierto?

BARTOLOMÉ.— Eso es, justamente. Y lo has dicho con la mejor de las comparaciones, porque el alienado se pierde en una acción sin libertad ni sentido, como la mula que gira en la noria. Pero el hombre puede también recuperar la condición perdida y sobrepasarla. Puede llegar a zonas cada vez más altas de la conciencia, de la acción sobre la naturaleza y de la comunicación con sus hermanos en la tierra. La realidad humana no es unidimensional: tiene altura. Por eso todos los hombres son capaces de levantarse, caer y volver a levantarse; de mudar la condición y de ser varios en una vida. Esto los diferencia radicalmente de los animales y de las cosas. Es su prenda más valiosa.

HATUEY.— Tú dices que el hombre es uno. Pero Hatuey es distinto de Bartolomé y de un negro bozal en la raza. En eso no son uno. Esa diferencia no la cuentas, pero hace estimar a unos y despreciar a otros, disfrutar a unos y sufrir a otros.

BARTOLOMÉ.— Escucha bien, amigo. ¿Acaso no podemos comunicarnos todos y ponernos en razón y hacer pactos si queremos? ¿No se juntan los hombres y las mujeres de un pueblo con los de otros, y tienen hijos y los aman por igual? ¿Juntos no se alegran, sufren, se salvan o se pierden, aunque sea distinta su raza? ¿Es imposible esto?

HATUEY.— Hasta hoy nada he visto que dé razón a lo que dices. Cada pueblo vive solo y lucha solo por su vida. Blanco e indio no sienten igual, aunque usen las mismas palabras. Claro que pueden entenderse hablando; ¡eso es ser uno, para ti!

BARTOLOMÉ.— Sí. Concedes, entonces, que los hombres pueden ser uno en esto. Sin embargo —y ahí está la razón de tu duda— la humanidad se encuentra dividida. Se ha escindido en el curso de la historia. Como las aguas que caen sobre una montaña y discurren, de una parte y de otra, en dos vertientes, así también la condición del hombre se ha quebrado, polarizándose. En el hombre histórico hay el polo de la negación y el de la afirmación, el de ser menos y el de ser más, el de la autenticidad y el del malogro.

HATUEY.— De un lado los amos y de otro los esclavos. Esto es claro y lo comprendo; en cambio la unidad que dices existe entre los hombres es como humo que no puedo coger con la mano. El esclavo es distinto.

BARTOLOMÉ.— La esclavitud es un hecho crudo y doloroso. Es el abominable hecho de la negación del ser del esclavo. Pero aún en ese caso la unidad existe, porque la esclavitud es un modo de ser hombre, justamente el modo defectivo de serlo *en la relación con un amo*, o mejor dicho, *dentro de la estructura señoría-esclavitud*. En eso la dominación de unos hombres sobre otros, al degradar al ser, muestra su sustancia destructora, su maldad esencial.

DON DIEGO.— ¿De dónde has sacado, Bartolomé, que la dependencia de unos hombres respecto a otros es mala? ¿Puedes imaginar gentes que vivan en común sin lazos de dependencia? ¿Habrá paz y orden en la tierra faltando una firme sujeción a quienes tienen en sus manos la responsabilidad del cumplimiento de la ley? Sin la ley y sin su garantía que es el dominio de los gobernantes sobre los gobernados, la anarquía destruiría la sociedad. Además, así es en todo. Suprimido el apoyo de los demás, nada prosperaría en el mundo. Esta es la ley, inclusive para los animales y los seres inanimados: quítale los cimientos a una casa y se cae; priva de su madre al cachorro y muere.

BARTOLOMÉ.— Concedo por entero tu argumento sobre la dependencia; voy incluso más lejos que tú y digo: todo excepto Dios, implica una dependencia en su ser, pues todo nace de otro o necesita de él. Algunas veces la dependencia opera en dos direcciones ya que el dependiente es de algún modo también necesario al otro. Están

condicionados el uno por el otro y, en la medida en que no pueden existir sino juntos, forman una unidad, como un todo concertado.

DON DIEGO.— Cuando te lo propones Bartolomé, sabes razonar sin error y devanar el hilo del discurso más complicado. Déjate, pues, de majaderías como que la dominación es el dominio y que la conquista es mala para estos bárbaros.

HATUEY.— ¡Españoles al fin, se ponen de acuerdo rápido contra el indio, contra su libertad! No te reconozco, Bartolomé.

BARTOLOMÉ.— Hombre de poca fe. Espera y verás. He concedido algo cierto y que salta a la vista de quienquiera tenga los ojos abiertos. Tú, querido Ernesto, los tienes siempre en vela y no puedes ignorar la universal dependencia. Pero lo mismo no vale para la dominación.

DON DIEGO.— Una va con la otra; si hay dependencia, hay dominación.

BARTOLOMÉ.— No siempre, y por eso conviene distinguir cuidadosamente ambos conceptos. Considera este caso: el ciego y su lazarillo están en una neta relación de dependencia. Sin el muchacho que lo guía, el ciego no podría aventurarse por caminos que no conoce y estaría expuesto a mil acechanzas. Pero no cabe decir que el muchacho domina al ciego y que éste hace la voluntad del lazarillo.

DON DIEGO.— Claro que la cosa no es así; pero considera el caso del chico. Es sabido que los mendigos ciegos oprimen y explotan a los infelices que les sirven de ojos. Apenas si les dan de comer, los menosprecian y los muelen a palos peor que a perros.

BARTOLOMÉ.— Justamente ese es un buen ejemplo de dominación. Dominar —diremos usando tus propias palabras— implica *oprimir, explotar, menospreciar* a un hombre. El menosprecio, la explotación y la opresión bastan para degradar a quien los sufre. Esta degradación es la secuela de la dominación.

HATUEY.— Eso es lo que los españoles hacen con nosotros; sólo los ciegos no lo ven...

BARTOLOMÉ.— Permíteme, Ernesto, terminar mi argumento. Hay algo más que podemos extraer del análisis que estamos haciendo.

El lazarillo es dominado por el ciego y, además, dependiente de él. Lo más probable es que sea un niño huérfano, expuesto a morir de hambre abandonado a su suerte, y que un alma cándida puso bajo la supuesta protección del ciego. Por eso el lazarillo es dependiente del mendigo, tanto como éste lo es del niño. La dependencia es recíproca, por lo menos en este caso.

HATUEY.— Sin el ciego el niño muere; sin el niño el ciego muere. ¿Eso quieres decir?

BARTOLOMÉ.— Eso, precisamente.

HATUEY.— Pero un ciego no depende del lazarillo como el lazarillo depende del ciego.

BARTOLOMÉ.— En efecto, son mutuamente dependientes, pero por razones y de modos diversos.

HATUEY.— ¿Siempre es así?

BARTOLOMÉ.— No necesariamente. Dos personas pueden depender la una de la otra en el mismo sentido. Por ejemplo, los amantes son dependientes por el afecto que se tienen y que les pide estar cerca el uno del otro. Pero hay casos de amor en que la dependencia vale de un solo lado. No siempre el que ama es amado. Aquí, de seguro, uno es el que depende por el amor mientras el otro puede ser indiferente.

HATUEY.— Pero en el universo todo depende de todo; es lo que dicen ustedes. ¿No?

BARTOLOMÉ.— Sí, pero ésas son especulaciones metafísicas que mejor dejamos descansar ahora para no perder de vista el ejemplo. Decíamos que el ciego depende del lazarillo y éste del ciego. Por otra parte el ciego domina al muchacho, pero éste no domina al ciego. Por consiguiente en esta relación ciego-lazarillo hay dependencia y hay también dominación que son, como se nota, cosas distintas. La primera es relación recíproca y la segunda no, ya que hay dominación del niño por el ciego sin dominación del ciego por el niño.

DIEGO.— Te equivocas, Bartolomé. El lazarillo también domina al ciego. Estos rapaces se burlan de sus amos y suelen vengarse cruelmente de ellos luego de sufrir por un tiempo.

BARTOLOMÉ.— En ese caso yo hablaría de conatos de revuelta, actos de defensa del dominado, que pueden terminar en la rebelión total, pero no suponen sujeción del otro. Allí no hay dominación ni puede haberla, salvo que se inviertan los papeles, el ciego pase al servicio del lazarillo y éste lo oprima y lo maltrate, obrando con la misma inhumanidad que aquél.

HATUEY.— Siendo dominado, uno no domina. Está claro.

BARTOLOMÉ.— Si no, busquen un solo caso que pruebe lo contrario. No lo hay.

DON DIEGO.— Pues yo creo fácil encontrarlo; la madre y el niño, por ejemplo, están en ese caso. Ambos son dependientes y, a la vez, recíprocamente dominadores y dominados ¿No has visto a los chicos salirse siempre con la suya y llevar y traer a la madre o al padre? ¿Y no has visto a éstos, perdida la paciencia, darles una azotaina como les viene en gana?

BARTOLOMÉ.— Disculpame, Diego, pero tengo que decirte que tu ejemplo no es bueno y que vuelves a confundir dominación con dependencia. Si bien normalmente, en el caso que pones, hay dependencia y muy fuerte a lo largo de muchos años, no hay estrictamente dominación —normalmente, repito—, ni siquiera de un solo lado. Pero cuando padres e hijos entran en el círculo de la dominación —y por desgracia ocurre más de una vez— entonces se advierte claramente que también uno es el dominado y otro el dominador. La recíproca no se da. Recuerden esos niños que nunca llegan a pensar ni a obrar como mayores. Dominados por su padre o por su madre, o por ambos, han sido frustrados en su maduración, en el logro de su propia personalidad. Están alienados. Y, ciertamente, en cuanto se hallan dominados no tienen la posibilidad de actuar contra el yugo que les imponen sus padres.

DON DIEGO.— El extremo en que te pones es una perversión del lazo sagrado de la paternidad.

BARTOLOMÉ.— El hecho de que la natural dependencia entre padres e hijos se pervierta cuando los padres dominan a los hijos muestra precisamente que la dependencia en sí misma es neutra. Dependemos de otro cuando necesitamos de él o estamos condicio-

nados por él, sea que nos dirija o nos auxilie. Esto no es malo ni bueno; lo malo es la dependencia que implica dominación, la dependencia con dominación.

HATUEY.— Como la del siervo indio sometido al patrón blanco.

BARTOLOMÉ.— Siervo y patrón, amo y esclavo son casos del lazo de dominación en que se pueden observar muy bien los rasgos característicos, el sentido profundo y las consecuencias de esta condición humana. Sugiero aprovecharlos para ir más a fondo en el análisis, si el Gobernador no se fatiga con tanto discurso.

DIEGO.— Esto no es Salamanca, ciertamente y no estoy yo aquí para oír distingos escolásticos; pero continúa, veremos hasta dónde llegas.

HATUEY.— El amo oprime al esclavo, se queda con sus riquezas, castiga y si quiere mata al esclavo y también a su familia. Todos sabemos esto en nuestra tierra. Esa es la dominación para nosotros. No sé si tus fórmulas lo hacen entender claramente.

BARTOLOMÉ.— Sin duda, porque lo que digo significa que el dominador decide la suerte del dominado como mejor le conviene; éste, en cambio, no tiene poder sobre su propia vida y menos puede decidir la suerte del dominador. Con la pérdida básica de la libertad de decidir, el hombre dominado tiene menoscabado su ser. Como consecuencia, el dominador prospera a costa del dominado y éste languidece, manipulado en provecho del dominador. En esa condición tenemos ahora a los naturales.

DON DIEGO.— ¿Cabe acaso dudar de que ningún hombre en ninguna circunstancia puede estar más cosificado —como tú dices— que cuando lo convierten en trozos de comida como lo hacen los indios? ¡Eh Bartolomé! ¿Qué replicas a eso?

BARTOLOMÉ.— Digo lo mismo respecto a ellos y sus usos que respecto de nosotros y nuestras costumbres. El canibalismo es un crimen horrible, como lo es quemar vivos a prisioneros o atravesar a los niños indios con las espadas. Eso lo hemos hecho nosotros. Condeno tal violencia, como todo cristiano está obligado a condenarla, y por eso creo que la guerra debe terminar.

DON DIEGO.— Terminará cuando estos bárbaros se sometan, dejen sus prácticas sanguinarias y sean reducidos a la fe. ¡Cuánta razón tuvo quien dijo que, en América, la voz del Evangelio sólo se escucha allí donde los indios han escuchado también el ruido de las armas! La nuestra es una cruzada, una guerra santa que salvará a todos los paganos aunque sea contra su voluntad. Tenlo muy presente, protector de indios.

BARTOLOMÉ.— La voz del Evangelio es la de la paz y el amor. ¿Cómo podría amparar la guerra o servirse de la violencia?

DON DIEGO.— Te olvidas fácilmente que nuestra acción tiene la bendición papal. No le ocultes a tu amigo que el Santo Padre Alejandro VI les dio a los Reyes de España y a sus sucesores la plena y omnímoda potestad, autoridad y jurisdicción sobre las islas y continentes descubiertos o por descubrir en este Nuevo Mundo. Así pues, está claro, Hatuey, que todos ustedes deben someterse al dominio de nuestro monarca.

HATUEY.— Estaría loco tu Santo Padre dando lo que no era suyo. No lo reconozco; no lo obedezco; no me parece santo haciendo esto.

DON DIEGO.— ¡Cállate ya, pagano! Y tú, Bartolomé, mejor obra cumplirías enseñándoles el Evangelio a éstos, por cualquier medio.

BARTOLOMÉ.— Eso quiero hacer por la paz y no por la espada.

HATUEY.— Ciego eres, hermano. El quiere más guerra para ser más rico y tener más esclavos que lo sirvan. Iguales son todos los blancos. La guerra cría riqueza y servidumbre, por eso la aman.

BARTOLOMÉ.— Y envenena el alma de los vencidos y de los vencedores, de los amos y de los esclavos que ella engendra. Esa es otra consecuencia nefasta de la dominación.

HATUEY.— Los españoles se matan por conquistarnos y después huyen de nosotros. Traen aquí a mi gente en servidumbre y después se encierran en sus casas bien guardadas. Se juntan entre ellos no más; se hablan en su lengua; con sus palabras se pasan sus ideas y sus odios. No son, no quieren ser gente junto con nosotros. Son otra clase de gente que se cree por encima de los indios y de todos los siervos del mundo.

BARTOLOMÉ.— Cuánta verdad llevan tus palabras, Ernesto. Los amos rechazan la relación humana con el esclavo. Se unen para hacerse más fuertes y se alejan de los oprimidos por temor. Estos, entonces, se reconocen entre sí como oprimidos. Los amos marginan de su vida al esclavo y al hacerlo se cierran la vía al mundo de las personas, a la comunidad de todos los hombres. La humanidad resulta irremediabilmente fraccionada en dos grupos opuestos; de un lado, los oprimidos, los pueblos en cautiverio, las clases dominadas; del otro, los opresores, los pueblos colonialistas e imperiales, las clases dominantes y explotadoras.

HATUEY.— Ese es el fruto de la guerra que si no es de liberación, es guerra de conquista siempre. De naciones o de clases, es lo mismo; los fuertes avasallan a los débiles, les quitan tierras y bienes, se aprovechan de su trabajo. Nadie se acuerda de su hermano hombre, nadie sufre con su dolor, ni trata de evitarlo.

DON DIEGO.— No sé cómo te quejas. Olvidas todo lo que nosotros hemos sufrido para traerles bienes que no tenían ni soñaban tener aquí en América: todos los bienes de la civilización occidental y cristiana, comenzando por la salvación de las almas.

HATUEY.— Tu salvación es ponzoña para mi pueblo. Era libre, salió esclavo de la guerra; quedó enfermo cuando antes era sano. ¿Qué nos pretenden cobrar? ¿Un bien que no pedimos o el mal que nos hicieron al venir? ¿Cuántos años van a pasarnos la factura por este regalo envenenado?

BARTOLOMÉ.— Tienes razón. Ernesto. No sólo los individuos sino también las naciones sufren la alienación. La dominación repite aquí su esencia corrosiva. Las naciones oprimidas pierden la posibilidad de ser ellas mismas, son privadas de vigor creador y de alegría de vivir. Y noten que en las naciones oprimidas el siervo sufre doble la dominación del amo y la del extranjero invasor.

HATUEY.— El mismo opresor son ambos.

BARTOLOMÉ.— No siempre. Puede haber gentes de la propia nación oprimida que la traicionan. Por hacerlo y por aceptar la dominación de su patria conservan sus propiedades, reciben riquezas y honores y les es concedido un aparente trato de hombres

libres. Mientras tanto, la masa del pueblo sufre el destino de la nación en toda su dureza.

HATUEY.— Hasta hoy me negaba a aceptar que un pueblo pudiera engendrar gusanos que lo niegan, felipillos, quislings. Voy entendiendo ahora cómo es fácil conquistar y mantener dominadas a grandes naciones: hijos suyos, desde dentro, las quiebran y las entregan al enemigo opresor.

BARTOLOMÉ.— Y también es fácil de entender que la dominación no es nada simple ni se aplica a un solo tipo de sujetos, ni del mismo modo. Puede multiplicarse, reforzarse y combinarse de varias suertes. Hemos visto que hay personas doblemente y hasta triplemente dominadas; por ejemplo, el siervo en una nación cautiva o las mujeres...

HATUEY.— Serán las cristianas...

BARTOLOMÉ.— ..y las musulmanas y otras. Pero aguarda, que lo que estoy diciendo es importante para entender el concepto que nos interesa. Hay dominación de muchas especies: de individuos, de pueblos, de sexos y otras formas más. Estas formas pueden combinarse de varias maneras, dando por resultado estructuras incluso muy complejas. Puede haber dominado que a su vez sea dominador.

HATUEY.— Un esclavo que sea amo no lo hay en rigor.

BARTOLOMÉ.— Sí, por supuesto. A este propósito, volvamos a lo que decía de las mujeres. En lo que toca a las indias, no creo que su condición sea mucho mejor que la de las españolas.

DIEGO.— ¡Cómo puedes hablar de ese modo, Bartolomé! Ofendes a las matronas españolas comparándolas con las mujeres indias. Olvidaré que eres fraile y te daré tu merecido si continúas hablando así. Sabes bien que las nativas, como sus maridos, están degradadas por costumbres bestiales.

HATUEY.— Pero bien que las persiguen tus soldados, Gobernador; las violan, se las llevan y las abandonan preñadas. Eso hacen, tú lo sabes bien. ¿Por qué hablas otra cosa?

DIEGO.— Me quieres hacer pasar por mentiroso y te puede costar caro. Tú eres quien miente cínicamente. He prohibido a mis

soldados que tengan trato alguno con las indias; les he ordenado que no se rebajen a buscarlas, ni les den pretexto para quejarse de ofensas, y menos les hagan hijos que bastardean los nombres españoles.

HATUEY.— Nosotros no vemos eso. Vemos lo que los españoles hacen con nuestras mujeres, y no nos extraña sabiendo cómo tratan a las de su nación. ¡Pobres!, las crían para el placer de los hombres; les enseñan no a trabajar sino a arreglarse y actuar para atraer a los varones. No tienen un modo natural de ser.

DIEGO.— ¡Natural, natural!, una palabra que suena muy bonita y mañosamente la empleas para cubrir muchas cosas reprobables. Bien sabemos a qué viciosas prácticas "naturales" se dedica tu gente.

BARTOLOMÉ.— Hemos de conceder, Ernesto, que tales excesos, producto de la ignorancia y la superstición, existen entre los indios. Pero a medida que se extiende el aura civilizadora de la palabra de Jesucristo, las desviaciones desaparecen.

HATUEY.— Observa lo que pasa a tu alrededor. Quizás tu civilización trae cosas peores. Para nosotros, buenos y bellos son los cuerpos del hombre y la mujer en el amor. Amamos como la naturaleza nos pide y vamos aprendiendo libremente a hacerlo. Nadie convencerá a mi gente de que hay pecado y vicio en hacer el amor natural.

BARTOLOMÉ.— Pero tú mismo acabas de condenar la educación que se da a la mujer de ultramar porque sólo le enseña artes para atraer al varón, pinturas y halagos para retenerlo y satisfacerlo.

HATUEY.— Condeno ese artificio; condeno esa utilización de la mujer para satisfacer al hombre. Tampoco el varón debe servir a la mujer.

DIEGO.— ¿Y las indias que buscan a los españoles para sacarles dinero? Son una peste ya en la isla.

HATUEY.— ¿Tú nos reprochas eso? Por el trabajo esclavo que debemos hacer lejos de nuestro lugar desamparamos la casa, a la mujer y a los hijos. No podemos llevarles nada para comer. Nues-

tras mujeres por necesidad se hacen rameras. Esa peste no se conocía aquí antes de que ustedes llegaran. Mi gente no sabía comprar y vender el amor; ni idea tenían de eso que ustedes llaman corrupción. Entre nosotros, varón y mujer son camaradas en el amor como lo son en el trabajo. Así han sido criados.

BARTOLOMÉ.— Amor y trabajo van juntos para ti. ¿Es así? No alcanzo sin embargo a ver bien la relación que parece establecer entre la educación del hombre y la mujer y la educación para el trabajo.

HATUEY.— Esa relación es muy clara en nuestro mundo, el mundo que ustedes llaman "bárbaro". Cuando la mujer ha aprendido a trabajar con el hombre en igualdad de trato y cuando nadie es dueño del trabajo del otro, la mujer puede participar libremente en las tareas y en las celebraciones, en la vida de la tribu y en las relaciones privadas, al igual que todos.

BARTOLOMÉ.— Es verdad que las mujeres indias trabajan bien y mucho.

HATUEY.— No están ociosas como las españolas, ni se lo permitiríamos. La tribu vive y prospera con el trabajo de todos. Ese trabajo no beneficia a nadie en particular, como los ricos que hay en la sociedad de ustedes. Un indio, hombre o mujer, se ha educado en el trabajo común, participando en él; sabe perfectamente que varón y mujer están obligados a trabajar y sabe, por eso, cómo hacer trabajar a quienes están a su cargo, sean varones o mujeres...

DIEGO.— ...y sabe cómo explotar a las mujeres...

HATUEY.— ...Mientras que la española se cría perezosa y mimada. El español hace lo que ella quiere, si lo complace en el lecho.

DIEGO.— Nosotros respetamos y protegemos a la mujer y reconocemos en el hogar su reino. Ella ha nacido para el hogar —no para el lecho, como groseramente dices, indio—. Allí es plenamente soberana: manda a los sirvientes, manda a los hijos y, es verdad — en esto tienes razón— hasta manda al marido. ¡Nos mandan a nosotros, a los jefes! Parece broma pero así es. Más en la calle, en

la política, en los negocios, en la guerra, allí decidimos nosotros. La mujer no está capacitada para tales menesteres; son contrarios a su natural débil. La misión de la mujer es otra, está hecha para la maternidad y para el afecto. Perdería su femineidad, es decir, su belleza, su gracia, su delicadeza, si la ponemos a hacer cosas rudas y violentas.

BARTOLOMÉ.— Reinas esclavas en su casa, eso son hasta hoy las damas cristianas no menos que las moras. Debo decírtelo, Diego, aunque ofenda tus oídos de caballero. Reducidas al cautiverio domiciliario, tratadas como niñas pequeñas, como seres sin razón ni voluntad, incapaces de discernir sobre las cosas más serias de la vida, entre las que se encuentra nada menos que su propio destino. Es cierto que la pereza y la vanidad se ceban en estas mujeres, pero no en todas. No olvidemos a las españolas del pueblo. A esas no las miman ni les dejan un minuto de respiro en la casa o en el campo, pero tampoco les permiten obrar libremente como los varones.

HATUEY.— ¿No tendrán los españoles miedo de que si sus mujeres van con ellos al trabajo y a la guerra se les rebelen o los dejen mal parados?

DIEGO.— ¿Quieres insinuar que no estamos seguros de nuestra mujeres? Te respondo que ustedes son los inseguros y los explotadores pues tienen varias mujeres de que se sirven. Bonita moral: unas cuantas mujeres para la cama, para la casa y, por añadidura, para compartir el trabajo duro del campo.

BARTOLOMÉ.— Allí tienes toda la razón, Diego. Aunque a nuestros hombres tampoco les faltan mujeres, la india está en peor condición en este punto. Por eso no diré que la mujer está verdaderamente liberada entre los naturales. Tan humanos en tantas cosas, aquí fallan. ¡Qué difícil es comprender el cabal sentido de la libertad de todos los seres humanos y de todo el ser humano, cualquiera que sea el sexo, la raza o la condición del individuo! Los conquistadores ignoran este principio, pero no creo, Ernesto, que tu pueblo lo realice plenamente. Hay también cosificación y alienación en su modo de vida.

DIEGO.— ¡Dónde las dan las toman! Estás cogido; indio trampo-
so, en tu propia trampa. No podrás escaparte. Te imaginabas que,
mansamente, íbamos a aceptar todas esas historias de la mujer
india trabajadora, libre y feliz. ¡Babas! Pero también tú estás
atrapado, Bartolomé. En su desvarío, ambos se enredan con artifi-
cios dialécticos, buenos para curas y leguleyos, olvidando la realidad
que es firme como la tierra firme. Para quien no esté torcido en su
criterio por apostasías o por propaganda subversivas, contrarias a
la sana doctrina heredada de nuestros padres, es obvio que en
todos los pueblos las mujeres reciben un trato diferente que los
hombres, porque hay diferencias de naturaleza entre el hombre y
la mujer, como las hay entre unos linajes y otros o entre las razas
del mundo. ¿Qué de raro tiene entonces que entre nosotros el trato
sea diverso para unos y otros, y que también sea diferente el sitio
que ocupan en la sociedad?

BARTOLOMÉ.— Las diferencias de que hablamos y que nos im-
portan aquí son las que afectan la dignidad del ser humano. Las
diversidades de los cuerpos no alcanzan sino adjetivamente la
esencia del hombre. Como el amo respecto al esclavo o el blanco
respecto al negro, así también la mujer no es diferente al varón en
su naturaleza humana profunda, que es libertad en acto.

DIEGO.— No quiero entrar en disputas teológicas que no son mi
terreno. Sólo te digo, Bartolomé, que atiendas y veas si la realidad
coincide con lo que predicas. Nos hablas de un mundo ilusorio que
no existe ni existirá. Sin embargo, lo que aquí y ahora está en juego
es muy serio para dejarse llevar por fantasías. Ten por seguro que
no te permitiremos desvariar. Puedes hacer mucho daño al imperio
del Rey y de Dios. ¿No ves, te repito, que usos y costumbres, mente
y gustos son diversos de hombre a hombre y de pueblo a pueblo?
¿Cómo quieres tratarlos igual? Lo mismo pasa con las mujeres.

BARTOLOMÉ.— Tú lo has dicho: de *hombre a hombre*. Son
hombres por igual. Lo que difiere es una segunda naturaleza, no
profunda, aunque puede ser muy marcada y significativa. Pero en
ningún caso ella justifica el avasallamiento de unos hombres por
otros. Por eso he devuelto yo mis indios o, dicho más propiamente,

los indios que injustamente tomé. Y todos debemos hacer igual. Mientras no procedamos de esta suerte, mientras no cancelemos en lo íntimo el impulso de dominación, para los conquistadores pero también para los naturales, las mujeres no serán otra cosa que esclavos de segundo grado, siervas de siervos.

HATUEY.— Nunca para nosotros, que no oprimimos a nadie..

BARTOLOMÉ.— ¿Olvidas, bueno de Ernesto, a aquellos caciques que, antes de llegar nosotros a la isla, tenían a otros naturales como sirvientes suyos? Y hay caciques que ahora lloran su libertad perdida pero sin escrúpulo compran hombres para que los sirvan. Ya tenemos negros esclavos de indios ricos. Es como si éstos pretendieran compensar la opresión que les ha sido impuesta contra todo derecho, oprimiendo por su parte a esos pobres africanos que la voracidad de los mercaderes internacionales arrancó de su patria. Contribuyen así con esa cruel acción en que la humanidad es altamente ultrajada; una porción numerosa de nuestra especie ha sido hasta hoy mirada como un objeto permutable y sujeta a los cálculos de un tráfico criminal; los hombres han comprado a los hombres y no se han avergonzado de degradar la familia a la que pertenecen vendiéndose unos a otros.

DIEGO.— Bien que aconsejaste tú lo que ahora pretendes condenar. A tí se debe en mucho la venida de esclavos negros a estas tierras. Unes la hipocresía a la traición.

BARTOLOMÉ.— Con igual horror que la servidumbre de los indios rechazo ahora la de los negros. Aconsejé la internación de negros que estuviesen ya trabajando como esclavos en España, y sólo de ellos. Pero en verdad les digo, confesándolo también públicamente ante tí como autoridad, que en el hondón de mi conciencia no estoy seguro de que la ignorancia o la candidez o el amor a los indios, que me llevaron un día a dar ese terrible consejo, puedan servirme de descargo por tan grave pecado en el juicio final. Pero mi falta de ayer no me inhibirá en lo más mínimo de condenar abierta y vehementemente en adelante ése y todos los otros tráficos de mis hermanos hombres. Así contribuiré a la liberación de todos los seres humanos oprimidos, comprendidas las mujeres indias.

HATUEY.— Insisto, Bartolomé, en lo que dije. Te engañas sobre mi pueblo. Antes y después de la invasión, allí donde las poblaciones viven de acuerdo a nuestras reglas, las mujeres son iguales a los hombres porque laboran con toda la comunidad, son trabajadoras a quienes nadie oprime.

BARTOLOMÉ.— Concedo que el trabajo en comunidad es de una importancia moral enorme y nos debe hacer pensar en su significado para construir la sociedad justa. Pero la labor diaria de las mujeres, el esfuerzo igual y tal vez mayor que despliegan, pues atienden también los menesteres de la casa, no las libera de suyo si no poseen la capacidad de decidir sobre su vida y destino, sobre si quieren o no ser madres, sobre si quieren o no dedicarse sólo al hogar, sobre si quieren o no seguir con el marido que muchas veces les fue impuesto.

DIEGO.— Lo que dices, Bartolomé, es completamente ridículo, tanto que hasta el indio no te da razón. ¡La mujer fuera del hogar y en lucha contra el hombre! ¡Increíble!

HATUEY.— No le doy la razón porque nuestra mujer no necesita esa liberación. Si dudan, pregúntenle a cualquiera de ellas.

BARTOLOMÉ.— Al preguntarle, Ernesto, no es seguro que la mujer nos dé una respuesta correcta. Primero, porque quizá no comprenda la pregunta por falta de esa conciencia despierta y lúcida de que antes hablé. Segundo, porque muchas, quizá la mayoría de las mujeres, nos responderían que sí están satisfechas. El buey se acomoda al yugo y termina echándolo de menos. Sobre todo porque arrojar el yugo es abandonar la costumbre, asumir responsabilidades y desafiar a los dominadores. Lo mismo ocurriría con las españolas, que tú sí consideras dominadas. También hallaríamos entre ellas una mayoría que diría que no quieren ni necesitan liberarse.

HATUEY.— Nadie es esclavo por su gusto. Si no lo han reducido por la fuerza, alguien lo ha engañado.

BARTOLOMÉ.— No te equivocas, amigo; hay esclavitudes enmascaradas. Al igual que clases sociales y pueblos que ignoran su opresión, hay muchas mujeres que están satisfechas con su suerte.

Obran por ignorancia, por conformarse con satisfacciones elementales, pero sobre todo por una educación que las ha condicionado a la aceptación de los valores de los dominantes y a la defensa del orden establecido en el cual ellas están presas como en una jaula de oro.

HATUEY.— Pero el trabajo común le da a nuestra mujer la libertad que necesita, porque en el trabajo está toda nuestra vida. ¿No lo comprendes?

BARTOLOMÉ.— Sé lo que estás pensando, Ernesto: cuando el trabajo está alienado difícilmente el trabajador puede conservar su humanidad. Pero hay casos que prueban que esta condición necesaria no es suficiente. Piensa en lo que ocurre con el niño que, entre ustedes como en muchas de nuestras familias del pueblo, trabaja. No tiene libertad; se encuentra sujeto a la autoridad del padre, aunque su trabajo como tal no esté alienado pues se cumple en la comunidad familiar. Esto nos hace ver que lo que cuenta es la relación entre los hombres no sólo en el trabajo sino, además, en el resto de la vida. La liberación, para las mujeres como para los siervos y para los negros esclavos, exige la transformación de todas las relaciones sociales que los desfavorecen.

DIEGO.— Al hablar así, Bartolomé, soliviantas no sólo a los indios sino también a las mujeres y a los negros; y lo haces en mis propias barbas. Te profetizo un triste final. Antes de que envenenes a los infelices y, por añadidura, a nuestras mujeres...

BARTOLOMÉ.— ...disculpa, Diego, no por añadidura, sino a la vez; se trata de luchas convergentes...

DIEGO.— ...antes de que los envenenes de todo —repito, y no me interrumpas cuando hablo—, te liquidaré a ti con todos los indios y negros pendencieros que haya en la comarca. Ahora, ¡lárguense antes de que aquí mismo tome acción contra ustedes y con mis propias manos! Pero, en adelante, cuidense; nada me refrenará al aplicar la ley.

BARTOLOMÉ.— No nos quedaremos, Gobernador. Vinimos a hacerle oír cosas graves y verdaderas. Partimos convencidos de que

ya sabes quién está en el error, quién en la verdad y sobre qué volcán estás sentado. Pero dime: ¿y la proposición que te hizo Hatuey? ¿Qué respondes a ella?

DIEGO.— Loco estaría de aceptar pactos con él. O se rinde, acatando a la autoridad del Rey y la verdad de nuestra religión, o muere. ¡Fuera, de una vez, antes de que sea demasiado tarde!

* * *

HATUEY.— Hemos caminado ya un buen trecho, Bartolomé... No parece que nos siguen.

MICAELA.— ¡Hatuey!

HATUEY.— Micaela, ¿qué haces aquí?

MICAELA.— Hace horas que te busco. Temía por ti. Hay presagios sombríos esta noche... Debes volver ahorita.

HATUEY.— Ya voy... Por ahora me he librado de tus hermanos, Bartolomé.

BARTOLOMÉ.— Nos hemos librado, dirás.

HATUEY.— A ti no te tocarán, eres de los suyos y, además, fraile.

BARTOLOMÉ.— No estés seguro. A los frailes rebeldes los tratan tan duramente o más que a los seglares. ¿Has oído hablar de mi hermano Camilo? No es el primero ni será el último de los sacrificados. Pero vale la pena el riesgo. Por lo que toca a hoy, me sorprende que el Gobernador nos haya dejado hablar tanto. Eran cosas que debía oír, algo que quedará.

HATUEY.— Tienes demasiada fe. No creo que hablar con gobernadores sirva de mucho. Para mí ha habido algo más importante. Mi gente te escucha. Puedes ayudarla o perderla. Ahora sabes que el conquistador no entiende razones; sabes cuál es el peligro mayor y cuál la batalla más urgente. Dile eso a mi gente. No les prediques paciencia ni les hables de liberación de mujeres. No lo pueden entender ni les hará bien. Por lo contrario, los perderá. Es prédica que divide, que desarma al pueblo indio y lo enfrenta debilitado al

opresor, al verdadero dominador. Cuando rescatemos la libertad de nuestro pueblo podremos ver qué hay que mejorar en su forma de vida.

BARTOLOMÉ.— Tus palabras me convencen de que no percibes el problema de fondo. En el pasado, no menos que ahora, la mujer india ha estado oprimida como mujer. El antiguo régimen indio era adecuado para tu pueblo en conjunto, pero no para todos sus grupos componentes en el mismo sentido. Seguramente antes de la conquista, la libertad y con ella el desarrollo material de la tribu estaban asegurados, porque nadie avasallaba a la gente. Sin embargo, esa vida no era un paraíso para las mujeres. Estaban sujetas y continúan estándolo. Toda la vida de la familia y de la tribu gira en torno al varón que es el jefe. La libertad de la mujer india se halla aún por construir. Pero ciertamente no serán los varones los que la construyan, ni puede ser un don que se ofrece a la mujer, así como la libertad del pueblo indio no le será dada por nadie sino que tiene que conquistarla él mismo.

HATUEY.— Pero la lucha para lograr esa libertad comienza por lo fundamental en la sociedad.

BARTOLOMÉ.— ¿A qué llamas lo fundamental en la sociedad?

HATUEY.— ¡Espera!... ¡Calla! Veo unas sombras que se mueven entre los árboles. Seguro es gente de la CIA, enviada por el maldito Gobernador.

BARTOLOMÉ.— ¿Quién anda allí? ¡Venga, no huimos de nadie! Tú, ¿quién eres?, ¿por qué te escondes en la oscuridad?

GINÉS.— Me llamo Ginés; te sigo los pasos, Bartolomé, desde hace tiempo y me enfrentaré a ti, ahora o más tarde, para refutar tus malévolos argumentos. En vano intentas negar los derechos de nuestra madre España y opacar su grandeza. He estado preparándome largo tiempo en Roma, sede de toda la sabiduría, y me he nutrido con las mejores filosofías y teologías que respaldan nuestro imperio.

BARTOLOMÉ.— Malas doctrinas deben ser cuando amparan la injusticia.

GINÉS.— Pero ¿de qué sirve una doctrina si no permite que nuestro sentido de lo bueno y lo malo y nuestra fe prevalezcan?

BARTOLOMÉ.— Hay filosofías y teologías para todo. Nuestra obligación moral es separar la yerba mala del brote bueno y defender la verdad, la que puede valer para todos los hombres y es de todos los hombres. De ésta estamos hablando con Ernesto. Ella ampara la causa de su pueblo, de los hombres y también de las mujeres. Oye, querido Ernesto, aquí tenemos a Micaela, ¿por qué no preguntarle sobre nuestra discusión? ¿Te opones?

HATUEY.— Hazlo, si quieres; y tú, mujer, responde sin temor.

BARTOLOMÉ.— Verás, Micaela. Se trata de la libertad de la mujer india. Hatuey piensa que ella no es ni ha sido oprimida en su pueblo. Yo no lo sigo en esto. Me parece que por el trabajo se afirma en sí misma más que la mujer española, pero continúa en dependencia opresiva. ¿Qué puedes decirnos, amiga?

MICAELA.— Siento que ambos tienen razón y que, a la vez, ambos están lejos de la verdad, una verdad nuestra.

HATUEY.— ¿Quién conoce esa verdad? Nunca oí hablar de ella.

MICAELA.— Algunas de nosotras la avizoramos entre dudas, sintiendo en el fondo del alma una tristeza profunda por nuestra condición, vacilando entre la rebeldía, el amor y el miedo a ser tomadas por traidoras a nuestros hijos, a nuestros maridos, a nuestro pueblo, y que a la postre nos sea arrebatado aquello que nos es más querido.

BARTOLOMÉ.— Tus palabras me reconfortan. Al oírlas comprendo que no estoy en el error.

MICAELA.— ¿Cómo puedes comprender lo que digo? Tú estás afuera, Padre. Ignoras todo lo que nos liga a los hombres; no sabes lo que es la vida del varón con la mujer. Estás lejos de la profundidad y de la banalidad de esa existencia, de su tragedia incitante, de su grandeza precaria.

BARTOLOMÉ.— Mucho he oído de labios de quienes la sufren, y la gozan; por eso me atrevo humildemente a opinar.

MICAELA.— Pero, al fin de cuentas, hablas de oídas. No puedes vivir el pensamiento libre que nos ha nacido y que nos mueve como

un clavo ardiente, haciéndonos padecer con la esperanza de un bien lejano y la duda sobre el destino real que nos aguarda. ¿Cuáles son los signos que nos han de guiar? En ninguna parte los encontramos; nadie los ha escrito. La búsqueda de lo mejor, ¿nos impedirá ser madres, hijas, compañeras de los hombres? ¿Volveremos la espalda al pueblo que lucha contra el opresor, cegadas por esa búsqueda? ¿Qué camino tomar?

GINÉS.— Mejor tomas el camino de la cocina. Es el que más conoces y te pondrá en lugar seguro. Tu batalla es con el maíz y con las ollas, india ignorante. ¡Con la pinta que te gastas no vas a pretender hacer la lucha en Miami Beach!

MICAELA.— Para los doctores como tú, Ginés, al fin y al cabo, soy triplemente inferior: mujer, india y, además fea. Ya veo que estoy condenada sin remedio. A ti en cambio nadie te juzga por tu rostro siniestro.

HATUEY.— No lo oigas, Micaela; habla con la perfidia y la insensatez del conquistador.

GINÉS.— ¡Qué gran cacique libertario vas a ser, Hatuey, cuando ni tu mujer te sigue! Mejor cállate.

HATUEY.— Tus palabras, Micaela, parecen estar llenas de duda y de escondido reproche. Dime, ¿estás conmigo o contra mí? Elige.

MICAELA.— Ya he elegido, Hatuey, y tú lo sabes. Estoy a tu lado, por ti y porque soy también el pueblo que tu guías a la libertad.

HATUEY.— Así tenía que ser.

MICAELA.— Pero perdóname si te digo que no debes estar tan seguro: otras quizá elegirán diferente. Depende de la fuerza con que brota en ellas la protesta, que puede ser tremenda. Es mucha amargura, la resaca de todo lo sufrido se empoza en el alma...

BARTOLOMÉ.— Tu conciencia y la de ellas han despertado. Es lo fundamental.

MICAELA.— No, lo fundamental es actuar. Para ello esperamos nuestra hora, que no será diferente de la hora del pueblo. Preparamos dos victorias en una, la del indio y la de la mujer.

HATUEY.— Está bien. Corre ahora, Micaela, a alertar a mis hombres. Diles que me esperen; llegaré pronto.

MICAELA.— También te esperan mujeres.

HATUEY.— ¿Qué mujeres?

MICAELA.— Las que se nos han unido. Hay más de una decidida a combatir. Allí están Tomasa Titu Condemayta, Celia Túpac Amarú, Bertolina y Gregoria Sisa, Flora, Tania, Antonia Tupamaro y otras.

HATUEY.— Las llevaremos con nosotros. Si no saben pelear, aprenderán a hacerlo. Anda ya.

MICAELA.— Voy rápido. ¡Cuidense!

HATUEY.— Después de oír a Micaela, no puedes dudar, Bartolomé, de que nuestras mujeres están decididas a luchar contra el opresor. Eso demuestra que mi posición es la correcta, aunque haya algunas desviadas que piensan distinto...

BARTOLOMÉ.— ¡Eh, tú, que también surges de la sombra, ¿eres un cimarrón en fuga? ¿Cómo es tu nombre?

FRANS.— Vengo a unirme a ustedes porque en esta hora mi puesto está al lado del cacique libertario. Soy hombre de Africa y América, verdugo de negreros, azote de corregidores y encomenderos. Preparo la gran lucha de los condenados de la tierra, de los despojados y humillados, que son los únicos capaces de construir la verdadera libertad de todos los hombres. Me llamo Frans Oblitas; con ese nombre he tomado mi libertad.

GINÉS.— ¡Hola! Tenemos un negro filósofo. Siempre es tiempo para aprender...

FRANS.— Desenmascaramos definitivamente a los gineses que justifican nuestra esclavitud con razones espurias y cancelaremos de la historia, desde sus raíces, la dominación.

BARTOLOMÉ.— Entonces, hermano, únete a nuestra conversación. Concertando tus razones con las nuestras quizá logremos hacer que Ginés y sus amigos desistan del triste empeño de imponer a los pueblos débiles el yugo de las naciones fuertes.

GINÉS.— Si has estudiado un poco siquiera de teología, de sobra sabrás, Bartolomé, que es doctrina cristiana explicada por maestros tan sabios como Santo Tomás y recibida por todos los creyentes, que podemos librar con justicia guerra contra otro pueblo si nuestra causa es justa y si la autoridad que nos conduce es legítima...

BARTOLOMÉ.— No te equivocas, Ginés, en lo que dices aunque todavía habría que agregar que, en esa doctrina, el modo de hacer la guerra debe ser el adecuado...

GINÉS.— No me has dejado terminar; lo iba a decir. Veo que estás conforme y me alegro.

BARTOLOMÉ.— No estoy conforme en cuanto al principio general; más bien dudo. Y no puedo pronunciarme sobre su aplicación al caso concreto que nos interesa, la guerra contra el pueblo indio de América, pues no sé cómo interpretas la noción de *causa justa*. Yo no encuentro ninguna causa justa para esta guerra, ni en verdad, para ninguna otra.

HATUEY.— La guerra es justa y necesaria cuando es guerra de liberación.

GINÉS.— ¿Que no hay causa justa para guerrear contra los indios? Sí que la hay, y no una sino varias. Escúchame atentamente, Bartolomé, y comprobarás por tí mismo el error en que estás. En primer lugar, considera los múltiples pecados cometidos por esta gente, su violencia, su idolatría, sus prácticas viciosas, contra natura. Cualquier cristiano, y no digamos ya nuestro Católico Monarca, tiene no sólo el derecho sino aún la obligación de erradicar ese mal y de luchar porque nuestros principios morales occidentales prevalezcan entre estos bárbaros.

BARTOLOMÉ.— Dime, Ginés, ¿por dónde has estado que nadie te ha visto en América? Antes de esta aparición tuya ahora, no supimos de ti. ¿Conoces acaso la variedad de naciones que existen entre los naturales?, ¿has observado con tus ojos el modo en que se comportan entre ellos y qué leyes tienen y cómo las conocen y reciben? Nada de eso has hecho, creo. Apostaría a que, en cambio, has leído

muchos libros, algunos seguramente escritos por gente que nunca estuvo en el Nuevo Mundo.

GINÉS.— Un concienzudo estudio de los mejores autores me ha dado un conocimiento de las cosas de América que muchos charlatanes quisieran tener.

BARTOLOMÉ.— Si con base tan precaria opinas acerca de los naturales, no es de extrañar que te equivoques gravemente sobre ellos. No son ni de lejos viciosos, no más que los europeos en todo caso. Y su religión no es por cierto verdadera como la nuestra, pero les da un asidero para llegar al Señor y nos permite predicarles la buena nueva.

GINÉS.— La pasión te ciega, Bartolomé, al punto de que se diría que estás por ronegar de tu fe. No me extraña por eso que olvides lo que tantos conquistadores y misioneros han sufrido y otros han atestiguado. Pero esto es poco decir pensando que los indígenas no obran cruelmente sólo con los blancos, que pudiesen resultarles hombres extraños, sino que proceden de igual modo con sus propios hermanos de raza. ¿Hemos de olvidar los increíbles sacrificios de víctimas humanas y extremas ofensas hechas a pueblos inocentes, los horribles banquetes de cuerpos de hombres y el impio culto a los ídolos que practican? Además, no respetan la propiedad ajena. ¿Quieres causas más justas que éstas para hacerles la guerra? ¿Cómo hemos de creer que estas gentes tan incultas, tan bárbaras, contaminadas con enormes impiedades y torpezas, han sido malamente conquistadas por un Rey tan excelente, piadoso y justísimo como el nuestro, cabeza de una nación incomparablemente humanitaria, virtuosa y cristiana como la española?

BARTOLOMÉ.— Yo también soy cristiano y español, no lo olvides, y creo firmemente que hablo como tal. Las cosas que cuentas son falsas. No es ése el pueblo americano que hemos conocido, a pesar de llevar varios años en este continente y de haber sido mi padre de los primeros en llegar aquí, pues vino con el Almirante. Y trato de indios lo tengo de años atrás. Siendo casi un niño mi padre me puso un paje indio, mozo suave, bondadoso y muy inteligente, al punto de aprovechar mucho de las lecciones de Salamanca, cuando

yo iba al estudio con él. Fue mi amigo hasta que viajé a América. Aquí he estado largos años recorriendo la tierra de norte a sur y de un océano a otro.

GINÉS.—Tantos autores doctos no pueden estar en el error. Eso pesa en mi juicio más que tus declaraciones, hijas de un temperamento apasionado y arbitrario que bien te conocemos en Europa. A nuestros ojos eres pésimo testigo y defensor, Bartolomé.

HATUEY.—Pobre hombre del otro lado del mar que cree en los papeles más que en la gente. Estás perdido si no tienes ojos para ver lo que hay alrededor tuyo. Aquí me tienes: pregúntame si es verdad eso que cándidamente has aceptado; si son creíbles las historias que leíste; si Bartolomé miente o dice la verdad sobre la gente de este otro mundo.

BARTOLOMÉ.—Pero aun concediendo que estas historias eran verdaderas, Ginés, no justificarían la guerra. No puedes superar la violencia con más violencia, ni la brutalidad con el abuso, ni la adoración de ídolos con el desenfrenado culto a Mammón. Aquel que enseñó una lección de amor y ofreció la otra mejilla al defensor no puede ser el guía de quienes entran a sangre y fuego en los poblados. Esta sangre y este fuego no otorgan legitimidad a ninguna causa, menos aún a la cristiana.

GINÉS.—Tómala como una mortificación purificadora.

BARTOLOMÉ.—¿De qué purificación me hablas? ¿Piensas salvar a los naturales con este trato? Véanlos humillados y disminuidos por obra de la invasión y por el rigor que les imponen los españoles. Ese es el mejor mentís a tu pretendida justificación de la guerra. Por mala que haya sido su condición antes de la conquista, los nativos no hubieran podido estar peor de lo que están después de la venida de los españoles y del establecimiento de su señorío.

GINÉS.—Creo que te equivocas en la premisa mayor. No es que los naturales hayan sufrido una degradación antes o después de la conquista. Se trata de que, por su propia naturaleza, son siervos, tienen una inferioridad y una rudeza natural que los destinan a la servidumbre. Quienquiera que los exceda en prudencia y talento,

aunque sea físicamente inferior, es su amo natural. Esto lo estableció claramente Aristóteles en la *Política* y ha sido aceptado por los maestros más distinguidos de la Iglesia.

HATUEY.— ¡Mierda para ustedes! Su filosofía alcahueta no piensa en nosotros; sólo sirve a los españoles y a sus socios cristianos y blancos. Es una filosofía del despojo.

GINÉS.— Tus palabras son tan groseras como tu razonamiento. Mejor te callas y aprendes de los que saben.

FRANS.— La expresión de Hatuey es correcta justamente por su falta de modales, de los modales occidentales, los del opresor. En esa protesta cruda, irrespetuosa, halla su verdad inmediata la reivindicación de los oprimidos. En medio de la corrupción de la sociedad que ustedes han fundado, representa una nueva decencia, el decoro del hombre. Porque en el mundo debe haber cierta cantidad de decoro, como ha de haber cierta cantidad de luz. Cuando hay muchos hombres sin decoro, hay siempre otros que tienen el decoro de muchos hombres. Esos son los que se rebelan con fuerza terrible contra los que roban a los pueblos su libertad, que es robarles a los hombres su decoro. En esos hombres van miles de hombres, va un pueblo entero, va la dignidad humana... Así habló un apóstol de estas tierras, y contra su palabra nada pueden ni podrán los teólogos de la esclavitud.

BARTOLOMÉ.— Brillantemente dicho, amigo Frans. Pero, además, lo que afirma Ginés es inexacto. No estamos obligados a aceptar la tesis de la servidumbre natural quienes reconocemos la verdad de Cristo. Sobre el punto hay mucho que discutir entre Doctos.

GINÉS.— Discutamos, pues; veamos qué tal dialéctico eres. Nuestro debate puede ser un ejercicio para otra ocasión más solemne y decisiva, que vendrá. ¿Qué tienes que decir contra la servidumbre natural de los indios?

BARTOLOMÉ.— Primero, que la doctrina no es tan gruesa como lo dan a entender tus palabras y las de otros que pretenden aplicarla a los naturales de este continente. ¿Negó acaso el Filósofo la humanidad de ciertos pueblos?, ¿dijo que eran como animales?

GINÉS.— No, por cierto.

BARTOLOMÉ.— Menos aún cuando un pueblo tiene comercio, leyes, trato con otras naciones, casas, monumentos varios. ¿No es así?

GINÉS.— Así es, aunque tener casas, algún modo racional de vivir y alguna especie de comercio es cosa que la misma necesidad natural induce y sólo sirve para probar que no son osos o monos y que no carecen totalmente de razón; nada más. Pero su razón no es mucha, por defecto de la naturaleza, lo cual lo convierte sin remedio en siervos.

BARTOLOMÉ.— Procedamos en orden, Ginés. Según veo, aceptas que para Aristóteles los siervos son hombres en medida de que poseen razón, aunque poca. Ahora bien, si le dijeras al Filósofo que entre los indios hay sociedades y repúblicas perfectamente organizadas, lenguas de singular riqueza y obras de ingenio y arte muy sutiles, dudaría, tenlo por seguro, de aplicarles el concepto de siervos naturales. Pero concedamos que a nuestros hermanos indios les sea aplicable este concepto. En la doctrina de Aristóteles no podría ocurrir esto sino por defecto, que es cosa accidental y no sustancial, y que sucede a ciertos individuos y no a una raza o pueblos enteros como los americanos. Por tanto, resulta dudoso que puedas apoyarte en Aristóteles para rebajar a los aborígenes, salvo que quieras interpretarlo de manera simple y vulgar, lo cual no creo que convenga a tus grados académicos; o que pretendan obligarlo a cambiar toda su filosofía, lo cual, a estas alturas, no sería tarea fácil.

GINÉS.— Tus sutilezas e ironías, Bartolomé, no nos harán pasar desapercibido que hablas como un insensato. La tesis que pretendes negar es evidente, no necesita demostración especial: hay hombres que nacen esclavos y no pueden ni podrán superar esa condición innata. ¡Esto es sólido como una roca!

BARTOLOMÉ.— Pues contra esa tesis declaro aquí, y lo declararé públicamente por doquier, como doctrina sana y cristianísima, que todas las naciones del mundo son hombres y el linaje de los hombres es uno. Todos son semejantes en su corazón y naturaleza. Todos los hombres del mundo tienen entendimiento y voluntad; por lo tanto son capaces de libre arbitrio y pueden ser adoctrinados y llevados

al buen orden por la persuasión y el amor. En cambio, la guerra, la violencia y toda otra forma de imposición pierden al hombre y destruyen la hermandad de los humanos. ¡La dominación es el demonio en el hombre!

GINÉS.— El demonio está en los indios, por eso son viciosos e idólatras, y sin remedio inferiores a los europeos.

BARTOLOMÉ.— Supongo que te das cuenta, Ginés, de que al sostener de que el ser de los indios es inferior al de los blancos niegas automáticamente que podamos salvarlos y despojas de su sentido a nuestra labor apostólica. ¿Esa es la buena nueva que traes a América? Contra tamaña aberración hay que declarar sin descanso que no existen hombres inferiores ni superiores según la naturaleza, y buscar en la ciencia recta otra explicación.

HATUEY.— ¿Qué dice tu ciencia, hermano Bartolomé?, ¿será también recta para los indios?

BARTOLOMÉ.— Dice que lo que acontece es que unos hombres han venido y están viniendo a menos por accidente de la historia. La negación y la afirmación del ser humano son hechos sociales que ocurren como consecuencia del enfrentamiento de los hombres a lo largo del tiempo. Cuando unos individuos, grupos o pueblos oprimen y despojan a otros, abren la vía a la desigualdad en la existencia humana y permiten que el mal se enseñoree de la historia. Comparada con la de Ginés, esta doctrina es más sabia, más humanista y sin duda más ajustada a las exigencias de nuestra fe. Ella nos lleva a entender correctamente la condición pasada y presente de los naturales y nos permite prestarles ayuda en sus sufrimientos materiales y en su impiedad.

GINÉS.— Los naturales son impíos, tú lo estás diciendo. Hay que entrar en su territorio para imponer la fe que los salvará y dejarlos a cargo de los españoles probos que los cuiden y adoctrinen, auxiliándoles en su inferioridad.

BARTOLOMÉ.— La prédica de la fe no justifica la guerra. Sólo obliga a los naturales a recibir a los misioneros que, en paz y con amor, entren a sus tierras, como han penetrado en otras partes del

mundo, para convertirlos. Y la autoridad del Rey nuestro señor sólo vale como legítima guardiana de esta cruzada. Los pueblos deben obedecerla para asegurarse los beneficios de la fe.

FRANS.— ¡Ya está! Estaba esperando oírlo de tu boca. A tal término conducen inevitablemente las buenas razones del occidental. Graba en tu mente, Hatuey, lo que acaba de decir Bartolomé, porque señala la diferencia fundamental entre su conciencia y la nuestra, una diferencia que nos permite tener la esperanza de que estamos llamados a fundar en la tierra un orden realmente humano.

BARTOLOMÉ.— ¿Qué te ocurre, hermano Oblitas? ¿Por qué hablas así? Expílicate, te lo ruego.

FRANS.— Simplemente marco el límite de tu humanismo. Por muy bien intencionado que seas, no puedes ir más allá. Ese límite está en tu formación de europeo, en tu manera de percibir cosas humanas.

BARTOLOMÉ.— Sigo sin entenderte.

FRANS.— Es muy sencillo, pero quizá muy difícil de percibir por los blancos. Has refutado a Ginés en puntos decisivos; has llegado a desenmascarar la injusticia de toda guerra; te has aproximado, con paso firme, a la fuente de toda opresión y al fundamento de toda libertad. Pero quedas detenido al borde mismo del reconocimiento del principio de la humanidad universal porque has fallado en dos cosas esenciales.

BARTOLOMÉ.— Dime cuáles son; conocerlas es de vida o muerte para mí.

FRANS.— He aquí la primera: de un modo o de otro, defiendes la soberanía del rey de España en tierras que pertenecen a otros pueblos. Tu alegato concluye sin cuestionar el derecho mismo de los españoles a gobernar en América, aunque sólo sea en una vara del territorio indio.

BARTOLOMÉ.— He dicho que únicamente para garantizar la difusión de la fe.

FRANS.— He allí la trampa en la que, impensadamente quizá, caes y en la que puedes hacer caer a los que te escuchan y te

siguen. Asegurar la difusión de la fe cristiana significa legitimar por la religión (que no se ocupa, creo, de las cosas de este mundo) el poder de un monarca extranjero y aceptar la imposición de conceptos y valores de una ideología que los pueblos invadidos no entienden y seguramente no les conviene entender.

HATUEY.— ¿Quieres decir que no debemos dejarlos entrar a nuestra tierra ni en misión pacífica?

FRANS.— Desconfía de los ejércitos de paz y de sus misiones. Tal como las llevan, esas misiones no son de liberación sino de opresión: opresión por la doctrina y opresión por la aceptación de un soberano extranjero.

BARTOLOMÉ.— Tu tesis, sabio amigo —y te llamo así con admiración y sin pizca de burla, porque veo que realmente lo eres y más que muchos de nuestros doctores—, tu tesis, digo, parece ser que la prédica de la fe no legitima la guerra ni tampoco la soberanía del Rey y que, incluso, es principio de opresión. ¿No es así?

FRANS.— En efecto.

BARTOLOMÉ.— Necesito pensarlo mejor. Te confieso que me coges de sorpresa...

GINÉS.— Son conocidas tesis heréticas que sólo tu poca familiaridad con las autoridades de la teología y la filosofía te hace ignorar.

BARTOLOMÉ.— Quizá sea como dices, Ginés; por eso mismo necesito pensarlas más. Pero antes quiero conocer el segundo error grave que, según Oblitas, cometo. Dime, compañero, ¿cuál es?

FRANS.— Aquí lo tienes, formulado en pocas palabras: tu buen deseo de que se difunda la doctrina cristiana para que los indios (o los negros, o los chinos, o cualquier pueblo no-europeo, que para el caso es lo mismo) lleguen a superar sus defectos, se civilicen, alcancen a vivir como los europeos y sean iguales a ellos, es humanista sólo en apariencia o, en el mejor de los casos, imperfectamente.

BARTOLOMÉ.— ¿Qué dices? Yo quiero sinceramente un trato igual para todos.

FRANS.— Sí, siempre y cuando se igualen a los europeos. Todos los pueblos deben renunciar a ser lo que son, a sus ideas, a sus sentimientos, a su apreciación de lo bueno y lo malo, incluso a su apariencia exterior, y actuar como los europeos para ser aceptados.

BARTOLOMÉ.— No se trata de renunciar sino de adaptarse, de integrarse.

FRANS.— Tu famosa integración encierra esta trampa. Si no, ¿por qué no hacer al revés de lo que recomiendas? Integrar en el sentido opuesto no lo piensas siquiera, porque —aunque en teoría se opongan a Ginés— todo el tiempo tú y los tuyos perciben al otro como bárbaro, o sea, como alguien incapaz de ser tomado como modelo.

BARTOLOMÉ.— Mi opinión ha sido hasta hoy que por la integración lograríamos igualar a los hombres, sin prejuzgar sobre el modelo.

GINÉS.— ¿Cómo vamos a tomar como modelo la barbarie? ¿Quieres que te recuerde, negro, todo lo que los europeos les hemos dado a los pueblos salvajes? Sólo gracias a ello su vida comienza a tener apariencia humana. Por eso, la igualación con nosotros yo no la concedo tan fácilmente; habrá siempre distancias. Esos pueblos son a los nuestros como la mujer al varón, o el niño al mayor.

FRANS.— Contigo, Ginés, no cabe ya por cierto la discusión. Has quedado muy atrás del argumento decisivo para el humanismo que desarrollamos con Bartolomé. El, en cambio, está en el umbral de la ciencia verdadera, aunque impedido de avanzar por ídolos de su espíritu que, de buena fe, ignora.

BARTOLOMÉ.— Veo tu punto, hermano Frans; te sigo, aunque trabajosamente; ayúdame a razonar contigo pues no quiero perder el hilo de este discurso decisivo para nuestra causa. Nos acusas de tener un modelo exclusivo de humanidad, el occidental; de imponerlo a los demás pueblos y de aceptarlos sólo si se adaptan a ese patrón. Tú rechazas esa visión unilateral que violenta la naturaleza de los hombres. Eso piensas, ¿no es cierto?

FRANS.— Correcto. Y la lucha por la liberación, la guerra de los oprimidos, se basa en este rechazo y en la evidencia de que, como

tú mismo lo has dicho, todas las naciones del mundo son hombres. Sólo que, para nosotros, la verdad completa de tan bella fórmula es ésta: todos los pueblos del mundo, con sus propias maneras de ser, son hombres, y el hombre es todas esas maneras de ser. Mientras que se reconozca esta verdad, la única actitud justa es recusar el modelo de una humanidad ajena. Aceptarlo sería dejar abierto el camino a la alienación más profunda, la de la personalidad básica, aunque la más dura sea la del poder que los aplasta.

HATUEY.— Van justas, Oblitas, por eso hay que combatir las al mismo tiempo, con la mente y con el puño.

FRANS.— De acuerdo; no seré yo quien frene el combate.

BARTOLOMÉ.— Ese doble rechazo es, otra vez, la violencia, la guerra. ¿No se dan cuenta?

FRANS.— ¡Qué le vamos hacer! No hemos emprendido esta guerra, ni la sostenemos. Tan sólo repelemos la agresión con todos los medios a nuestro alcance. Y esto es inevitable porque la agresión es total; es bélica y también política, económica y cultural. Estamos como asediados. De una u otra forma, la situación del pueblo agredido es la del bloqueo exterior o interior. Hatuey está bloqueado, Espartaco está bloqueado, Túpac Amaru está bloqueado, Sandino está bloqueado, Lumumba está bloqueado, Caamaño está bloqueado, Allende está bloqueado, todos seremos bloqueados al rebelarnos. La lucha revolucionaria de los oprimidos provoca el estado de sitio, el cerco de un agresor sin piedad. Por eso, para nosotros, aunque lo detestemos, aunque seamos pacifistas en el fondo del corazón, guerrear es necesario. La dialéctica inevitable de la dominación conduce a la guerra.

HATUEY.— Cese la filosofía del despojo y cesará la filosofía de la guerra. Esa es mi norma. Tus palabras me ratifican en mi verdad. Pero hablemos más, hermano Frans, sobre esa lucha. La dialéctica de que hablas, ¿cómo es? Me urge conocerla mejor.

FRANS.— La dialéctica de la dominación es —si me atrevo a expresarla en una fórmula simple— el proceso de las contradicciones que surgen en el seno de colectividades humanas, en las agrupacio-

nes de individuos o de pueblos. Este proceso, en todos los casos, está determinado por la lucha que se establece entre los dominados y los dominadores.

BARTOLOMÉ.— En tu teoría enfrentas al hombre contra el hombre, como si la lucha fuese su estado natural. ¿Puedes fundar en este principio un verdadero humanismo?

FRANS.— Aspiramos a que el combate no sea de necesidad cuando la humanidad cabal llegue. Entretanto es un hecho.

HATUEY.— Trata de librarte sin lucha de quien te ha derribado y te aplasta la nariz con el pie. No podrás, Bartolomé. Eso lo entendemos todos. Pero, me pregunto, ¿cuándo comienza propiamente esa lucha? Porque hay épocas enteras de paz. Así las han vivido nuestras gentes antes de la conquista.

BARTOLOMÉ.— A decir verdad, Ernesto, en ese tiempo, aún el más remoto, ya había dominación, inclusive en tu pueblo. Mirar atrás con mirada idílica no nos ayuda: el pasado también es la opresión.

FRANS.— Tiene razón Bartolomé. Épocas de dominación interna o de sofocamiento de la libertad y de espera, las llamaría yo, no de justicia y de paz. Pero cuándo y cómo comienza, en nuestro caso concreto, la guerra, lo sabes tú muy bien, Hatuey, pues eres actor de ella. Dilo con tus propias palabras. ¿Cuándo empezó tu guerra?

HATUEY.— Para nosotros comenzó el día mismo en que los europeos pisaron estas tierras; no hay duda.

BARTOLOMÉ.— Y así es siempre en la liberación nacional y en la liberación de las clases oprimidas. El brote es la agresión del dominador. Una vez que ha logrado imponerse sobre otro, dominarlo por la ley de la fuerza y por la fuerza de la ley, busca coexistir con el dominado dentro de una injusta estructura de vida colectiva. Es preciso tener esto muy presente: la dominación no se da como enfrentamiento de dos entidades sino como un sistema. Es una relación estructural, con dos elementos esenciales: un foco de poder que permite la acumulación de bienes y el disfrute creciente de ellos; y, de otro lado, un margen en el que se acumula la escasez

y la pena del trabajo. El dominador postula esa estructura como "natural", defiende ese sistema como expresión y garantía del "orden social". Proclama que semejante status ampara y beneficia a todos y lo sostiene por todos los medios.

HATUEY.— Es pura hipocresía. Interés vestido con bonitas palabras.

BARTOLOMÉ.— Como tú lo dices. Y se comprende que, por naturaleza misma de la dominación, este proyecto de convivencia fracase. El dominador necesita tener sujeto con mano dura al dominado, reducirlo a una condición inferior. En consecuencia, lo aleja de sí haciendo imposible la comunidad de los hombres. En estas condiciones —como dijimos antes— ambos, dominado y dominador, se alienan y malogran su humanidad. Esta es la sociedad histórica que debemos condenar y hacer desaparecer.

FRANS.— ¿Qué les parece si retomamos el hilo de la dialéctica en el punto en que la ha dejado la muy justa descripción de Bartolomé? Frustrado en su ser, insatisfecho y dolido, el dominado quiere cancelar la dominación y arrojar al dominador de la posición que detenta. Este *no* profundo del dominado, muchas veces sólo potencial, es el factor dinámico de la historia. El dominador, por su parte, actuando como factor inercial, se hace cada vez más hostil y más distante respecto al oprimido.

HATUEY.— Como un arco que se tiende más y más, acumulando fuerza en la flecha. En cualquier instante se dispara... Así lo veo yo.

BARTOLOMÉ.— Pero no siempre hay un impulso de lucha; más de una vez, desgraciadamente, la tensión se convierte en puro odio incapaz de renovar la humanidad. A veces es envidia, deseo de tener lo que el otro posee y humillarlo en el despojo, sin valor para luchar y construir.

FRANS.— No hay que exagerar la importancia de esos fenómenos. Son peripecias del proceso, desviaciones o riesgos que surgen cuando la energía acumulada brota y comienza a actuar con fuerza histórica. Este brote es lo importante. Es el segundo momento

dialéctico, en el cual el dominador es negado en la revuelta de los esclavos. Esta revuelta, si se sostiene o crece, o aún cuando es sofocada, obliga al dominador a hacer concesiones.

HATUEY.— ¿Qué hace? Por cierto que no se rinde ni se va.

FRANS.— Nada de eso, en un tercer momento, el dominador propone un nuevo trato, cede algo en sus posiciones, pero mantiene la estructura básica de la dominación.

HATUEY.— Es una trampa, engaño como todo lo que proponen los amos.

FRANS.— Así puedes llamarla si quieres, porque tus palabras señalan el peligro que para la liberación entraña este momento de síntesis a partir del cual se vuelve a lanzar adelante, en un nuevo ciclo, el proceso dialéctico.

BARTOLOMÉ.— ¿Cómo denominarías, Frans, este tercer momento? Conviene saberlo para entendernos al hablar.

FRANS.— El momento de la integración del dominado. ¿Recuerdas que ya hablamos de la integración? Aquí desempeña su función histórica. Este momento es el más arduo y riesgoso porque fácilmente seduce a las conciencias honestas de ambos lados, a los pacifistas y a los espíritus liberales. En efecto, el dominador postula una igualdad formal de los hombres y la define en sus propios términos. Pone todo su empeño en conseguir que el dominado acepte un nuevo status aparentemente más justo y se integre al nuevo orden. Con el gesto de realizar un gran esfuerzo de rectificación, en aparente propósito de enmienda y declarando reconocer un derecho, consolida por otros medios la dominación.

HATUEY.— La araña teje una tela más fina pero más fuerte en la que quedarán presas más moscas humanas.

BARTOLOMÉ.— Ya veo a qué te referías antes, Frans, cuando criticabas lo que para ti es el pseudo-igualitarismo de muchos de nosotros.

FRANS.— No te engañas, porque en esta etapa desempeñan un papel muy importante, casi decisivo, como instrumentos de dominación, las ideologías, las religiones, el arte, el lenguaje, en fin,

toda expresión cultural. Me temo, Bartolomé, que, sin quererlo — por eso he mencionado las conciencias honestas— tú también estés contribuyendo a ese vasto plan de mantener con cadenas a los condenados de la tierra.

BARTOLOMÉ.— Pero es claro que yo no acepto la dominación, ni la favorezco en ninguna de sus formas. Ya lo he dicho antes. Te tomo a ti por testigo, Ernesto.

HATUEY.— Estoy confuso, Bartolomé. Te he oído hablar y te he visto actuar rectamente con nosotros. Ahora Oblitas me hace abrir los ojos a otras cosas.

GINES.— ¡Me alegro de verte tratado así, falso redentor! Ellos mismos van a encargarse de sepultarte con tu prédica.

BARTOLOMÉ.— No temo eso porque estoy dispuesto a escucharlos y a seguirlos si su razón es justa.

FRANS.— El caso, Bartolomé, es que sin darte cuenta, argumentando en pro de la propagación de la fe al amparo de la soberanía del Rey español y defendiendo una igualdad humana imperfecta, porque es medida con patrones europeos, favoreces la prolongación del estado de dominación de nuestros pueblos.

BARTOLOMÉ.— Lo que busco es salvar las almas de mis hermanos indios por su conversión pacífica.

FRANS.— ¡Y con qué derecho le cambias la religión a un pueblo! Imponerle otra fe es alterar profundamente su personalidad, es violentarlo de un modo quizás más grave que por la imposición de una tiranía o la exacción económica; es entregarlo de rodillas al opresor.

BARTOLOMÉ.— ¿Y vamos a aceptar todas sus costumbres y usos, incluso aquellos como el canibalismo que horrorizan a toda conciencia moral y afectan al hombre en su derecho fundamental a la vida? El Evangelio nos señala la vía segura para colonizar sin oprimir. En eso no puedo transigir.

HATUEY.— Es curioso; al principio nosotros teníamos la tierra y ustedes el Evangelio; después ustedes tomaron la tierra y nos dieron el Evangelio; al final, con el Evangelio nos tienen a nosotros y

a nuestras tierras. Al lado de este jugoso fruto del afán civilizador de los blancos, lo demás puede olvidarse.

BARTOLOMÉ.— No puedes negar, sin injusticia, la buena intención de mis hermanos de religión que han luchado y luchan contra los excesos de la conquista. Tampoco puedes negar que la posibilidad de que los indígenas conozcan la fe de Cristo depende de la presencia europea en América.

HATUEY.— ¿De la conquista, quieres decir? Hablemos claro.

BARTOLOMÉ.— Si prefieres decirlo de ese modo, sea.

HATUEY.— Entonces, Bartolomé, la triste condición en que nos encontramos no es causada sólo por la crueldad, sino porque ustedes tienen un Dios a quien adoran y quieren complacer. A tu religión le debemos, pues, el azote que estamos padeciendo. ¿Cómo quieres que reciba el bautizo? ¡Ay de mí si lo hago: al ganar el Paraíso no sólo sufriré en este mundo las maldades de los fieles cristianos, sino que volveré a encontrar a esa cruel gente en el otro!

BARTOLOMÉ.— No bromees con cosas tan serias, Ernesto. Piensa en que tu pueblo debe cambiar muchas costumbres inhumanas y eso sólo lo puede lograr con nuestra fe.

HATUEY.— Me rehusó a creerlo y mi muerte mostrará que no bromeo.

GINÉS.— Estás comprobando por tí mismo, Bartolomé, a qué perversas conclusiones llevan las premisas falsas de las que has partido so pretexto de humanitarismo. Ningún criterio moral quedará a salvo si se preserva la sociedad de los bárbaros y se prohíbe entrar donde ellos por la fuerza, para cambiar su modo de vida.

FRANS.— El humanismo rechaza esa imposición que pretendes amparar con la religión, lo cual no quiere decir que defienda un inmovilismo cultural y social. Además la cuestión esencial está en quién decide el cambio de valores y para qué propósitos. Este es por sí solo un asunto muy vasto y que requiere atento análisis...

HATUEY.— Sí, sigamos ahora con la dialéctica; más tarde podemos volver a lo otro...

FRANS.— De acuerdo, pero antes quiero decirle a Bartolomé que su preocupación por la mejora de los hombres es válida, aunque para hacerla fecunda en la realidad debe avanzar un poco más en su comprensión de la libertad de los pueblos. Necesita dar un salto decisivo, el salto que lleva de la conciencia liberal a la conciencia libertaria, nervio de la revolución.

HATUEY.— El momento de la integración, ¿a dónde conduce? Estábamos hablando de eso.

FRANS.— En efecto, ese momento terminal es, a su vez, punto de partida de un nuevo ciclo dialéctico.

HATUEY.— Los oprimidos no pueden quedarse quietos aunque los amenacen de muerte. No hay paz en la dominación.

FRANS.— Justamente porque la integración también fracasa como proyecto de convivencia, genera una vez más alienación y deshumanización, a pesar de que quienes juzgan por meras apariencias creen que ella es la puerta que se abre al mejor de los mundos posibles. La integración surge generalmente como réplica a una revuelta irracional, desesperada, de los oprimidos, sin meta fija ni programa. Producto del temor momentáneo y de la conveniencia, es una transacción cuyos términos los fija el dominador, que no ha perdido el control de la situación en ningún momento. Por eso los fija de acuerdo a sus intereses y a su visión del mundo. Lo llamo precisamente momento de *integración del dominado*, entendiéndolo por esta expresión no una convergencia multilateral de la que puede surgir una nueva estructura social, igualitaria y unificadora, sino la inclusión forzada del dominado en un mundo organizado alrededor del dominador y que éste maneja en su provecho.

HATUEY.— Sí, sí, ya sé; he oído algo de eso en boca de nuestros "civilizadores". Quieren fabricar indios latinos o americanos cholos, poner una máscara blanca sobre la cara de piel negra.

BARTOLOMÉ.— ¿Hasta dónde habré cometido yo mismo este crimen contra la humanidad de mis hermanos indios? Debo auscultar mi corazón, juzgarme en conciencia y proceder consecuentemente. Esta es también, sin duda, una situación de pecado.

HATUEY.— No nos detengamos en lamentos. Sigamos adelante que veo la historia clarísima y cada vez estoy más seguro de lo que debo hacer con mi pueblo.

FRANS.— Adelante pues: la bancarrota de la integración provoca en el dominado un nuevo movimiento de negación. Este movimiento tiene tanta más fuerza cuanto más se entregó el oprimido, esperando, al proyecto existencial integracionista. Por eso, el rechazo del orden establecido es esta vez tan profundo que afecta la estructura misma de la dominación. Para distinguirlo de la mera rebeldía debe ser llamado movimiento revolucionario. Ahora es la guerra verdadera, la guerra de Hatuey, de Túpac Amaru, de Hidalgo, de San Martín, de Bolívar, de Omo, de Ho, de Cabral, de todos los pueblos oprimidos.

BARTOLOMÉ.— Por aquí también marchamos hacia una situación de pecado, pues ésta es, otra vez, la senda del odio. ¿Es acaso necesario, hermano Frans, suprimir la dominación ofendiendo al dominador como persona, violentándolo, reduciéndolo a una impotencia que es casi inhumanidad? Yo pienso de otro modo: tengo fe en que eso no es fatal.

FRANS.— En la guerra la violencia se sufre o se ejerce. Debo reconocer que estoy inclinado a pensar que la negación revolucionaria, en su radicalidad, es irreconciliable con el mundo del dominador y tiende a veces a suprimir o a olvidar los derechos del otro. Aunque ésta no es su meta última, la levadura de la acción revolucionaria es el rechazo total, la ofensiva sin cuartel, la emergencia de poderes sofocados o escondidos que irrumpen casi inconteniblemente: el poder negro, el poder indio, el poder proletario, el poder campesino, el poder joven.

BARTOLOMÉ.— Si actúan como poderes ciegos no lograrán la redención del hombre.

HATUEY.— Pero, ¿cómo quieres ver a los siervos?, ¿amarrados, amordazados por siempre? Convéncete de que sólo si estallan los oírán. Sólo así respetarán nuestros derechos en la tierra. Después podremos ser generosos y pacientes.

BARTOLOMÉ.— Yo te apoyo en tu causa, Ernesto, pero lo que quiero es el verdadero triunfo de la revolución. Esta fracasa no sólo cuando la aplasta la reacción sino también cuando no evita que alguien sea oprimido ni sufra. El dominado, al triunfar, al instaurar un nuevo orden, puede generar nuevas formas de dominación, incluso una estructura social que prolongue la opresión, pero con los papeles invertidos.

FRANS.— Tu duda pide que regresemos a nuestro análisis de la dialéctica. En el caso que te preocupa, si hay realmente opresión y no el inevitable juego de lucha y cooperación que es propio de la existencia social, tendríamos otro momento inicial que determinará nuevos rechazos. De este modo se pondrá en marcha, en un nuevo ciclo, el proceso dialéctico.

HATUEY.— Cuando hablas de un nuevo movimiento yo entiendo que de todas maneras se avanza en la lucha libertaria. ¿No es cierto? En la victoria o en la derrota, la lucha enseña al combatiente más que todos los libros de ustedes y asegura una vida distinta. Cuando ves morir al otro, al enemigo, comprendes que es tu hermano. ¿Cómo vas a oprimir luego a nadie? Los opresores son los que no han puesto su vida en juego. Los que luchan saben que aun avanzando a ciegas se llega a la luz, a la claridad de la paz de todos los hermanos.

BARTOLOMÉ.— Espera un poco, que la cosa no es siempre tan simple. La cancelación de los lazos opresivos suele ser parcial o puede ocurrir plenamente en el caso de ciertos dominados y continuar e incluso reforzarse para otros. Este es el peligro que trato de señalarles. Recuerda, Ernesto, el caso de las mujeres que ya discutimos. Además, debemos advertir que los mecanismos básicos de dominación son diversos y pueden permanecer intocados, incluso cuando han desaparecido los antiguos señores dueños de la tierra. La revolución, tan importante para el hombre, es algo que se malogra fácilmente. Su valor y su trascendencia están en razón directa de su precariedad. Lo peor que podemos hacer es simplificarla y minimizar sus obstáculos.

FRANS.— Convengo en eso contigo, Bartolomé. No quería complicar el cuadro hablando de todas las dimensiones y variantes que

puede presentar el proceso dialéctico de la dominación. Pero, aun así, vale la inquietud de nuestro hermano Hatuey porque es preciso tener siempre presente hacia dónde apunta la dialéctica, recordar que su meta histórica es siempre la libertad realizada. El tercer momento, cuando se logra superar la alienación y su negación, es la cabal supresión de la dominación y del dominador, de la estructura misma dominador-dominado, en cualquiera de sus formas, o sea, la liberación cabal.

HATUEY.— Destruimos al dominador, terminamos con la dominación. Esa es la meta, por ella luchamos. ¿Para qué nos perdemos en distinciones que impiden actuar?

BARTOLOMÉ.— Porque esas distinciones nos descubren que en la historia la liberación está expuesta siempre a fallar y que una y otra vez recaemos, quizá inevitablemente, en la dominación, y el ciclo de la liberación tiene que volver a comenzar.

HATUEY.— No importa que no veamos la meta de la libertad total. Hay que combatir contra la dominación de nuestros pueblos, en concreto, que sí puede ser liquidada.

BARTOLOMÉ.— Diría que estoy conforme con lo que afirmas, siempre y cuando esa meta no implique sojuzgar al hombre o al pueblo que antes tuvo el poder. Acepto que la negación dialéctica tiene que ser dura y tajante, precisamente como consecuencia del fracaso del espíritu que llamamos liberal, y aun que es susceptible de retroceder a ciertas conductas negativas, incluso discriminatorias; pero la liberación no puede ser confundida con el festín de los vencedores.

FRANS.— De hecho hay un momento en el cual la negación es total. Desde ese cero absoluto se puede y se debe comenzar a reconstruir la unión humana.

BARTOLOMÉ.— No lo creo. Abriríamos irremediabilmente una brecha entre los hombres. Pero simplificas demasiado, una vez más. La dialéctica con sus contradicciones es plural.

HATUEY.— Muéstranos, pues, las diferencias que tanto te importan.

BARTOLOMÉ.— Hay diversidad, primero, porque la cancelación de la estructura de dominación es diferente según los casos. Esto se percibe bien en las metas y en los resultados de la liberación. Tomemos, por ejemplo, el caso más claro de dominación: la relación amo-esclavo. Como sucede en toda forma de explotación del hombre por el hombre, la liberación del esclavo no puede cumplirse sin suprimir el rol de explotador. No cabe buscar una relación *adecuada* entre el amo y el esclavo; la esclavitud es absolutamente contraria al derecho humano.

FRANS.— Esto es correcto y vale para la alienación del trabajo en general que produce siempre una alienación de la persona del trabajador. Hasta ahora no hay excepción a la regla que hemos sentado: suprimir la dominación con el dominador.

BARTOLOMÉ.— Esta supresión también es necesaria en el caso de las minorías sojuzgadas por grupos de otras razas en el interior de una nación, así como en el de las colonias oprimidas por los países imperiales. En cambio, en ciertas relaciones personales o colectivas no se trata de suprimir al otro en su rol sino de igualarse a él, en unos casos, mientras que en otros lo que se requiere es afirmarse como diferente de él.

HATUEY.— Da unos ejemplos para ver más claro.

BARTOLOMÉ.— Ejemplo de lo primero es una típica relación de trabajo como la del jefe y el subordinado u operario. Cuando es alienante o sea, cuando hay dominación, la relación debe ser cancelada, lo cual no quiere decir que deban suprimirse los roles de jefe y de operario. Esto sería absurdo desde el punto de vista de la organización del trabajo. Pero con la supresión del factor de dominio y con la recuperación del poder de decisión por el trabajador dominado, puede suprimirse el antagonismo y acercar lo más posible un polo al otro. La meta revolucionaria es que las funciones del jefe y del operario sean compartibles, intercambiables y poco diferenciadas en su significación y en su contenido humano; no es preciso que cada uno se afirme como diferente del otro para poder funcionar. Pero no siempre es así.

FRANS.— Me parece que en la relación verdaderamente humana nunca es necesaria la afirmación de sí contra el otro o en contraste con el otro. Nos llevaría de nuevo a la dominación y al privilegio que, tú dices, quieres suprimir como cristiano.

BARTOLOMÉ.— Probablemente ese riesgo sea grande pero hay que correrlo. Considera ahora el caso de la relación varón-mujer que está en el extremo opuesto a la de amo-esclavo y a la de imperio-colonia. No es que falte una fuerte dominación y una alineación pertinaz, pero su supresión no puede implicar la cancelación de lo que es diferencial en el varón y la mujer, sino justamente la afirmación de lo distinto y propio de cada sexo y su inserción en una nueva estructura interpersonal no alienante.

FRANS.— Yo más bien diría que la revolución auténtica exige que el hombre y la mujer no traten de afirmarse como diferentes el uno del otro y se esfuercen por suprimir distancias todo el tiempo. De lo contrario recaeríamos en la asignación de capacidades y labores distintas a los hombres y a las mujeres.

BARTOLOMÉ.— Sería un error de comprensión. Yo hablo de la diferencia del hombre y mujer en términos de diferencias de sexo, lo que no implica decir que un sexo sea apto para determinados trabajos y funciones sociales y no para otros. Por el contrario, creo que hay que reconocerle a la mujer la capacidad de desempeñar todas las funciones sociales y el derecho de realizar todos los trabajos que quiera.

FRANS.— Pero quizá más importante que percibir la variedad de casos que has señalado, Bartolomé, es darse cuenta de que la liberación final de los esclavos, de los indios, de los negros, comporta la redefinición de todas las relaciones individuales, sociales y nacionales y de todos los principios y normas de acción, de tal modo que ninguna sujeción del hombre al hombre pueda sustituir a la antigua dominación.

BARTOLOMÉ.— Así pienso también yo; lo dije antes de que llegaras. En eso estamos de pleno acuerdo.

HATUEY.— Pero hay que mantener a la gente unida en un solo grupo. Si no, los grandes querrán imponer de nuevo su poder y su

ley; los dominadores aplastarán otra vez a los pobres, a los débiles. Una sola batalla, un solo mando, esa es la manera de lograr que la revolución triunfe siempre sobre la dominación.

FRANS.— No. Sólo un pluralismo de vías de acción permitirá batir al enemigo en todos los terrenos y construir una nueva humanidad realmente creadora y libre. No abandones esta idea, Hatuey, ni en lo más cruento de la batalla. Aquí no sólo hay una cuestión teórica general sino una cuestión estratégica. Es preciso entrar en el proceso de la liberación sabiendo bien cuáles son los riesgos, de qué medios podemos valernos en cada caso y cuáles son las coyunturas claves de la lucha. En esto la ideología cuenta tanto como la acción bélica. El arte del combatiente libertario está en atacar lo fundamental sin descuidar ningún frente ni desaprovechar ninguna fuerza, y en saber librar los combates y aplicar las fuerzas en su debida oportunidad y medida.

HATUEY.— Yo te decía, recuerda, Bartolomé, que la lucha comienza por lo fundamental en la sociedad. Frans me da la razón.

BARTOLOMÉ.— No totalmente, pues su consejo es no descuidar ningún frente y utilizar inteligentemente todas las fuerzas a nuestro alcance. Pero ¿a qué llamas tú fundamental en la sociedad?

HATUEY.— La construcción de la casa comienza por los cimientos, ¿no es así? En la sociedad los cimientos son los trabajadores. Hay que saber cuáles y cómo son las relaciones de trabajo de una sociedad para juzgarla. Otras cosas son fundamentales también; lo sé mejor desde que conozco de cerca la sociedad de los cristianos. Es fundamental, por ejemplo, quiénes y cuántos mandan y quiénes son los excluidos del mando; quién maneja los bienes; quién es rico y quién es pobre y por qué. No olvidar, además, que para los europeos el oro es precioso y cuenta enormemente en su vida, es su verdadero Dios.

BARTOLOMÉ.— En efecto, el oro es brújula que guía y también señuelo que pierde. En rigor, para los españoles, como para los otros hombres del Viejo Mundo, el oro es el símbolo de las cosas que aman y persiguen. Vale porque, según creen, se puede convertir en todo: en poder, en alegría, en honor, y porque tiene la virtud de

disipar las sombras de la vida. Y allí está justamente la trampa que los acecha, pues buscando lo uno y huyendo de lo otro terminan aniquilándose a sí mismos y a los demás.

HATUEY.— Se pelean entre ellos con furor. ¿Por qué? No los entiendo.

FRANB.— Por falta de una visión racional, crítica, de la vida, en la que los episodios particulares adquieran su sentido real. Pero la mayoría de los hombres, buscando la felicidad, paradójicamente se hacen mal a sí mismos y dañan al otro, aun sin proponérselo. Estos efectos revelan que su acción no es universalizable, que no puede servir para edificar un mundo de todos, un mundo en que todos alcancen la plenitud y la felicidad.

HATUEY.— Al oírte, Frans, pienso en mucha gente sorprendida por un incendio, en el interior de una gran sala, una iglesia cristiana, por ejemplo. Todos se abalanzan a la puerta, empujándose unos a otros; se aprietan sin poder avanzar; se derriban y se pisotean. Los heridos y los muertos que al fin resultan son más que los causados por el fuego del que huían. Sólo que en tu explicación falta el miedo, el interés, esas fuerzas que empujan a los hombres reales.

FRANB.— Acepto que debí darles su lugar en la explicación. Tu comparación los pone muy justamente de relieve. El cuadro que pintas ha sido el de la historia y lo seguirá siendo si no la revolucionamos. Lograr esto depende de ciertas cosas que no controlamos, pero también de nuestras voluntades y del análisis racional, un análisis como el que estamos haciendo en este diálogo, que nos permite entender la dialéctica de la existencia humana.

BARTOLOMÉ.— Creo que ahora estamos en condiciones de precisar en qué consiste la dominación. Si les parece, tratemos de hacerlo.

HATUEY.— Sí. Yo diría: la dominación son los hombres derribados y pisoteados unos por otros para ganar la salida.

FRANB.— Bien dicho. Y esta vejación dura milenios y, además, se sustenta en mil argucias y trucos: leyes, obligaciones, instituciones, honores y castigos. De este modo, quienes están en el suelo no

pueden levantarse y los otros continúan pasando sobre ellos sin saber adónde ir.

HATUEY.— Nosotros estamos en el suelo, pisados, chancados, y seguiremos así mientras los españoles tengan poder y sean dueños de la tierra.

GINÉS.— ¡Pamplinas! La dominación es el orden natural de las cosas, porque en todo el universo hay jerarquía y superior e inferior.

FRANS.— Lo dicho, Ginés. Estás fuera del juego de la razón revolucionaria; tú solo te cierras el camino del diálogo. En cambio, mis hermanos Hatuey y Bartolomé avanzan firmemente por la vía de la verdad comunicable, por la vía del lenguaje humano. Me puedo ir tranquilo.

BARTOLOMÉ.— ¿Adónde vas, amigo Frans? Necesitamos tu ayuda.

FRANS.— Vuelvo por donde vine; debo seguir preparando la gran lucha, pero estaré siempre cerca de ustedes hasta encontrarnos en un mañana decisivo. Por lo que toca al combate de hoy, los dejo en la mejor de las formas, listos para seguir adelante hacia la liberación. ¡Adiós!

BARTOLOMÉ Y HATUEY.— ¡Adiós, vuelve pronto!

GINÉS.— Déjelo ir a su lucha ucrónica y aventurera. Aquí no tiene lugar. Nosotros nos ocupamos de cosas concretas y seguras, como el poder y la propiedad. ¿Qué tienes Hatuey contra nuestras propiedades? ¿Por qué las traes a cuenta hablando de los abusos que, dices, cometen los conquistadores?

HATUEY.— Porque la encomienda, la apropiación por el conquistador de nuestros bienes y la opresión del pueblo indio son lo mismo, como uña y carne. Nosotros abominamos de todas ellas por igual.

GINÉS.— Pero la propiedad no viene de la conquista. Ha existido antes en América como es natural.

HATUEY.— Te equivocas. Con la llegada de los españoles terminó la dichosa edad en que no había tuyo ni mío en nuestro país. Trabajábamos en compañía unos de otros, cantando y riendo; cul-

tivábamos por orden y turno las tierras que son del pueblo, cazábamos en el bosque que no es de nadie, construíamos las casas de la gente y decidíamos en común los asuntos de la tribu. Yo, cacique, no tenía más que los otros. Las tierras que labraba y la casa en que habitaba eran del pueblo, las prendas que vestía en el trono eran del trono, las joyas que usaba en el templo eran del templo, las armas con que combatía en la guerra eran del ejército. Y el trono, el templo y el ejército son la tribu, el pueblo mismo que le da a cada uno lo que necesita.

GINÉS.— ¿El trono, el templo y el ejército son el pueblo dices? ¡Ni pensarlo! Los gobernantes, los sacerdotes y los guerreros han sabido guardar siempre la propiedad privada que es la piedra angular del orden en la sociedad.

HATUEY.— No en nuestra tierra. Ellos vienen del pueblo y lo saben; por eso obran de diferente modo. Y así tiene que ser; cuando los gobiernos, los ejércitos y las iglesias se enraizan en el pueblo, ¿cómo no van a estar de su lado? ¿Cómo van a ponerse al servicio de los poderosos, del imperio contra los pobres y oprimidos. ¿Cómo no van a defender lo que es de todos contra unos pocos que quieren aprovecharse del trabajo humano? La vida de mi pueblo es una prueba de que los bienes pueden ser comunes en estricta justicia y de que las armas defienden esa justicia contra los usurpadores.

GINÉS.— Esas son utopías que inventas para dorarles la píldora a frailes bobos como éste.

HATUEY.— Pregúntale a cualquier indio mayor y dirá lo mismo que yo. Te contará que antes de la conquista nadie podía acumular para sí tierras, bosques, minas, armas, herramientas o alimentos, lo que había sido producido, trabajado o mejorado en común. Y nadie dominaba a nadie usando de esas cosas. Esto se perdió con los españoles; nació el afán de riqueza y de poder y comenzó la dominación.

BARTOLOMÉ.— Hay siempre algo de utopía en la verdad de la historia. No nos preocupemos por eso. Pero, volviendo a lo que decías, Ernesto, comprendo tu punto: la dominación, según tú, acompaña como una sombra a la propiedad privada.

GINÉS.— Pero la propiedad es un derecho natural; así lo enseña la Iglesia. Si no, ¿cómo podrías alimentarte, vestirte, proteger a tus hijos?

BARTOLOMÉ.— Es un punto en que no están de acuerdo los doctores teólogos. De todos modos no hay que confundir la necesidad que tenemos de algo para vivir, con el derecho de propiedad privada que significa libre (y de hecho arbitraria) disposición de un bien por un individuo. Eso no está en nuestra naturaleza. De lo contrario tendríamos derecho de propiedad privada sobre el aire, sin el cual moriríamos sofocados.

GINÉS.— Sin el derecho de apropiarse de las cosas no puedes, como has reconocido, disponer de ellas. Suprimida la propiedad, no tendrías ningún poder sobre nada y no estarías en condición de mandar a nadie. ¡Adiós orden social!

BARTOLOMÉ.— Precisamente la conclusión que sacas es la que me lleva a darle la razón a Ernesto. De tus palabras fluye claramente que tenemos poder sobre cosas y hombres, y que los mandamos como nos viene en gana precisamente por la propiedad. Gracias a la fuerza material que ella nos da, despojamos a los otros de la libertad de trabajar y les robamos el producto de su trabajo. A través de este canal oprimimos finalmente a todos los desposeídos y establecemos un pseudo-orden de dominación.

HATUEY.— ¿Cómo alguien puede defender tal vejación?

BARTOLOMÉ.— Pareciera imposible, pero la filosofía tiene sus sutilezas que permiten hacer eso y otras cosas más abominables aún. El encadenamiento de las razones especiosas es el siguiente: se comienza defendiendo el derecho que todos tenemos a satisfacer nuestras necesidades, o sea, el uso legítimo de los bienes requeridos por la vida. Ya oímos este mismo argumento en boca de Ginés. De allí se avanza un gran paso y se defiende el derecho a la libre disposición de los bienes que hayamos obtenido y acumulado (no importa cómo, pues a la postre siempre se encuentran justificativos de la posesión; y tampoco importa si no necesitamos todos los bienes, ni si otros no tienen qué consumir). Finalmente, saltando sobre un vacío lógico, resulta que el derecho de propiedad alcanza no sólo

a aquello que necesitamos o que podemos acumular sino también a lo que sirve para producir bienes que todos necesitan para vivir.

HATUEY.— Es decir, las tierras, las minas, los obrajes, todo lo que el español conquistador posee. ¿Por qué diablos tienen que estar en unas pocas manos? Eso no era imaginable en mi pueblo. Lo que servía para producir, como la tierra, era común.

GINÉS.— ¡Pero qué gran confusión produciría eso! Como Santo Tomás lo dice, la buena administración y el orden en lo económico exigen la propiedad privada y descartan la común. Piensen sobre todo en las grandes naciones.

HATUEY.— En nuestra tribu, con todos sus hombres, que no eran pocos, había mucho orden. Nunca tuvimos confusión, a pesar de que ustedes no nos creen muy racionales ni civilizados.

BARTOLOMÉ.— ¡No generalices, amigo! Tú sabes que esa creencia no la comparto con Ginés. Y si le preocupa el buen manejo de los negocios, debe tranquilizarse; es sólo cuestión de inventar nuevos medios de manejo racional. Me aventuro a sostener que el día vendrá en que el Arte de Lulio nos ayudará a resolver problemas prácticos más complicados que los que ahora parecen angustiar a nuestro teólogo defensor de la apropiación privada de los bienes del hombre. Evidentemente, el punto que aquí nos interesa no es del resorte de la administración sino de la moral social.

GINÉS.— Bartolomé, recapacita, no olvides que Dios ha puesto el principio de propiedad en la esencia de nuestro ser. Reniegas de tu condición sacerdotal aceptando lo que dicen las almas desviadas acerca de este punto. No puedes estar con los paganos, como este indio, contra los cristianos. El desconoce todas nuestras leyes y creencias.

HATUEY.— ¡Violar la ley del imperio es cumplir la ley de la patria!

BARTOLOMÉ.— ¿Te has puesto a considerar, Ginés, los frutos de la propiedad privada y los de su opuesta? Mira cómo en las cosas comunes no hay luchas sino que todo es paz. Pero apenas alguien intenta apropiarse algo, entra inmediatamente en acción la rivali-

dad. Es como si la naturaleza misma protestara de que, habiéndonos juntado Dios de todas partes, nosotros nos empeñáramos en dividirnos y separarnos por la propiedad y por esas frías palabras de "tuyo" y "mío". Y entonces vienen las peleas y las discordias. En cambio, donde no hay propiedad privada, tampoco hay luchas ni contiendas. Esto no debe extrañarnos porque en verdad, las riquezas de los hombres proceden en su raíz y principio de la iniquidad. Por eso podemos decir —y no te escandalices— que quien recibe la herencia de su padre recibe lo que fue juntado a fuerza de iniquidades.

GINÉS.— ¡Blasfemas usando así el nombre de Dios!

BARTOLOMÉ.— Nada de eso. Tú, doctor teólogo ilustre, nutrido en la mejor sabiduría de Roma, ¿has olvidado quién habló así? ¿No reconoces las palabras de nuestro Padre San Juan Crisóstomo? Y bien sabes que hay otras cosas en la doctrina cristiana que te hacen temblar a ti y a los tuyos. Para que no me llames blasfemo tan ligeramente, ¿tendré que citarte al Santo de Hipona cuando nos recuerda que los primeros cristianos pusieron en común sus bienes porque sólo los bienes que poseemos en común fundan la paz? Estas verdades son tan consustanciales con el credo de Jesús que San Ambrosio, en ese primer tratado de ética cristiana que se llama *De los deberes de los ministros*, llega a afirmar que la naturaleza engendró el derecho común y la usurpación hizo el derecho privado. ¡Fíjate no más, qué gran blasfemo!

GINÉS.— ¿A quién quieres engañar, Bartolomé? Hay que saber leer bien los textos de los Padres de la Iglesia. Te conduces como un principiante que ignora que San Ambrosio no habló de usurpación, pues la palabra latina *usurpatio* no está empleada por él en el sentido de *abuso* o *robo*, sino en el más común entonces de *práctica*. No le hagas decir lo que no pensó.

HATUEY.— Peor para él si no lo pensó, porque esa es la verdad. Los propietarios le usurpan su derecho al pueblo, despojan a toda la nación y una nación sólo podrá florecer y ser grande cuando dentro de ella la explotación de los más a manos de los menos haya sido desterrada para siempre, y cuando la riqueza no sea privilegio de unos cuantos, sino derecho y recompensa del esfuerzo de todos.

Así el despojo será sustituido por una propiedad verdaderamente social.

BARTOLOMÉ.— En vano, Ginés, tratas de salvarte por la filología: la historia te atraparà de todas maneras, al igual que a todos los creyentes que no quieren oír hablar de la comunidad cristiana primitiva porque puede reverdecer en la revolución.

GINÉS.— Otras palabras de la autoridad pontificia están conmigo. Algunas muy recientes dicen que el derecho de propiedad privada de los bienes, aun de los productivos, tiene valor permanente, precisamente porque es derecho natural fundado sobre la prioridad ontológica y de la finalidad de los seres humanos particulares, respecto a la sociedad.

HATUEY.— ¡No hay más prioridad que la del hambre!

BARTOLOMÉ.— Hay contradicciones en nuestro pensamiento, lo acepto, pero tiene que prevalecer el sentido de la justicia en el mundo.

HATUEY.— Tengo una prueba más del mal de la propiedad privada: la traición de los indios que se han pasado al enemigo. ¿Por qué lo hacen? Por defender su propiedad. Por eso se entregan y entregan a su pueblo.

BARTOLOMÉ.— Su juego doble es bien conocido. Conservan sus bienes —claro que sometidos al poder del invasor— y además les es otorgada la franquía de dominar a las masas del país, sacando provecho de su servidumbre. Ese es siempre el papel de los ricos propietarios en las naciones sojuzgadas. Prefieren la dominación a perder sus privilegios y luchan por la independencia sólo si los ven amenazados o si tienen la seguridad de conservarlos después de la victoria.

HATUEY.— Por eso las leyes de la metrópoli los protegen y favorecen. ¿Cómo va a desaparecer así la encomienda en el mundo?

BARTOLOMÉ.— No estés tan seguro. Tiene que haber nuevas leyes sobre esta materia. El Rey se inclinará ante la razón.

HATUEY.— ¡Otra vez tú con tu Rey! Convéncete de que es la cabeza visible de los explotadores. Si suprimiera la encomienda, se

daría maña para mantenerla con otro nombre y apariencia, como herramienta de dominación.

GINÉS.— Suprimir la encomienda sería un crimen. Arruinaría la producción. ¿Cómo van a trabajar los indios, si no es por obediencia al encomendero? Además, qué tremenda injusticia para con la gente que arrojó tantos sacrificios y trabajos y que ha dado al Rey las más vastas y ricas tierras del mundo.

BARTOLOMÉ.— No seas pesimista, Ernesto amigo; confía en que Dios iluminará a nuestro Rey. Yo lo espero convencido de que así sucederá. Aunque no ignoro cuánto influye el interés en los hombres comunes y aún en los monarcas. Conozco lo difícil que es, porque rara vez las naciones actúan por amor y con generosidad. Lo que se tiene por censurable y hasta punible entre individuos, el egoísmo, la usura, por ejemplo, es considerado patrimonio y prudencia entre naciones. Y si un gobernante acepta un arreglo justo que merme en algo la riqueza del país, se expone a ser acusado de traidor. Sí, es difícil, Hatuey...

HATUEY.— ¿Qué podemos esperar entonces nosotros...?

BARTOLOMÉ.— No me has dejado terminar. El nuestro es un Rey cristiano y obrará de diferente modo.

HATUEY.— ¿Quieres engañarnos con la esperanza de la rendición por tu Rey y habilitar la resistencia? Ya oíste a Frans. Esa no sería libertad. Me han advertido sobre los falsos redentores, pero no lo creo de ti. Cuidate, Bartolomé, de ser confundido con aquellos que, sospechosamente, nos predicán día y noche el amor al prójimo y la resignación ante los sufrimientos. Al mismo tiempo se callan ante la brutalidad del invasor y defienden sus intereses. ¿Cómo creer que obran con razón de acuerdo a la fe que dicen profesar? Para nosotros éste no es el tiempo del amor ni de la resignación. Estamos en guerra y, ahora te lo puedo decir francamente, no daremos ni pediremos cuartel. Esa es la única conducta racional para los indios. Pero hemos hablado mucho ya. Te pregunto, de frente, de hombre a hombre, y no te me escapes con argumentos sutiles: después de haber dialogado, ¿encuentras alguna razón, una siquiera, que justifique la conquista y servidumbre de nuestro

pueblo? A mí me parece que nada puede en lo absoluto legitimarla, como nada justifica que algunos opriman y otros sean oprimidos, que unos manden siempre y otros obedezcan, que unos estén arriba y otros abajo.

BARTOLOMÉ.— Concedo que hemos hablado mucho pero no demasiado, porque cuando menos yo he sacado una nueva luz, una convicción que radicaliza mis ideas: ahora sé, como tú, que nada, absolutamente nada, justifica la conquista y la dominación. Pero debo decirte, además, que este *nada* absoluto comporta la voluntad de denunciar toda suerte de opresión y de erradicar todas las causas de este mal del hombre. Hemos visto que la propiedad es una causa. Ella permite controlar personas y cosas. Da poder y mando. El individuo que se apropia de las cosas maneja a las personas como si fueran cosas. Estoy convencido de esto.

HATUEY.— Me alegra, hermano, que pienses ahora como yo.

BARTOLOMÉ.— Pero hay algo que aún nos separa, Ernesto. Tú todavía crees que suprimida la propiedad individual se supera la dominación. Por eso idealizas el pasado de tu pueblo y confías en que, estando todo en manos del común, ya no habrá dominación.

HATUEY.— Por cierto que sí, ¿con qué fuerza alguien dominaría?

BARTOLOMÉ.— Depende de las relaciones que prevalezcan en la producción y en el trabajo de quién tenga el poder de decisión última. Si concentras la riqueza y el mando, también concentras la posibilidad de manejar a los hombres. Y los manejaría, ya no el propietario privado, sino quién controle la propiedad pública, un individuo o un grupo.

HATUEY.— Como el encargado de la bocatoma del riego: aunque no sea suya el agua, puede hacerla llegar a unos o a otros y restringir o concentrar su beneficio. Ya veo.

BARTOLOMÉ.— Precisamente, quien está en el poder puede usufructuar de la riqueza común y seguir concentrando en unos el disfrute de los bienes producidos y las posibilidades de expansión de la vida, al tiempo que resta medios y logros a los otros. Las perjudicadas, sin remedio, serán las grandes masas.

HATUEY.— Pero eso no pasaba en mi pueblo cuando la propiedad era comunal.

BARTOLOMÉ.— Sí sucedía, aunque en escala menor, como hemos visto. Y cuando no ocurría era por la presencia directa de todos en las decisiones sobre el trabajo y el gobierno. La revolución triunfante olvida a veces que si no se nutre de esta fuente popular, el poder revolucionario decae o se pervierte.

HATUEY.— Entonces en toda revolución debe haber siempre una nueva revolución, una revolución constante, para que el pueblo no sea despojado y dominado, para que él sea siempre quien gobierne y no otros.

BARTOLOMÉ.— Yo hablaría, pedantemente, de un mecanismo permanente de autocorrección que asegure la participación efectiva del pueblo.

GINÉS.— Eso no es nada nuevo. Existió desde el tiempo de los griegos que lo llamaban democracia.

BARTOLOMÉ.— Lo que aquí estamos buscando es cosa distinta al invento griego. ¿Olvidas la situación de sus esclavos y de los bárbaros? Tras la palabra democracia, los griegos y sus herederos pensaban: "Es justo si es para todos nosotros". En cambio Ernesto, Frans y yo pensamos: "Si no es justo para los otros no es justo para nadie". Esa es la democracia verdadera que queremos realizar, la democracia que no margina a la masa, que pide la participación de todos. Y ella depende siempre del uso que se hace del poder.

HATUEY.— ¿Quieres decir, Bartolomé, que respecto a la dominación la cuestión clave es siempre, incluso dentro de la revolución, quién manda?

BARTOLOMÉ.— Así lo creo. Por eso debemos apuntar permanentemente al problema de la liberación de todos y cada unos de los hombres, de todos los grupos y de todos los pueblos, sin dejar a nadie fuera. De esta suerte se asegura la legitimidad del poder.

HATUEY.— Qué bueno oírte hablar así porque en esto falla totalmente tu monarquía, Bartolomé, sobre todo aquí en nuestra tierra. ¿Qué puede hacer por la liberación del hombre y qué poder legítimo

puede representar como invasora y guardiana que es de los explotadores?

GINÉS.— La monarquía española es de derecho divino. No necesita otra legitimación.

HATUEY.— Entonces, Ginés, supongo que tus reyes nunca habrán sido destronados. Eso es una farsa como el derecho de la sangre, y ustedes lo saben muy bien.

BARTOLOMÉ.— Para mí, el derecho del Rey a gobernar tiene un fundamento moral. Por eso, puedo argumentar contra ti, honesta y sinceramente, Ernesto; pero haciendo de abogado del diablo te preguntaré: ¿cómo crees que un gobierno puede legitimarse si no admites el derecho divino o el hereditario, ni el mando de los dominadores como tales?

HATUEY.— Para mí no es difícil decírtelo pues nosotros tuvimos un poder diferente que era legítimo de verdad.

BARTOLOMÉ.— No te olvides de que sólo para algunos sectores de la población. También allí, te repito, había marginados y subordinados...

GINÉS.— ...y explotados. Eso es inevitable en el mundo humano.

HATUEY.— Nutrido por el diálogo de hoy, puedo responderte con certeza, Bartolomé. Aun aceptando la limitación que señalas, cabe sostener esa legitimidad, porque el modo como mi gente ejercía el poder permitía superar todas las formas de dominación que pudiesen subsistir o nacer por el mal funcionamiento de la sociedad.

BARTOLOMÉ.— Si piensas que la legitimidad viene por el modo de ejercer el mando y no por el origen, estaríamos de pleno acuerdo porque orígenes del poder hay muchos y ninguno es garantía permanente de justicia; el mando pervierte. La fuente verdadera es otra: el poder se legitima por sus hechos; cuando ayuda al hombre, suprime totalmente la opresión y la persigue hasta sus raíces, es legítimo.

HATUEY.— Tienes toda la razón. Son los hechos los que cuentan.

BARTOLOMÉ.— Pero me asalta la duda sobre dos cuestiones. ¿No estamos expuestos aquí a la arbitrariedad? ¿Quién es juez de que

esos fines se cumplen? Esta es mi primera interrogante; luego te diré la segunda.

HATUEY.— No hay arbitrariedad si el pueblo nos respalda al Gobierno y si éste puede probar su razón ante todos aquellos que están dispuestos a juzgarlo en buena conciencia dentro de la revolución.

BARTOLOMÉ.— O sea que, según tú, es necesario estar en la revolución para comprobar la legitimidad de un gobierno. ¿Por qué? ¿No es ésta una restricción antojadiza y peligrosa?

HATUEY.— No, porque la razón es la revolución, lo cual significa que es necesario que quienes opinen sobre la legitimidad de un gobierno acepten los valores humanistas de la revolución. De lo contrario defenderán sus intereses privados, sus bienes, que no coinciden con el bien de todos. ¿No hablaste antes de un orden racional, de un orden social universalizable? Creo que de eso se trata también aquí.

GINÉS.— A ver si alguien me explica de una buena vez qué quieren decir cuando hablan de orden racional y sociedad universalizable. Juraría que en todo ello hay un enorme abuso de las palabras y que los conceptos no tienen más fundamento que unos cuantos sofismas mal hilvanados.

BARTOLOMÉ.— Pues no hay tal. Me temo que vas a quedar defraudado, Ginés. Podría darte larga cuenta del fundamento de esta tesis, que es esencial para el humanismo, pero no creo que dispongamos del tiempo necesario. Resumiré en tu honor y beneficio ese fundamento. No uno sino tres principios la sustentan: un principio de igualdad, un principio de economía y, finalmente, un principio de participación, que Ernesto, como vimos, considera muy importante. El primero puede formularse así: una sociedad es cabalmente racional si cada quien trata a los otros como él quiere que lo traten a él, es decir, como un fin por sí, como alguien digno de amor y respeto.

GINÉS.— Bonitas generalidades en que te quedas, nada nuevas, por lo demás. Con ellas no puedes determinar ni calificar una situación social dada.

BARTOLOMÉ.— Eso crees. Del principio establecido, aunque parezca muy abstracto, se derivan reglas y criterios suficientes para cribar el comportamiento de cualquier pueblo, la racionalidad o la irracionalidad de su vida. Por ejemplo, para ser universalizable una sociedad global es necesario que lo que en ella posee y disfruta un individuo o un grupo, lo pueda poseer y disfrutar cualquier otro individuo o grupo, en proporción, calidad y circunstancias equivalentes. Y atención que no digo que lo que se disfruta debe ser obligatoriamente lo mismo.

GINÉS.— ¡Objeto tu argumentación! No has probado la mayor implícita en todo tu raciocinio, a saber, que la igualdad es buena según la razón y que conduce a la felicidad.

BARTOLOMÉ.— De los hechos extraigo la evidencia de que la desigualdad es semilla de sufrimientos y hace imposible una sociedad humana fraterna. No debe haber un pan de los ricos y otro de los pobres, sino un solo pan de la igualdad. Eso me basta para la mayor. Pero las normas de que dispone el humanismo no conciernen solamente a la equivalencia en los bienes y disfrutes. Tocan también al trabajo humano. En efecto, en una sociedad como la que buscamos nadie debe ser forzado a trabajar en algo que él u otro no aceptaría libremente o que cualquiera que esté apto y sea capaz no estaría también obligado a hacer.

HATUEY.— Correcto. Todos deben trabajar y compartir el trabajo; esa, como en mi pueblo, es la única base firme de justicia social.

BARTOLOMÉ.— Y hay más. En una sociedad racional, los roles de los individuos y de los grupos deben ser mutuamente compartibles. Para todos debe ser aceptable intercambiar con otros los roles que desempeñan.

GINÉS.— ¿Cómo es eso? Explicáte.

BARTOLOMÉ.— Te responderé con un ejemplo negativo. Es irracional la acción de los ladrones porque es incompatible con la de los otros miembros de una sociedad. Y tan no es universalizable que ellos mismos no estarían dispuestos a intercambiarla con sus víctimas, haciéndose víctimas de éstas. Por el contrario, los roles de

jefe y subordinado sí pueden intercambiarse en beneficio de una más perfecta convivencia de los hombres.

GINÉS.— Hacer tamaña cosa, mezclar jefes y subordinados, no sería obrar racionalmente sino sembrar el caos.

BARTOLOMÉ.— Si hubiera ese riesgo, el segundo principio, el de la economía, lo neutralizaría. Este pide el máximo aprovechamiento humano de los esfuerzos y bienes sociales. Condena el despilfarro y promueve en la sociedad una razón operativa.

GINÉS.— ¡Gran descubrimiento! Es un principio elemental de gobierno: manejar con buen cálculo los hombres y las cosas.

HATUEY.— No importa que no sea verdad nueva. Lo importante es que valga. Me parece, además, que también es importante establecer claramente en beneficio de quién se organiza el trabajo social. Ahí está la clave. Cuando hablamos de sociedad racional buscamos la justicia y no admitimos la explotación, ¿no es así?

BARTOLOMÉ.— Así es, en efecto.

HATUEY.— Entonces la economía no debe prevalecer contra la vida de los hombres. Tú hablas, Ginés, de manejar hombres. Hombres manejados quiere decir en verdad explotados y degradados. Eso no es aceptable. El patrón comiendo de la pobreza del campesino o del obrero, eso es irracional.

BARTOLOMÉ.— Estás en lo cierto, Hatuey; por eso la economía debe ser balanceada con la participación solidaria y fraterna, con la intervención consciente de todos en el poder y en el control de la riqueza. Este tercer principio es la garantía de que a nadie van a manipularlo y utilizarlo como una cosa, o sea, garantía de humanismo. Al fin y al cabo, una sociedad humana no es una máquina bien aceiteada ni un hormiguero; es un diálogo de personas. La racionalidad del sistema y la de las personas se exigen mutuamente en este caso.

GINÉS.— Dudo de que el modelo que formulas, con tus tres famosos principios rectores, pueda aplicarse más allá de tu imaginación. La naturaleza humana es muy diferente; busca alimento para sus instintos y necesita que la conduzcan por la fuerza, sobre todo el vulgo.

HATUEY.— Eso será en civilizaciones podridas como la de tu continente. Otro es el caso de mi pueblo. Se ve, Bartolomé, que lo has tratado largamente. En tus palabras reconocemos nuestra imagen.

BARTOLOMÉ.— Sí. Mucho lo he frecuentado y con provecho. Conozco su modo de ser y sus virtudes, que aprecio mejor en contraste con los de otros pueblos, aunque ignoro lo que le falta al tuyo para ser una sociedad humana cabal. Pero, con todo, está cerca de la verdadera coexistencia humana.

GINÉS.— Para llegar a la verdadera sociedad humana basta con dejar hablar las leyes naturales que rigen la conducta de los hombres. Ellas son indiferentes a las palabras dulzonas o rabiosas que alternativamente ustedes emiten en lugar de razones. Dejen a los hombres juntos, observen su comercio cotidiano y verán cómo lo que realmente vale prevalece en el mercado, de acuerdo a sus deseos y necesidades. Triunfará el más fuerte, el que produce más, el que sabe ganarse el sustento con su esfuerzo, y habrá progreso.

BARTOLOMÉ.— ¿Y quién controla el mercado? Ese no obedece a tus famosas leyes.

HATUEY.— ¿Qué va, ni pensarlo! Como aquí los españoles. Ellos deciden lo que va a pasar en el mercado.

GINÉS.— Pues no hay otra manera de tratar los bienes naturales y lo que el hombre produce. Un proceder distinto lleva de vuelta al salvajismo o al reino de la pura fantasía.

BARTOLOMÉ.— Pero tu sistema nos deja en la explotación. Las pseudoleyes de tu mercado son armas del opresor. La revolución las desenmascara, como desenmascara el mito de que las cosas valen por el cambio y en el cambio, al igual que la obsesión de la rentabilidad, que no es más que una manera de permitir que los amos dominen la propiedad y la producción por los siglos de los siglos y exploten a los siervos sin términos. En rigor, la sociedad opresiva de este modo establecida, al bloquear el mundo de las personas, anula el verdadero valor humano fundado en la necesidad y el trabajo, única justificación de la operación económica. El revolucionario mide las cosas por su uso y por su capacidad de

satisfacer las necesidades del hombre, partiendo de lo que todos producen. Así destierra la desigualdad y asegura la humanización constante de la sociedad.

GINÉS.— O sea que tu revolucionario es el que controla todo a su antojo.

BARTOLOMÉ.— No, porque, como has oído aquí, la participación impedirá todo renacimiento de la desigualdad.

HATUEY.— Anda aprendiendo, Ginés, cómo la economía con la participación fundan un mundo humano, a diferencia de lo que ocurre en tu Imperio. Y esto no es todo. Me parece que algo muy importante ha quedado sin decir. Lo siento en la carne de mi pueblo. La universalización es imposible y la racionalidad no llegará a ser completa si el orden logrado al interior de una nación no puede extenderse a toda la tierra, de tal manera que deje de haber países dominados y dominadores, países miserables y opulentos, naciones siervas y dueños del mundo que pueden condenar al hambre a un pueblo, bloqueando su territorio, cortándolo del resto de la tierra, como a esta isla. Por eso tu combate, Bartolomé, será incompleto y estéril si defiendes a la corona española contra nuestra nación. Y digo más. Digo que es imposible lograr en el interior de una nación lo que se niega a otra cuando se la explota. Los opresores de fuera sostienen y defienden a los de adentro. En las metrópolis, los dominadores hacen a las clases dominadas cómplices de su explotación de los otros pueblos y así los adormecen, para explotarlos. ¿Qué razón puede haber en semejante mundo? Ninguna. Y eso repercute evidentemente sobre la legitimidad del poder. La relación salta a al vista ¿no es cierto?

BARTOLOMÉ.— Es evidente. El orden racional, como la revolución, puede y debe ser realizado a escala mundial. Si no, está en peligro constante de frustrarse.

HATUEY.— Me alegra que ahora veas nuestra razón, Bartolomé. Pero creo que tenías una segunda duda. ¿Cuál era?

BARTOLOMÉ.— En verdad he estado haciendo de abogado del diablo pues somos plenamente coincidentes por el humanismo. El

nos hermana en el pensamiento. Pero seguiré desempeñando el mismo papel para beneficio del análisis y en ayuda de nuestro buen Ginés que ha enmudecido. Aquí va la segunda cuestión: un Gobierno, según tú, se legitima porque asegura la cancelación de los lazos de dominación y la humanización de todos. ¿No caemos así en un paternalismo peligroso? La comunidad y la persona concreta no tienen iniciativa; esperan todo del poder establecido. Pero la racionalidad completa implica, en cambio, como ya vimos, la participación. En tu idea, todo parece ir de arriba abajo. Esto me inquieta.

HATUEY.— Tendría razón de inquietarte si la cosa fuera así. Pero la revolución requiere una verdadera participación, una presencia activa y permanente de la comunidad en las acciones de gobierno. Algunos creen que se trata de decir sí o no en determinadas ocasiones, sin saber qué pasa antes y después con el trabajo, la riqueza, el poder y sin intervenir en el quehacer colectivo. Los europeos han querido inculcar a mi pueblo la creencia de que para la justicia social basta que los hombres que saben leer y escribir llenen unos papelitos y encarguen a unos pocos todas las gestiones del mando. Las llaman, creo, elecciones generales, aunque no todos intervienen en ellas. A nosotros nos parece que ese encargo no legitima nada pues deja a las masas fuera del poder real y más bien bloquea la justificación fundamental y permanente del gobierno que proviene de la participación de todos.

BARTOLOMÉ.— Esa es la doctrina sana y recta. La verdadera legitimación de los gobiernos reside en un concurso directo y constante de la población que, partiendo de las comunidades de base regadas por todo el país, llega al más alto puesto de mando.

HATUEY.— Pero esa participación, no lo olvides, se nutre de una lucha común y de una creencia compartida, que sean cimiento de la vida, sin lo cual la acción no será solidaria.

BARTOLOMÉ.— De acuerdo. La doctrina justa exige que los valores básicos de la acción sean humanistas, igualitarios, o sea, contrarios a toda discriminación y dominación. A eso se añaden la continuidad de la acción y la manifestación directa, en la praxis cotidiana, de la comunidad de propósitos entre quienes gobiernan y toda la

sociedad. Esta legitimación no admite un acto único de respaldo o una expresión episódica, puramente verbal, de asentimiento; tampoco la delegación de la soberanía. Porque, en verdad, no se trata tan sólo de asentir sino de estar presente y actuando en la construcción de la sociedad; se trata de que el poder sea uno con todos.

HATUEY.— Eso es precisamente lo que siempre ha buscado realizar nuestro pueblo. Y esa realidad se ha alejado infinitamente con la invasión.

BARTOLOMÉ.— Sólo cuando el Estado sea todos en el poder tendrá el poder plena legitimidad, lo cual no significa que el Estado deje de ser. Significa la cada vez más adecuada y cabal presencia de todos en las funciones públicas, en la edificación de la existencia social y en la elección de su destino histórico.

GINÉS.— Te das cuenta, Bartolomé, lo que significa esto en América: entregarle a los indios, negros y mestizos la decisión de los asuntos del Reino. ¡Sencillamente monstruoso!

BARTOLOMÉ.— Un estado racional demanda justamente eso y nada menos que eso.

GINÉS.— Me basta con lo que he oído para convencerme de que aquí se siembra el huracán que barrerá toda nuestra civilización y para reafirmarme en mi decisión de luchar hasta el fin contra esta ola antisocial, bárbara y pagana. Quédense solos en su contubernio subversivo. ¡Me voy! Pero nos veremos pronto en otras condiciones. Será la hora de ajustar cuentas.

HATUEY.— Allí los encontraremos sin miedo. ¡No pasarán!

BARTOLOMÉ.— ¡Hermano Ginés, recapacita, ve la justicia de nuestra causa, únete a nosotros!

GINÉS.— ¡Malditos herejes, traidores!

HATUEY.— Déjalo ir y volvamos nosotros a lo nuestro.

BARTOLOMÉ.— Bueno, si así lo quieres.

HATUEY.— Hace un rato dijiste algo que me inquietó y ahora me viene a la memoria. Hablaste de la recaída reiterada en nuevas formas de dominación. ¿Quieres decir que, para los hombres, la dominación es inescapable?

BARTOLOMÉ.— Esto te lo puedo contestar en dos sentidos. Primero, tengo dudas metafísicas sobre la libertad última que el hombre puede lograr en la tierra; pero incluso respecto de la liberación de un pueblo o una clase oprimida, estoy convenido de que la dominación renace porque no la erradicamos de nuestras ideas, de nuestros sentimientos, de nuestras ideologías; porque la llevamos en la conciencia.

HATUEY.— Expílicate. No estoy seguro de concordar contigo.

BARTOLOMÉ.— Un sabio de la antigüedad expresó con otras palabras lo mismo que quiero darte a entender. Dijo así: nadie es esclavo salvo en su corazón. Puedes ser cargado de cadenas, pueden impedirte caminar o hablar, pueden cercenarte la lengua, las manos, los pies. Pueden hacerte esto y otras cosas más. Pero nadie podrá dominarte si no te sometes en lo íntimo de tu conciencia. Más si eres esclavo en tu corazón, jamás podrás ser libre ni dejarás de sufrir y producir la dominación.

HATUEY.— Pienso que olvidas las relaciones reales de los hombres. Ser esclavo o libre en la conciencia no es lo esencial. Hay ciertos lazos sociales básicos. Quizá un hombre solo, aislado o por excepción, pueda intentar librarse en puro espíritu de las cadenas que lo oprimen, pero ¿qué pasa con su familia, con su pueblo? ¿Pueden al mismo tiempo ganar la libertad? No seamos ilusos, idealistas.

BARTOLOMÉ.— No he querido serlo. Me interesa dejar en claro que, al igual que es imposible liberarse en puro espíritu, como tú dices, nadie puede superar la dominación de la conciencia sin superar la conciencia de la dominación.

HATUEY.— Juegas con las palabras, Bartolomé. Deja ver qué hay detrás de ellas.

BARTOLOMÉ.— No son puras voces, son también cosas. Hay una conciencia de la dominación, como hay una cultura de la dominación y una educación de la dominación. Son todas las expresiones de la opresión del hombre en su conciencia.

HATUEY.— Opresión del hombre en su modo de pensar, sentir y actuar. Ya veo a qué te refieres y estoy de acuerdo.

BARTOLOMÉ.— El europeo no sólo invade tus tierras; también toma posesión de tu conciencia. En eso tenía plena razón Oblitas. La lengua, el arte, la filosofía, la cultura en suma, son armas de dominación. Y el resultado es un producto de la opresión que refleja y ayuda a la opresión. Por eso hay que hablar de cultura de la dominación como expresión del ser alienado de un pueblo. Y la educación que impone el conquistador es también un arma de dominio, una manera de ahornar las mentes a la sociedad opresiva. ¿Te das cuenta de la gravedad de este hecho y de cómo amenaza permanentemente la libertad de tu nación?

HATUEY.— Descuida, estamos alerta. Sabemos que con la enseñanza que les dan a nuestros hermanos indios les están haciendo nacer un alma de esclavos. Es una educación para consentir el ser avasallados, una educación que acepta el imperio y obedece a los intereses egoístas e injustos del conquistador. Por eso debemos rechazar la civilización de los occidentales. Quizá no en el Viejo Mundo, pero aquí sin duda es un instrumento de opresión.

BARTOLOMÉ.— Yo no iría tan lejos. Hay que depurarla, extraer sus verdaderos valores, su esencia humanista.

HATUEY.— No retrocedas, Bartolomé. En esto no caben mixturas ni podas. Tú mismo has hablado de la cultura de la dominación, no de partes o aspectos de dominación en la cultura. ¿Me equivoco?

BARTOLOMÉ.— Dices bien, Ernesto. La cultura de la dominación es una estructura global que determina el carácter de todo lo que comprende.

HATUEY.— Entonces hay que desmontarla totalmente al mismo tiempo que se revolucionan las bases económicas y sociales de la vida del pueblo. Por ello es necesario rechazar la civilización occidental que nos ha sido impuesta como modelo. A partir de esa negación que todo cuestiona, podremos reconstruir nuestra existencia hoy abatida y aprovechar lo que los demás pueblos han creado. Hoy todo esto es estéril o nocivo si no es reinterpretado.

BARTOLOMÉ.— Ensombreces demasiado el cuadro, Ernesto. ¿Acaso tu pueblo no crea, no tiene un arte, una música, leyendas y cantos en que se expresa?

HATUEY.— Cada vez menos. Lo que podría ser fuente de vida está apagándose. Nuestro espíritu es como yerba pisada que brota con dificultad. De nuestra boca surgen gritos sofocados de protesta y de dolor en que apenas reconocemos nuestra antigua alma. Esto es lo que trae la dominación a nuestra cultura, además de las ideas y los valores que santifican el orden opresivo y nos dan una imagen mistificada de la realidad.

BARTOLOMÉ.— Me duelo contigo de este sino trágico de tu pueblo. Comprendo que está cogido en el círculo infernal de la dominación y que la cultura lo hace más dominado aún. Es necesario romper ese círculo. Veo que por esto la rebelión tiene que ser total. Más ¿cómo hacerlo sin recaer en la violencia? Esa es mi duda lacerante. Pero que es preciso iniciar una nueva cruzada liberadora, de eso estoy seguro. Los hombres de religión nos condenaremos sin remedio si no encabezamos esa cruzada contra la dominación.

MICHAELA.— ¡Hatuey! ¡Te andan buscando; debes volver pronto!

HATUEY.— Sí, ya voy...Entonces, Bartolomé, no estás dispuesto a ayudarnos sin vacilaciones en nuestra guerra. Seguro que tus famosas dudas metafísicas sobre si aquí en la tierra el hombre puede superar plenamente la dominación van en la misma dirección. ¿Piensas que no podemos escapar a este destino?

BARTOLOMÉ.— Planteada la interrogación de manera radical —y para mí eso significa metafísica—, honestamente debo declarar que tengo dudas.

HATUEY.— Si dudas ¿por qué luchas con nosotros?

BARTOLOMÉ.— Por lo que bellamente dijo el poeta:

*Cristo te amo
no porque bajaste de una estrella
sino porque me descubriste
que el hombre tiene sangre,
lágrimas
congojas
llaves
herramientas*

*para abrir las puertas cerradas de la luz.
¡Sí! Tú nos enseñaste que el hombre es Dios...
un pobre Dios crucificado como tú,
y aquel que está a tu izquierda en el gólgota
el mal ladrón
¡también es Dios!*

Esto lo escribió el hermano Felipe, un profeta del pueblo del Señor que anda por estas tierras. ¿Te gusta?

HATUEY.— Sí, mucho.

BARTOLOMÉ.— Toma, aquí está escrito. Llévalo contigo.

HATUEY.— Lo leeré cuando sienta que tú y los hombres como tú nos abandonan por otra batalla que no es ésta que tanto dolor nos causa y tanto dolor nos hace causar. Ahora, por ejemplo, no puedes estar totalmente con nosotros; la duda sobre la victoria final es un freno mortal para el revolucionario.

BARTOLOMÉ.— En realidad, más me inhibe de participar en tu guerra mi rechazo de la violencia. No puedo ir a matar ni llevar a nadie a matar hermanos hombres.

HATUEY.— Eso ya lo sé. Pero en lo que ahora tratamos, la liberación del hombre, ¿cuál es tu posición última?

BARTOLOMÉ.— Me apena decírtelo, pero estoy inclinado a pensar que el Reino de la libertad plena no es de este mundo. La idea de ese Reino nos alienta y nos compromete en la lucha contra la explotación del hombre por el hombre, contra la opresión de nuestros hermanos en la tierra, pero nos da también la seguridad de una libertad cabal que sólo es trascendente. Si se olvida esto, la batalla mayor del hombre está perdida.

HATUEY.— Esa sería una liberación del hombre sin el hombre.

BARTOLOMÉ.— No, de ninguna manera.

HATUEY.— A mí me parece claro que sí. ¿Por qué lo niegas?

BARTOLOMÉ.— Te respondo con estas palabras que vienen de muy lejos: porque el que te hizo sin ti no te justifica sin ti. El te creó sin que tú lo supieras: El te justificará si tú lo quieres. No hay

liberación radical sin la voluntad del hombre. Ese es el cristianismo verdadero.

HATUEY.— Pero otros cristianos —cristianos buenos también, creo— están convencidos de que para llegar a ser hombre libre de verdad es preciso hacerse antes esclavo y, haciéndose esclavo, esperar de su Señor la libertad que permite la vida plena. Por ello hasta le piden a su Dios que los despoje de sí mismos. ¿Qué dices de eso? Está contra tus ideas; no puedes concordar con ellos.

BARTOLOMÉ.— Por cierto que sí; estoy eternamente de acuerdo con lo que dicen.

HATUEY.— ¿Cómo? No entiendo. Entonces tú crees y no crees en el hombre, en su voluntad libre.

BARTOLOMÉ.— Te equivocas; no caigo en ninguna contradicción. Para mí, la libertad que los hombres reciben por la Gracia no es una imposición que los violenta o los anula sino que fortalece la libertad que ejercen por sí mismos, desde sí mismos. Por ello la liberación en Cristo, ese don que el Señor nos hace y que limpia del pecado, es el orto de la lucha histórica del hombre contra la dominación y la alienación. El Reino de Dios es la realización de la libertad por la que los hombres luchan en la historia.

HATUEY.— Pero la guerra verdadera, la lucha en la cruda realidad, es la nuestra, la de los indios, los negros, los oprimidos. Ustedes combaten sólo en el espíritu, esperando que la gracia dé su gran golpe. Es otra lucha...

BARTOLOMÉ.— Todavía no nos comprendes, hermano Ernesto. El cristiano que se sienta a esperar la acción de lo Alto se perderá. Sin el combate por la justicia, contra ese escándalo que es la opresión y la explotación del hombre por el hombre, no habrá Reino en este ni en otro mundo y la libertad fundamental se frustrará irremediablemente. Como ves, para nuestra teología de la liberación, el advenimiento del Reino se prepara en la lucha histórica.

HATUEY.— Pero en esa misma teología —y tú lo has dicho—, el advenimiento del Reino es un don, algo que el hombre recibe. Ahora comprendo por qué hablaste de la dominación como demonio en el

hombre. Alguien tiene que exorcizar a ese demonio para expulsarlo de la persona, para desembarazar al pobre sujeto de su lastre. ¿No es cierto? Y así siempre estaremos en manos de los brujos de la tribu que adormecen nuestros dolores y nos hacen olvidar las urgencias de la lucha en la tierra. Esto favorece, sin duda, al dominador.

BARTOLOMÉ.— Esa suerte de opio también la rechazamos nosotros. Nuestra doctrina exige que la lucha por la salvación personal no sea indiferente, menos aún contraria, a las revoluciones de la historia, a las liberaciones políticas parciales, sino que las ayude, las complete y haga así posible el cumplimiento de su fin libertario último. Mi fe me pide estar presente en tu combate contra la dominación española y por eso estoy dispuesto, si es necesario, a morir en la defensa de mis hermanos indios. Como ves, no estoy en la lucha a pesar de mi religión sino por profundas razones religiosas.

HATUEY.— Las razones religiosas como las del sentimiento no son buenas para la revolución. Lo que cuenta son las razones de clase, de pueblo oprimido, la reivindicación de la justicia, nada más.

BARTOLOMÉ.— Por eso la violencia está siempre al acecho en tu camino, Ernesto, y también el grave riesgo de olvidar que lo que hay que obtener es la libertad fundamental, la salvación del alma de los indios y los blancos por igual, sin lo cual las libertades de la tierra se pierden.

HATUEY.— Quizá la cosa sea al revés: no podremos superar las dominaciones parciales hasta que no rompamos todo lazo con el Gran Dominador, con el Padre Absoluto. Yo creo indispensable una teología de la dominación que ponga en claro la causa de la opresión persistente de los hombres y muestre que la sumisión de su conciencia a un poder trascendente, a un señor sin freno, los anula como creadores de valores, revolucionadores del orden establecido, forjadores de su destino.

MICAELA.— ¿Puedo hablar?

BARTOLOMÉ.— Hazlo, Micaela.

HATUEY.— Te escuchamos

MICAELA.— Nuestro Señor no puede ser dominador porque nos ama.

HATUEY.— ¡Cuánto nos ha costado y nos cuesta ese amor!

MICAELA.— No nos cuesta nada; es un don.

HATUEY.— ¡Y qué recibe él en cambio?

MICAELA.— No pide nada, nada necesita.

HATUEY.— Recibir un don que no puede retribuir le duele interminablemente al hombre. Es principio de inferioridad y de sumisión, Micaela. El que da y no recibe está sobre el otro. Anulará su libertad por los siglos de los siglos, sin remedio.

MICAELA.— Me apena y me asusta oírte hablar así, Hatuey. ¿No pecas de soberbia?

HATUEY.— ¡Qué sabes tú de eso, mujer! Los indios no entendemos la soberbia. Nos vino con las palabras españolas. Para nosotros el amor sin carencia, la gracia que descende, la subordinación trascendente, eterna, son golpes como del odio de Dios, que pueden ser fatales para el hombre nuevo.

BARTOLOMÉ.— Quizá, Ernesto, tengas profundas razones para decir lo que dices y que no alcanzo a ver. Este es un tema lleno de consecuencias. Merece más análisis y ahondamiento tranquilo. Pero ahora se nos ha hecho tarde. Te prometo buscarte otro día para tratarlo largamente. Hasta entonces, te ruego que obres con extrema prudencia. Cúdate de no hablar de estas cosas en público, no sea que te acusen de impiedad, con lo que estarías perdido y dañarías nuestra causa.

HATUEY.— No temas por mí, Bartolomé. Ojalá podamos dialogar sobre esto otra vez, pero te será difícil encontrarme: vuelvo al bosque a continuar la resistencia con mi pueblo. Tú no cejes en tu lucha. Nosotros no cejaremos en la nuestra, aunque nos cueste la vida.

BARTOLOMÉ.— Piensa bien lo que vas a hacer, Ernesto.

HATUEY.— Tenemos la convicción de nuestro propio camino.

Sabemos adónde queremos ir. No olvides, hermano, que la libertad y su sostén cotidiano tienen color de sangre y están henchidos de sacrificio. Sabemos que tenemos que pagar un precio por el hecho heroico de constituir una vanguardia. Somos únicamente los iniciadores de una gesta nacional que se proyectará por muchos años en el futuro. El presente es de lucha, el futuro es nuestro. ¡Venceremos!



CENTRO DE ESTUDIOS

AUGUSTO SALAZAR BONDY

CARACTER Y PROBLEMA DE LA EDUCACION

1. El sentido de la educación

Existen los hechos de la educación. Ciertos contenidos de la experiencia de todos se refieren a la educación como fenómeno social, a la existencia de instituciones y conexiones educativas y a la función que en ellas cumplen los individuos, caracterizadamente el educador y el educando.

Nadie pone en duda que existen fenómenos educativos, que los hombres se educan en el seno de la sociedad, que hay educadores y educandos, educación informal y educación sistemática, así como instituciones y normas que encuadran y sancionan las conductas humanas educativas. Damos por sentado esto. Sin perjuicio de reconocer la existencia de diferencias a veces muy marcadas entre las formas que adquiere la actividad educativa en los diversos pueblos y culturas a lo largo de la historia y en cualquier lugar, puede afirmarse que el hecho empírico de la educación no es como tal un problema. Existe como *factum*, lo comprobamos, lo aprovechamos. Ningún maestro, ningún padre de familia, ningún gobernante puede tener duda de ello ni, por consiguiente, habrá de detener o paralizar su acción por tal razón.

Sin embargo, cabe preguntarse qué sentido tiene la educación, cómo es posible educar. Estas preguntas son filosóficas y apuntan a la significación humana del hecho educativo y a sus condiciones de posibilidad. Cabe hacerlas, y es necesario hacerlas, no con inde-

pendencia de las cuestiones de hecho sino como su complemento teórico y su clasificación crítica, condicionante de la praxis.

¿Qué sentido tiene, pues, educar?; ¿cómo es posible la educación? Entre los varios rasgos característicos del hecho educativo a que puede hacerse referencia al tratar de responder estas cuestiones, notamos como principales los siguientes:

A. El hecho educativo es paradigmático respecto del hecho social: no se entiende sino dentro de un contexto histórico-natural concreto y no es reducible a meras relaciones causales, porque tiene signo, es decir, tiene un sentido. La categoría de cambio, con ser fundamental para explicar la realidad, no es suficiente en el caso de los fenómenos humanos, como la educación lo muestra. En el hecho educativo hay una interacción de dos o más sujetos. De esta interacción se derivan cambios en los sujetos participantes, definibles relativamente en términos de educando y educador.

Lo que define a la educación como tal en esta trama de individuos sujetos al cambio es el término a que apuntan las acciones y los resultados juzgados de acuerdo con un modelo social que funcione como patrón valorativo.

B. En consecuencia, la educación es siempre una actividad o una constelación de actividades teleológicamente orientadas. En este sentido, cabe distinguir entre educación propiamente dicha y habituación y mero aprendizaje. No cabe decir que cuando nos adaptamos a un clima se ha producido un fenómeno de educación; tampoco, por extensión, que un animal educa a su cría, pese a que induce a aprender ciertos comportamientos. En ambos casos falta, cuando menos, la conciencia del educador.

C. Quien se educa pasa de un estado a otro; tiene, por consiguiente, la capacidad de cambiar. Pero no todo paso de un estado a otro, no todo cambio es educativo, ni siquiera todo cambio teleológicamente orientado es su provocación y su realización. Por ejemplo, si quiebro un lápiz, estoy introduciendo en él un cambio y bien puedo hacerlo en razón de un fin que me propongo alcanzar. Pero no hay aquí un fenómeno educativo. Sabemos que las cosas no pueden ser educadas y ésta es una de las razones de tal imposibi-

lidad. Pero, ¿no se dice acaso que las máquinas electrónicas y los animales aprenden?, ¿no se trata en este caso justamente de cambios educativos? No, por las razones que siguen.

D. No parece aceptable hablar de educación de animales o de máquinas sino en la medida en que se los supone capaces de transmitir las conductas adquiridas y, por ende, de asegurar su perpetuación. Esto lo hace quien puede ser llamado agente de cultura. Dicho de otro modo, sólo se educa quien puede ser educador. Cuando haya máquinas educadoras habrá máquinas educadas. Nótese que esto quiere decir que hay en la educación no sólo un rasgo de autopropagación sino, también, que se requiere reflexividad y reciprocidad, porque en la medida en que alguien es educado por otro puede ser educador de su educador y educador de sí mismo. Este alguien capaz de transmitir lo que recibe, de perpetuar lo que adquiere y de proceder a provocar en sí cambios, como se ha hecho con él, y de proceder a hacerlo con quien lo ha educado, es sin duda el hombre. Es dudoso que el animal, tal como lo conocemos, lo haga. Por eso mismo, sólo como una interpretación polémica o como un ensayo de ampliación del concepto —que está sujeto a la prueba de la coherencia y la eficacia— puede hablarse de *cultura animal* y de animales *cultos*.

E. Más difícil aún es convenir en que haya educación animal si se considera otro rasgo esencial del educador humano en sus formas más características, a saber, la capacidad no sólo de reproducir, preservar y transmitir contenidos y conductas aprendidas, sino de *crear nuevas formas de ellos*. Reparemos en que se suele pensar que un hombre está *bien educado*, o *bien formado*, no sólo cuando puede tener una conducta teórica o práctica que antes no poseía, y de legarla tal cual a otros hombres, sino cuando puede *modificarla, perfeccionarla y ampliar sus virtualidades*, lo que redundará en provecho propio o de los demás. Este factor creativo es fundamental para la definición de la educación humana y conlleva un *elemento cardinal de libertad*, de enorme importancia para establecer distinciones esenciales entre los modos de la educación como hecho social.

F. Como se habrá visto por lo anterior, el carácter social de la educación no puede ser olvidado. Educar es un hecho interhumano. Pero, además, en la medida en que el educando debe ser capaz de perturbar las conductas adquiridas, de recrearlas para los demás y de hacerse educador de los otros, puede decirse que la educación únicamente es posible en sociedad. Que sea dudosa la existencia de educación de máquinas y de animales es consecuencia del hecho de que no haya sociedad de máquinas. Seguramente tampoco la hay de animales.

G. Se hace claro, asimismo, que la educación, cumple una función esencial de socialización. Gracias a ella los individuos se integran a su comunidad —y, en el límite, a la comunidad global humana— al recibir y adoptar los valores, actitudes e ideas que en ésta tienen curso. La socialización puede ser meramente *adaptativa*, con lo que tenemos una forma limitada de educación, pero puede ser también socialización *incitativa o suscitadora*, gracias a la cual el individuo es incorporado a la vida social como agente de acción colectiva, cocreador de la comunidad, centro de dialécticas cuyos extremos son la conformidad y la total rebeldía, la fe y la invención, la vida pasiva y la tensión de la novedad existencial. Si hay, según vemos, dos formas de socialización educativa, la más genuinamente humana —por contraste con la operación de la máquina y el animal— resulta la que provoca la renovación, el reacondicionamiento y la potenciación de los valores, las ideas y las actitudes aprendidas.

H. ¿Por qué la educación que socializa en el modo incitativo —o sea, que incita a la creación— es más genuinamente humana? Tropezamos aquí con otro elemento decisivo del concepto de educación, elemento que está conectado con el carácter procesal y teleológico del educar. Hemos dicho que al educar se introducen cambios en un individuo y que estos cambios tienen una finalidad. ¿Qué clase de cambios y de finalidad? No es difícil advertir que, pese a las múltiples variedades posibles, han de ser siempre benéficos y no nocivos, propiciadores de la afirmación y del perfeccionamiento del hombre. Es improbable que se diga que alguien educa a un hombre si está promoviendo en él cambios que lo disminuyan

o perjudiquen, que lo alienen. Más bien se dirá que lo *deseduca*¹, lo cual es un modo aberrante del educar. En su forma propia educar es, pues, promover la creatividad y la originalidad del sujeto y provocar cambios en las ideas, los valores y las conductas que hace suyos o elabora el sujeto, cambios susceptibles de beneficiarlo. La educación, puede decirse, es por esencia beneficiadora; es imposible como malformación, como acción ordenada a la anulación del hombre.

L. Reparemos en que con esto se introduce en el concepto de educación un factor axiológico o estimativo. No puede concebirse la creatividad educativa sino sobre el fondo de valores perseguidos y realizados por los hombres. Todo intento de definir la conducta educativa neutralmente, sin recurrir al valor, la despoja de su significación humana.

Justamente a este propósito, volviendo a nuestra comparación, resalta el hecho de que no sólo no hay educación de máquinas y de animales porque estos son incapaces de perpetuar y renovar las conductas aprendidas, sino, además, porque en su caso no cabe hablar de beneficio o perjuicio en sentido propio. ¿Cómo habría que concebir la máquina o el animal para decir que su instrucción se endereza al bien o que se anula porque es promotora del mal? El enseñarle a un elefante a subirse sobre una pelota, como ocurre en el circo, no es beneficiarlo ni perjudicarlo. No cabe plantear y responder esta clase de preguntas valorativas, salvo que se den como formulaciones y respuestas correctas las que hablan del beneficio o perjuicio de los hombres que están en contacto con el animal o la máquina. Pero con esto se ha operado un desdoblamiento y una sustitución de sujetos que no puede pasarse por alto. Ya no sería el bien del educando sino el de otro el que interesaría; ya que el educador no promovería conductas del educando que son adecuadas a él, sino conductas que se valorizan en relación con terceras instancias. Ahora bien, siendo estas instancias teóricamente innumerables y muy variadas, podría decirse en ciertos casos que un proceso es beneficioso, o sea, educativo, pues beneficia a X y, al

¹ Es muy ilustrativo al respecto, el uso en castellano de términos como "malcriar", "malcrianza".

mismo tiempo, que es lo contrario, o sea, no educativo, pues perjudica a Y. El concepto de educación delineado en lo anterior, con su elemento valorativo esencial, se desintegraría así completamente.

J. El rasgo acabado de señalar lleva implícita una conclusión que es muy importante sacar a la luz. Si sólo hay conducta educativa cuando la promoción del bien concierne al sujeto educado, parece ser que el sentido del concepto de educación supone la afirmación de un valor intrínseco del educando. Un acto de este género es positivamente valioso y educativo si y sólo si realiza un valor propio del sujeto, del hombre que se educa (individuo o grupo).

Se plantea de esta suerte el tremendo problema del derecho que tiene alguien de introducir cambios en la conducta de otros hombres y de hacerlo postulando que esos cambios son buenos para dichos hombres.

La cuestión de la posibilidad de la educación desemboca de este modo en la cuestión de la justificación de la educación. No es difícil reconocer que las respuestas a ambas cuestiones están esencialmente vinculadas.

Recapitemos lo dicho y tratemos de precisar la orientación que hemos ganado hacia la respuesta a la cuestión inicial, esto es, a la cuestión del sentido y fundamento de la educación. Creemos haber puesto claro que la educación sólo es posible cuando hay un ente, como el hombre, que está en proceso de cambio permanente, pero que va de un modelo o forma de vida a otra, de un modo de ser a otro, supliendo carencias, rescatándose y conformándose constantemente, en busca de una plenitud. Hay, además, una orientación hacia metas valiosas presente en la acción de educar y en el resultado de la educación. Al educar se busca un fin que es modelo o paradigma de lo bueno en la situación vivida; por otro lado, se tiende a un fin bueno cuando se ha sido educado. Pero nadie podría tender a ese fin y en esta tentativa pasar de una forma de conducta a otra, desechando las formas alienantes de vida y realizando las propias, si ya estuviera cumplido y fijado desde el principio. Esto hace patente una condición esencial de libertad en el ser humano por la cual es posible la educación.

Cabe pues hablar de una educación *propriadamente humana* —con riesgo de incurrir en pleonazgo— sólo cuando el educando, individuo o grupo, es puesto por la operación educativa en condiciones de autoformarse, de buscar sus propias formas de ser, de decidir libremente su conducta y, de esta suerte, crearse y recrearse a sí mismo indefinidamente, y contribuir desde sí, según sus propias apreciaciones y concepciones, a la marcha histórica de la comunidad de los hombres. Puede decirse, por eso, que hay una vocación *humanista* en toda educación. Y si se conviene en llamar persona humana al ser que tiene esta capacidad, podrá decirse también, con pleno sentido, que la genuina educación, en tanto que humanizadora, es *personalización*, es afirmación y enriquecimiento de lo más propio y original de todo el hombre y de todo hombre. La *personalización* se opone a la *cosificación* que resulta ser, entonces, lo contrario de la educación.

2. La problemática fundamental de la educación

La educación, juzgada en una perspectiva humana universal, considerando todos sus ingredientes y sus efectos, es cuestionable desde tres ángulos: como formación de unos sujetos humanos por otros, como mecanismo de socialización y como producto de una comunidad histórico-cultural determinada.

A. La justificación de la educación

Hemos dicho que, al educar, unos hombres introducen cambios en la conducta de otros, cambios que tienen que ver con los valores y fines que presiden la acción humana. ¿Cuál es la base última en que podemos hacer reposar la legitimidad de esta acción? ¿Hasta qué punto, al educar, estamos invadiendo el mundo propio de cada individuo o grupo, torciendo su curso por decisión ajena a él y haciendo del educando sólo un remedo de nuestra propia humanidad? ¿Cómo podemos saber que las opciones valorativas que presiden nuestra acción pedagógica están bien fundadas en general y en particular para la vida del educando? ¿Cómo se justifica, pues, la educación? Esta es la cuestión a que conduce nuestro análisis y

que es lacerante para quien aborda la educación desde una perspectiva ético-filosófica. El problema se complica si advertimos que la sociedad y la historia no podrían marchar si unos hombres no educaran a otros y que difícilmente las decisiones más generales y urgentes pueden venir de los educandos, sobre todo cuando son menores. Es fácil notar, además, que por grandes que sean las disposiciones simpáticas y la voluntad de no perjudicar, habrá siempre un peligroso elemento casi natural de imposición externa al educando. Esto es cierto, como lo es el que si no hay una efectiva participación de los educandos, de los grupos de base y de los hombres de varias edades que son usuarios de los servicios educativos, fracasará la educación. Si quienes deciden como autoridades educativas no poseen una base segura de enjuiciamiento, un criterio sólidamente fundado de valoración, el apoyo de una participación efectiva de los educandos, se estará determinando a ciegas la configuración de los hombres de un modo que quizá no convenga a su naturaleza o se les enderezará hacia un fin que no corresponde con el valor intrínseco del individuo y del grupo o con aquel hacia el cual ellos se orientarían libremente. Piénsese, como ilustración de este problema, en el impacto de los reformadores morales —que son, igualmente, en buena porción, reformadores pedagógicos— y en el conflicto de las generaciones tal como se manifiesta en las diferencias de juicio estético y moral, y en algunas formas modernas de rebeldía y aun de delincuencia juvenil.

Estas dificultades no se plantean en su profundidad con respecto al simple proceso de la instrucción, cuyos alcances y criterios pueden ser precisados en la práctica. Tocaban al concepto de educación en el sentido amplio y ambicioso arriba definido.

Durante mucho tiempo el concepto de instrucción tuvo una importancia central en la reflexión pedagógica. La relación educativa se interpretó fundamentalmente en términos de la acción entre un maestro que instruíra y un alumno que recibía la instrucción. Ambos roles estaban muy precisamente fijados. La crítica del intelectualismo pedagógico y la creciente atención puesta en las formas activas del aprendizaje llevó sin embargo a la crítica de la

mera instrucción y su sustitución por el concepto más fecundo de la educación. La relación entre un maestro y un alumno es —se pensó— más rica y más profunda que el proceso instructivo. Lo que importa es la formación del niño y el joven, la configuración de su personalidad y el desarrollo de sus capacidades tanto intelectuales cuanto emocionales y activas. Educar no es instruir en tal o cual materia; es enseñar a vivir. Su resultado final no puede medirse por los conocimientos acumulados o las habilidades adquiridas sino examinando la personalidad en acto que ha logrado el educando. La divisa pedagógica que estaban dispuestos a aceptar casi todos los educadores podría rezar: “¡Por la educación contra la instrucción!”

¿Quién dudaría de la justeza de esta posición aun en su exageración polémica? Ante la parcialidad y la pobreza de la instrucción, la educación aparece como interesada en nada menos que la realización plena del individuo. Sin embargo, la idea de educación encerraba problemas que se hicieron patentes cuando la relación educativa se generalizó, aplicándose no sólo a los niños y jóvenes sino también a los adultos. Se vio entonces que el proyecto de educar a alguien implicaba la mayor parte de las veces la voluntad de formarlo y suponía, consecuentemente, la convicción de que el educando, de algún modo, era *informe*.

La educación, a la que rectamente se había evitado reducir a la mera transmisión de conocimientos o al entrenamiento en determinadas técnicas, resultaba ser asunto de vida o muerte para el sujeto. Si no era educado por alguien, quedaba *informe*. Su educador era quien le hacía adquirir la forma propia, adecuada a su ser y, por tanto, lo salvaba. La amenaza constante para el educando (un individuo o un conjunto de personas) de resultar moldeado según patrones valorativos y principios de conducta ajenos a la propia virtualidad individual, todos los riesgos de la imposición y del sometimiento de una conciencia a otra, están presentes en esta idea de la educación como formación desde afuera que tan vigorosamente combatió Carlos Cueto en el Perú².

² Cf. su ensayo: *La educación como forma: un voto en contra* (1964). Lima, 1970.

Si la educación, de acuerdo con su sentido humano, ha de ser compatible con la libertad del sujeto, si va a respetar y promover la personalidad singular y grupal de éste, si no frustra la realización de sus valores propios y colectivos, entonces debe ser entendida de un modo distinto e incompatible con la operación impositiva, con el moldeamiento externo a que ha sido frecuentemente reducida. Para lograrlo tiene que resolver su primer problema fundamental, el de la justificación de la acción de un sujeto sobre otro u otros dentro del marco de la formación personal.

B. Educación y sociedad

El segundo problema fundamental toca a la implantación de la educación en un medio social determinado. Todo planteo de la relación educativa fuera de condiciones histórico-sociales concretas resulta abstracto y, por tanto, idealizador, lo cual quiere decir desorientador y la más de las veces encubridor de realidades. No hemos olvidado este condicionante real al describir el hecho educativo. Mostramos su función de mecanismo poderosísimo de socialización. En efecto, a través de la educación se transfieren al educando ideas, valores y actitudes que tienen curso en el grupo en el cual vive y, por este medio, se logra su integración al conjunto social. Pensando, sintiendo y actuando como una comunidad, el educando se reconoce miembro de ella y opera en armonía con los fines sociales. Correspondientemente, transfiriendo a los educandos los modos propios de pensar, sentir y actuar que le da su fisonomía cultural y conforman su mundo, el grupo se afirma y se expande en el presente y hacia el futuro de las generaciones humanas. Visto en esta perspectiva, el hecho educativo posee una incuestionable positividad social y, a su turno, la sociedad opera como fuente de sustento y respaldo de la formación del individuo.

Pero hay otra perspectiva que la crítica de la educación saca a la luz y que cambia el sentido de la educación como fenómeno social. Transferir valores y nociones, recibirlos y mantenerlos, llevar del pasado al futuro la fisonomía de la sociedad no es frecuentemente otra cosa que perennizar ideas e instituciones su-

peradas y salvaguardar una forma de vida decaída. La educación resulta ser así un mecanismo de conservación puesto en juego por el grupo para preservarse. Si un análisis más penetrante del grupo distingue en él líneas de poder y oposición de intereses, entonces resulta ser la educación no sólo un medio por el cual el grupo, globalmente considerado, se afirma y se defiende, sino un mecanismo de mantenimiento de un determinado orden establecido en beneficio de un sector social dominante. Y el sujeto resulta no integrado al grupo entendido como una comunidad universal, ella misma integrada en todos sus componentes, sino adaptado a un estado de cosas que es el real pero no necesariamente el más justo o el más positivo desde el punto de vista del porvenir humano.

Vemos que este segundo aspecto de la problemática fundamental de la educación se liga estrechamente con el primero y lo implica. La acción educativa, cuestionable por sí como intervención en el mundo del otro, resulta ser además vehículo de mantenimiento de un orden de poder y frecuentemente obstáculo puesto al progreso. Sólo si supera esta dificultad básica, este vicio de conservadorismo sustantivo, puede la educación cumplir sin serias trabas su sentido humano de acción para el desenvolvimiento del hombre y no para la sujeción del hombre. Lo cual nos lleva al tercer aspecto problemático de la educación.

C. Educación y dominación

En lo anterior hemos señalado que la educación transmite un mundo social con un orden establecido. Este orden traduce las relaciones de poder existentes tanto a nivel de la sociedad global cuanto a nivel de los grupos particulares. Históricamente, las relaciones de poder se han ejercido por unos hombres en perjuicio de otros. Ha habido hombres y grupos dominados y dominadores, oprimidos y opresores. La sujeción a otro no es un hecho que se produzca sin afectar hondamente al ser humano, a su condición esencial como individuo y como comunidad. La dominación produce la pérdida o el debilitamiento del ser personal. Dicho en otros términos, frecuentemente usados en la antropología actual: la dominación

provoca la alienación de la persona y es, por ende, una conexión fundamentalmente alienante.

Lo que señalamos tiene una validez general y puede documentarse con casos tomados de diferentes sociedades en el discurso histórico de la humanidad y con la situación de diversos grupos humanos y de individuos determinados dentro de cada sociedad. La alienación, consecuencia de la dominación, se ofrece sin embargo con caracteres especialmente marcados y agudos en los países del Tercer Mundo que padecen crónicamente de subdesarrollo. En ellos se dan internamente fuertes relaciones de dependencia y de opresión entre las clases, los grupos y las regiones, en perjuicio de las grandes mayorías que están sistemáticamente marginadas de los beneficios sociales. Pero estos lazos internos de dominación no son ajenos a las relaciones de dependencia externa que tienen sujetas a las naciones subdesarrolladas al dominio de las grandes potencias industriales. Dentro de un régimen abiertamente colonial o bajo otras formas de control económico y político, como parte del imperio de estas naciones, al Tercer Mundo le ha sido impuesto un status inferior, causa permanente de la alienación de sus grandes masas.

Como es comprensible, la condición de alienación no puede menos de afectar la capacidad de expresión y de creación de los individuos y los pueblos, marcando su cultura. Las naciones subdesarrolladas como el Perú, que se ofrecen como conjuntos no integrados en lo social, tienen una cultura inorgánica, imitativa y sin potencialidad de autoafirmación, una cultura que por estar vinculada directamente con la opresión que sufren los individuos y los pueblos, la hemos llamado *cultura de la dominación*.

Al igual que a la cultura, la realidad de la opresión humana afecta profundamente la educación como hecho social extremadamente sensible. He aquí tres de los más importantes aspectos en que el problema de la educación se liga con la dominación y el subdesarrollo.

En primer lugar, considerando genéricamente el fenómeno educativo, es importante subrayar la función del régimen escolar

en la fijación y mantenimiento de las estructuras de dominación. La escuela, más quizá que ninguna otra institución, traduce la organización de la sociedad y la consolida. La relación maestro-alumno, tal como ha sido establecida y justificada tradicionalmente, es el modelo mismo de la subordinación de la conciencia y la voluntad de unas personas a las de otras. La disciplina escolar, que se impone en el plantel y se enseña en el aula, es concebida y defendida como reflejo del orden social que requiere una autoridad legítima que debe ser respetada y obedecida. La organización de la enseñanza como parte de una serie bien determinada de acciones, sujetas a calendario y dependientes de la autoridad superior, el proceso entero de la educación escolar considerada en sus aspectos formales más significativos y persistentes, introduce al educando al mundo de la dominación, lo habitúa a él y termina convirtiéndolo en un convencido justificador de la dependencia social so capa de la defensa de los más altos y firmes valores.

La educación institucionalizada en el Perú como también en otros países se ofrece así como un gran instrumento de alienación. Los movimientos de insurgencia contra el orden escolar que registra la historia de la educación, tanto como rebelión espontánea de los alumnos cuanto como alegatos doctrinarios contra el régimen escolar, son buen testimonio de esta función negativa que queremos poner de relieve.

AUGUSTO SALAZAR BONDY

No sólo la organización formal de la educación opera en el sentido indicado. También ocurre esto, y con efecto aun más negativo si cabe, con los contenidos de la educación. Según vimos, toda enseñanza posee, reconocida o implícitamente, una intencionalidad, un *telos* que marca la dirección por la cual se orienta la acción del educador. Como sistema, en sus principios fundamentales, en la selección de la materia enseñada, en el énfasis puesto en ciertos temas y en el olvido de otros, la educación de un grupo social o de una nación revela su intencionalidad. Ahora bien, en países marcados por fuertes lazos de subordinación interna y externa, con una típica cultura de dominación, como es el caso del Perú, la educación por sus contenidos, por las ideas, valores y actitudes que transmite

o suscita, funciona más aún como un poderoso agente de dominación y, por tanto, como mecanismo alienante.

Lo que el niño y el joven aprenden en el aula está muy lejos de adecuarse a las necesidades de liberación mental que son agudísimas en los países del Tercer Mundo. Por el contrario, sea con respecto al país, sea con respecto a su clase social, sea con respecto a sus propias reivindicaciones personales, lo que generalmente el educando recibe de la escuela es un reforzamiento de las nociones y los valores que, en lugar de ponerla al descubierto, velan la situación existencial en que se encuentra. Lo que la educación les da es pues otra vuelta de tuerca a la opresión que los agobia.

La situación no es mejor con los adultos a quienes absurdamente también se somete al régimen paternalista y autoritario que es usual, aunque no menos controvertible, en el caso de los niños. Para ellos, la materia educativa es asimismo un mensaje prefabricado y ajeno a toda incitación crítica sobre su realidad cuya intencionalidad apunta a mantener encubierto y no exponer a ninguna contestación al orden de dominación que prevalece en la sociedad nacional y en las relaciones del país con las grandes potencias imperialistas que lo mantienen sujeto a un régimen de explotación. De allí que sea sintomática la ausencia, dentro de los contenidos educativos, de todos aquellos temas de interés vital y de resonancia social que inquietan al educando en su existencia diaria. La institución docente no parece estar concebida y establecida para despertar la conciencia sino para adormecerla.

Lo que decimos no es, desgraciadamente, privativo, ni mucho menos, de la educación oficial y escolarizada. La educación particular está lejos de ser más libre en su inspiración y su acción educativa. En la mayoría de los casos opera deliberadamente en pro de la conservación del orden establecido y del ocultamiento de la realidad.

Por lo que toca a las formas no escolarizadas e informales de educación, cabe señalar dos casos principales: aquellas a cargo de empresas productivas interesadas en mejorar la capacitación de sus trabajadores y aquellas que se conectan con los medios de co-

municación colectiva. En ambos casos es imposible formular un juicio favorable. Los cursos de capacitación laboral, so pretexto de una exigente preparación técnica, descuidan no sólo los aspectos de cultura general no ligados directamente con el adiestramiento correspondiente, sino que abierta y sistemáticamente excluyen todo tópico que signifique cuestionamiento del orden social en el que están insertadas las relaciones del trabajo asalariado. Por su parte, los medios de comunicación colectiva, cuando están en manos de empresas capitalistas, con muy concretos intereses comerciales y económicos, orientan su poderosa acción en un sentido típicamente conservador. Alimentan las motivaciones de lucro y satisfacción inmediateista que permiten un alto ritmo de consumo, contrario a los intereses de los países pobres del Tercer Mundo y, a través de ellas, justifican un orden social en el que aparentemente es posible para todos esas realizaciones. Sutilmente, hacen la apología de la dominación y refuerzan, con el instrumento educativo más penetrante, la alienación de las grandes masas.

Cabe, por último, llamar la atención sobre la función de reforzamiento de la dominación que cumple el sistema educativo en razón de la desigual distribución de sus beneficios. En la mayoría de los países del mundo, la escolarización ha marcado siempre, con mayor o menor agudeza, la línea divisoria entre los grupos oprimidos y los opresores, entre los que disfrutan de los productos del trabajo social y aquellos que lo soportan como esfuerzo y pena. No aludimos aquí solamente a aquellos países que no han logrado grandes progresos en la educación pública, ni tan sólo de épocas en que estos progresos todavía no se habían materializado. En todas las épocas y en todos los países, por una típica distribución de los beneficios, la educación, que da poderosos instrumentos de manipulación social, ha sido el privilegio de las capas altas y medias y, en las proporciones correspondientes en cada caso, ha llegado y aún hoy llega más a los grupos socioeconómicamente privilegiados. Con ser general esta situación, resulta más grave —por razón del contexto mundial y de los índices de acumulación de poder y riqueza, de un lado, y de pobreza generalizada, de otro— en los países del Tercer Mundo.

El análisis anterior se ha localizado en los problemas de la educación en el Tercer Mundo, pues éstos muestran los extremos de la crisis que queremos poner de relieve. Pero esta crisis no se confina al Tercer Mundo. Cuando es instrumento de dominación y explotación social, en una u otra de sus formas, la educación funciona con los mismo efectos depresivos. En cualquiera de las latitudes, la educación, que en su institucionalización generalizada y en su orientación cívico-moral contribuye poderosamente, como hemos visto, a la alienación de las grandes mayorías y a la dominación de las naciones, por su distribución desigual e injusta, en cuanto servicio social, refuerza el desequilibrio de la sociedad donde quiera que sea.

Vemos así en toda su gravedad la problemática de la educación. Contemplados desde una perspectiva abstracta e ideal, los servicios educativos implantados y expandidos aparecen como un principio de ascenso y bienestar humano. En la realidad de la historia concreta, insertados en las estructuras de dominación que prevalecen en las sociedades, pierden su fisonomía humana. El *telos* de la educación es la constitución y la realización del hombre.

Que esto se logre o se pierda es la esencia de la cuestión básica de toda filosofía educativa que, como tal, tiene que preguntarse por el sentido humano de la educación y responder a esta cuestión sin abandonar los ideales del humanismo ni tampoco el terreno firme de la realidad histórica en que de verdad existe el hombre de cada nación. Cuando una sociedad está organizada contra el hombre su educación se frustra como se frustra la humanidad de quienes forman parte de dicha sociedad. Entonces se trata de revolucionar la sociedad para lograr que sea realidad el hombre nuevo. Los profundos cambios sociales que esta operación requiere entrañan profundos cambios educativos; e inversamente verdaderos cambios educativos, capaces de conducir a la formación del hombre nuevo, requieren una revolución social. La educación del hombre nuevo es una educación revolucionaria. En este sentido se orienta la Reforma Educativa peruana.



**ANTROPOLOGIA DE
LA DOMINACION**

CENTRO DE ESTUDIOS

AUGUSTO SALAZAR BONDY

INDICE

- I. Orientación y desarrollo de la antropología filosófica.***
- II. Fenomenología y lógica de la relación de dominación y otras relaciones afines.***
- III. Tipología de la dominación.***
- IV. Dialéctica de la dominación y de la liberación.***
- V. Alienación y dominación. Raíces históricas de la alienación.***
- VI. Horizonte histórico de la nueva antropología filosófica. Una antropología dualista.***

I.
**Orientación y desarrollo de
la antropología filosófica**

Los grandes momentos de la reflexión antropológica sobre la dominación

- El hombre en el pensamiento oriental.
- La sofística: el derecho del más fuerte.
- El hombre socrático-platónico. El alma y los mitos de la caverna y el carruaje. Significación del MENÓN.
- El esclavo por naturaleza en Aristóteles.
- El sabio y la superación de la esclavitud en los estoicos.

La noción judeo-cristiana de la creación ex nihilo y la dependencia fundamental del hombre en el pensamiento religioso. La fraternidad y la caridad cristiana. Examen de San Agustín, los escolásticos, los místicos.

- El humanismo del Renacimiento.
- La idea del *bon sens* y de la voluntad y el dualismo en Descartes.
- Berkeley y los empiristas.
- Pascal: El hombre y el infinito.
- Los derechos humanos en el pensamiento filosófico liberal del racionalismo dieciochesco. El hombre-máquina y el materialismo de la Ilustración.
- Kant y el universalismo de la razón (teórico-práctica) abstracta.
- La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel. La alienación insuperable.
- La alienación humana en los hegelianos de izquierda.
- Marx: la dominación de clase, la deshumanización de la sociedad, la reificación y la alienación. El universalismo negativo.
- La liberación del hombre en el anarquismo.

- Nietzsche y la moral de señores y esclavos. La subversión de los valores y el superhombre.
- El existencialismo: alienación y autenticidad. La historicidad, la libertad y el contexto social; el compromiso.
El ser para sí y el ser para otro en Sartre como escisión de la humanidad; la frustración permanente de la relación humana por cosificación (v. g., en el amor, etc.).
- La reflexión del Tercer Mundo: Fanon, Black Power, Che Guevara.

Nota sobre Marx (para la revisión histórica)

En Marx encontramos el primer tratamiento filosófico-anropológico desde el punto de vista de la dominación, poniendo de relieve la importancia que esta relación tiene para el concepto del hombre.

En los escritos de juventud está claro esto, desembocando el análisis a un universalismo negativo que da una misión redentora al proletariado, es decir, a la humanidad completamente despojada.

En *El Capital*, la reificación naturalista de la sociedad y su frustración humana señalan el imperio de los lazos de dominación. Esto se ve muy bien en el análisis marxista del valor.

CENTRO DE ESTUDIOS

Marx - *El Capital* - Fondo] d[e] C[ultura] E[conómica]¹, p. 180, sobre la importancia de la relación teleológica en el hombre.

Carta de Engels a J. Bloch del 21 de setiembre de 1890. En *Correspondencia*, Cartago, Buenos Aires, 1957, p. 309.

Niega que el factor económico sea el único determinante y resalta la acción de la superestructura.

Che, *El socialismo y el hombre en Cuba*².

—la planificación socialista, su significado— (polémica con Bettelheim).

Sobre la construcción del partido —(pone el énfasis sobre el tema de conciencia, además de desarrollo de bienes).

[¹ Palabras entre comillas completadas por los editores.]

[² Subrayado por los editores.]

II.

Fenomenología y lógica de la relación de dominación y otras relaciones afines

1. Fenomenología de la dominación

1.1 La experiencia humana es rica en vínculos de dominación. La dominación es el lazo más poderoso que une en muchos casos a unas personas con otras, unos grupos con otros, unas instituciones con otras. La presencia de palabras como 'dominación', 'dominio', 'predominio', 'dominador', 'dominante', 'dominado', entre otras, en los lenguajes cotidianos más diversos, así como en la terminología de varias disciplinas científicas, muestra la profunda significación de este concepto en la vida de los hombres.

Y, en efecto, de la vida de los hombres se trata fundamentalmente cuando se habla de dominación porque, aunque dicho concepto pueda extenderse a otros ámbitos, es la dominación de las personas humanas la que interesa.

1.2 Fenomenológicamente, la dominación se establece entre entes dotados de conciencia y de voluntad y susceptibles de desarrollo, decaimiento, alienación y destrucción. Por otro lado, son entes capaces de establecer instituciones, seguir reglas de acción, aceptar pautas de valor y entrar en relaciones sociales muy significativas. Como se advierte, esto reduce el rango de significación de palabras como dominador y dominado a la clase de los seres personales y sociales, es decir, básicamente a los hombres.

1.3 Para el hombre es muy importante el modo como vive, por sí mismo o por otros individuos, o como grupo, la dominación que implica siempre una relación negativa entre dos entidades humanas. Según este enfoque, hay alguien que domina y alguien que es dominado, en maneras y con acentuaciones diversas. Influyen también múltiples condiciones de dominación en una dialéctica de

determinantes y determinados que puede precisarse muy claramente en diversos casos. Por ejemplo, ciertas condiciones de nacimiento facilitan o acentúan la dominación de unos hombres sobre otros.

1.4 Cabe determinar asimismo fenomenológicamente el hecho de que la dominación de unos hombres sobre otros pueda llegar a extremos tales como, de un lado, la opresión violenta, capaz de generar un rechazo violento y, del otro lado, el afecto paralizante o la beneficencia que opera como factor de captación de la otra persona o grupo de individuos. En este último caso, se da frecuentemente un enmascaramiento de la dominación y/o una aceptación pasiva de ella.

1.5 Por cierto que la experiencia muestra una gran diversidad de situaciones en que la dominación varía según mecanismos de sustitución de los lazos de dominación, sin cambio en la esencia misma de éstos, como, por ejemplo, cuando el siervo pasa a condición de proletario o la mujer dominada como hija luego es dominada como esposa.

Lo arriba dicho permite advertir que la dominación puede ser vivida de modo muy variable por los sujetos implicados y dar lugar a diferentes formas de aceptación o de rechazo. Lo que importa subrayar aquí es la presencia diversa y persistente de lazos de dominación que vinculan a los hombres psicológica, social y culturalmente, e influyen, con el juego de múltiples factores determinantes, en la existencia histórica.

1.6 El enfoque fenomenológico permite constatar la existencia de diversas situaciones existenciales conectadas con la dominación; sin embargo, dos son las más notables por su íntima vinculación con la dominación, la frecuencia de su aparición en la experiencia humana y su función de términos límites de la dominación. Se trata de:

- i) *La alienación*, que constituye la forma más cabal de negación del hombre; por consiguiente, no puede menos de conectarse con la dominación que es un poderoso agente de la decadencia humana.

- ii) *La liberación*, que se refiere al desarrollo no trabado de la entidad humana, el cual, justamente, resulta imposible o precario en situación de dominación.

1.7 Saliendo del plano de la descripción fenomenológica, la dominación puede estudiarse en su estructura real-abstracta y en sus propiedades lógicas. Asimismo, dando un salto de la mera fijación de rasgos esenciales a la complejidad del mundo real, pueden examinarse en toda su riqueza psicológica, social y cultural las variantes, los elementos y los tipos de dominación.

2. *Análisis lógico de la dominación*

2.1 Previo al estudio de la relación de dominación, debemos hacer unas determinaciones que deben asimismo aplicarse a los exámenes lógicos que se realizarán en el siguiente capítulo:

- i) Trabajaremos sobre un modelo real, aunque abstracto, en la mayoría de los casos descendiendo a casos más concretos cuando así lo requiera nuestro estudio.
- ii) Al considerar las relaciones lógicas, tendremos en cuenta que ellas solamente valen cuando se aplican en el mismo respecto.
- iii) Otra advertencia importante es que vamos a usar las siguientes cualidades lógicas definidas del modo que pasamos a explicitar:

2.2 Respecto a la relación de *dominación*, se constata que en ella están en conexión dos términos, *A* y *B*, que vamos a denominar respectivamente *dominador* y *dominado*.

2.3 *A* y *B* están en relación de dominación y son el primero dominador y el segundo dominado cuando:

- a) *B* está supeditado a *A* de tal manera que las acciones, estados y decisiones prácticas que se considera beneficien o perjudiquen a *B*, dependen de *A* en grado o forma significativos, y no a la inversa.
- b) La conexión de ambos términos no es episódica o fugaz sino que implica cierta permanencia que hace posible la

fijación de un modo de ser característico de dominador y dominado respectivamente en *A* y en *B*.

- c) La relación generalmente es o puede ser buscada, sostenida y sentida como satisfactoria por *A* más bien que por *B*, y no es *A* quien, consecuentemente, le pone fin. Sin embargo, en ciertos casos también *B* acepta la relación y la sostiene.
- d) En la relación se acrecienta el poder de *A*, no sólo sobre *B* sino, en general, sobre la realidad, operando la dominación como un factor favorable a la afirmación y/o a la expansión de *A* en perjuicio de *B*. Sin embargo, la relación revierte de un cierto modo alienante contra *A*.
- e) Afecta la entidad de *B* en un sentido perjudicial a su normal desarrollo, haciendo posible que le sean impuestas pautas existenciales ajenas y/o contrarias a su principio de constitución interno. Tiene así un efecto francamente alienante respecto a *B*.
- f) No es necesariamente destructora de *B* sino que opera dentro de límites de acción determinables y, ordinariamente, tiende, por obra de *A*, aunque también en ciertos casos y en alguna medida por la de *B*, a un punto de equilibrio que permite la subsistencia del dominado dentro del marco de la dominación. Por ello la relación puede ser sentida más de una vez por *B* como protectora y aún benéfica y sostenida por él.
- g) La relación, que puede implicar sujetos con conciencia y voluntad, no exige necesariamente que éstos operen con plena o suficiente conciencia de las condiciones y resultados de la dominación, ni que participen en ella mediante actos cabalmente voluntarios.

2.4 Desde el punto de vista de su estructura lógica, la relación queda suficientemente definida arriba. Conviene señalar que ella no vale para los casos de dominación que podemos llamar "débiles", dada la amplitud con que se usa el vocablo en el lenguaje ordinario

y en el de ciertos sistemas científicos. Sólo la relación que satisface las condiciones antes señaladas, es considerada aquí propiamente de dominación.

2.5 Por otro lado, de acuerdo a nuestra definición, la relación de dominación posee las siguientes cualidades lógicas:

- a) Es asimétrica*, pues si *A* está en dicha relación con *B*, un término es el dominador y el otro es el dominado, y no a la inversa como ocurre en otras relaciones, *v. g.*, *A* igual a *B*.
- b) Es transitiva, pues si *A* determina a *B* y, a su vez, *B* domina a *C*, entonces *C* se halla asimismo dentro del ámbito de dominación de *A* y este último término es también, si bien mediatamente, dominador de *C*. Ejemplo contrario es el de relación *A* padre de *B*, que carece de transitividad.
- c) Es irreflexiva, pues *A* (o *B*, o *C*, o cualquier relato de la dominación) no puede estar en relación de dominación consigo mismo y, por tanto, ser dominador o dominado respecto a sí mismo, en el sentido aquí definido. Una relación contraria es la de igualdad que vale para un solo término.

2.6 La relación que hemos visto aquí en un sentido estático, puede considerarse también en un plan dinámico, introduciendo un factor diacrónico (t_1, t_2, \dots, t_n). Esto significa que la relación de dominación puede variar de tal manera que es admisible decir que *A* domina *B* más en t_2 que en t_1 , o que *B* está siendo menos dominado por *A* de t_1 a t_n .

Este factor dinámico significa que la relación de dominación no desaparece con los cambios, como ocurre, *v.g.*, con la relación de igualdad que al cambiar se anula como tal. Sin embargo, *A* y *B* pueden variar como términos de dominación dentro de ciertos límites, más allá de los cuales cesa la relación de dominación en el sentido definido.

* Al examinar esta y las demás cualidades lógicas, consideramos aquí y en las demás condiciones que el análisis presupone que las demás condiciones se mantienen constantes.

2.7 La dominación, que en lo anterior hemos estudiado sobre un modelo simple, se enriquece y gana en alcance complicando la relación. Esto se puede hacer sin cambiar la definición con la que hemos trabajado, ni recurriendo a casos concretos de la realidad, especialmente psicológica y social. Pero esta realidad va a refrendar en diversas dimensiones el análisis hecho sobre modelos abstractos.

Por estimarlos de especial significación, vamos a considerar brevemente los dos siguientes casos de mayor complejidad en la relación de dominación:

- i) La dominación sobre *B* no se ejerce sólo por *A* sino también por *C*, *D*, etc. Esto significa que *B* está en condición de dominado respecto a varios dominadores, los cuales pueden ejercer la dominación en el mismo sentido o con diferencias importantes y sucesiva o simultáneamente. Este último caso ocurre cuando hay diferencias marcadas en el modo de ejercer la dominación.

A este tipo de complejidad podemos denominarlo *dominación múltiple respecto a un mismo dominado*.

- ii) Un elemento *B* es dominado por *C*, el cual, a su vez, es dominado por *A*. Esta complejidad de la relación es permitida por la transitividad antes señalada y tiene mucha importancia para casos psicológico-sociales. Vamos a llamarla *dominación reforzada*.

2.8 El nivel de abstracción en que nos hemos mantenido hasta ahora, no se pierde si tomamos en consideración el hecho de que las conexiones de dominación que ligan *A* con *B* y eventualmente con otros términos, se pueden complicar aún más teniendo en cuenta la presencia y acción de estructuras y conjuntos de elementos concomitantes. Esta posibilidad lógica se ve más clara ejemplificando una relación cualquiera de dominación y marcando cuánto influyen en ella la institucionalización, los valores sancionados, los patrones de conducta, las resultantes de poder, a lo cual debemos agregar también el grado de la dominación. Nos estamos refiriendo al con-

junto de elementos que conforma el sistema dentro del cual se da la dominación. A todos estos factores los vamos a llamar *condicionantes sistémicos y de carácter complementario*.

2.9 La importancia de las formas de *dominación múltiple y reforzada*, así como la de los *condicionantes sistémicos*, se percibe cuando nos preguntamos por las relaciones que guardan entre sí los diversos tipos y variantes de dominación.

Sobre el asunto, en el plan lógico, se abren aquí tres alternativas principales:

- a) Las diferentes relaciones de dominación (tipos y formas complejas) no están ligadas entre sí y, por lo tanto, se comportan como variables independientes la una con respecto a las otras.
- b) Hay una conexión de dependencia entre los diversos casos de dominación que permite determinar una relación de dominación fundamental, en sentido "fuerte" del vocablo.
- c) Son los factores sistémicos los que deciden en última instancia del carácter dependiente y de la forma subordinada o fundamental de las relaciones de dominación.

La decisión de esta cuestión en su alcance antropológico no puede lograrse sino en el horizonte del examen de la experiencia humana.

AUGUSTO SALAZAR BONDY

3. *Examen comparativo de la relación de dominación y otras relaciones afines*

3.1 Relaciones consideradas. Estudiaremos las siguientes relaciones en el orden en que se enumeran a continuación:

- liberación
- dependencia
- subordinación
- enfrentamiento
- complementación
- explotación

3.2 Consideración específica de las principales relaciones afines.

3.2.1 Liberación

3.2.1.1 La *liberación*, considerada como relación, tiene particular importancia en el contexto de nuestro estudio, porque posee el carácter de relación contraria a la dominación. Esto exige que le dediquemos un examen más detallado que va a permitir ver de modo preciso ese carácter y resaltar, por contraste, lo más característico de la relación de dominación.

3.2.1.2 Cuando *A* y *B* se hallan en relación de liberación, la resultante es el surgimiento o el acrecentamiento de la libertad de estos elementos y la superación de su alienación. Por *libertad* entendemos aquí la capacidad de un ente de actuar sin compulsión externa ni interna y según su propio principio de constitución. Por *alienación* entendemos la disminución o pérdida del ser del ente o la merma de su capacidad de alcanzar su plenitud.

3.2.1.3 Cuando *A* y *B* están vinculados por la relación de liberación, los llamamos *libertarios*. Un libertario tiene capacidad de liberar o poner o dejar en libertad, es decir, de contrarrestar la alienación y promover el pleno desenvolvimiento de un ente.

Se advierte que hemos elegido el nombre de *libertario*, en lugar de otros pertinentes y de uso corriente, como son los vocablos 'libertador', 'liberador', 'liber...', 'liberto', etc. Según se verá más adelante, la razón es que, en el sentido "fuerte" del vocablo 'liberación', de acuerdo a la definición que va a ser formulada en lo que sigue, cuando *A* y *B* se encuentran en relación de liberación, tienen mutuamente un efecto liberador.

Esto no enerva, por cierto, la posibilidad de que uno de los términos opere en ese sentido con mayor eficacia que el otro. Cuando ése sea el caso, se hablará de *liberador* o *liberado*, marcando de este modo el acento correspondiente.

3.2.1.4 A fin de verificar los alcances del sentido contrario de la relación de liberación antes señalado, vamos a ver cómo se compor-

[¹ La terminación de la palabra es ilegible. Nota de los editores.]

ta ésta con respecto a las condiciones, propiedades lógicas y otros rasgos que hemos estudiado en el caso de la dominación.

3.2.1.5 Cuando *A* y *B* están en relación de liberación:

- a) Las acciones, decisiones prácticas y estados que beneficien a *B*, pueden depender de *A* en grado y forma significativos y, a su vez, simultáneamente, los que se refieren a *A*, pueden depender de *B*. Pero el uno no está supeditado al otro.
- b) La conexión de ambos términos no puede ser episódica o fugaz sino que implica cierta permanencia que dé carácter de libertarios a *A* y *B*.
- c) La relación puede ser buscada, sostenida y sentida como satisfactoria por *A*, pero también, simultáneamente, por *B*, aunque quepan diferencias de grado.
- d) La relación acrecienta el ser de *A* y de *B*, sin que esto se realice en perjuicio de ninguno de los términos.
- e) No afecta negativamente la entidad de *A* ni de *B*, impidiendo más bien que les sean impuestas pautas existenciales ajenas y/o contrarias a su principio de constitución interna. Tiene, por consiguiente, un efecto francamente desalienante.
- f) Aunque pueda operar dentro de límites de acción determinables, por razones de contexto, necesariamente es benéfica para *A* y para *B*.
- g) La relación suele implicar algún elemento de conciencia y voluntad, tratándose de sujetos con estas capacidades.

3.2.1.6 De acuerdo a la definición anterior, la relación de liberación posee las siguientes cualidades lógicas:

- a) Es simétrica, pues si *A* y *B* están en dicha relación, ambos son libertarios en un sentido genérico.
- b) Es transitiva, pues si *A* está en relación de liberación con *B* y, a su vez, *B* está en la misma relación con *C*, entonces *A* y *C* están en dicha relación aunque mediatamente.

- c) Es reflexiva, pues *A* (o *B*, o *C*, o cualquier otro término) puede estar en relación de liberación consigo mismo y comportarse como libertario en el sentido aquí definido.

3.2.1.7 La relación de liberación puede considerarse en plan dinámico, introduciendo un factor diacrónico. Esto significa aceptar la posibilidad lógica de que haya más o menos efecto liberador entre *A* y *B* en t_1 que en t_2 . Este factor dinámico implica que la relación de liberación no se altera con los cambios. Cabe notar, sin embargo, que la relación puede variar dentro de ciertos límites en el caso de disminución del efecto; más allá de tales límites, cesa la relación en el sentido definido. En cambio, la maximación no admite límites.

3.2.1.8 La relación de liberación puede complicarse, sin cambio de sentido. En este caso, como en el de la dominación, poseen especial significación las dos siguientes posibilidades:

- i) Un término cualquiera *A* (o *B*, etc.) puede estar en función de libertario con respecto a varios otros términos. Por consiguiente, cabe hablar de relación de *liberación múltiple*.
- ii) De acuerdo a la cualidad de transitividad, existe la posibilidad de una *liberación reforzada*.

3.2.1.9 En el caso de la liberación, operan también los antes considerados *condicionantes sistémicos* y de *carácter complementario*.

3.2.1.10 Con respecto a la significación de las formas de *liberación múltiple* y *reforzada*, así como los *condicionantes sistémicos*, cabe señalar asimismo la existencia de tres alternativas principales:

- a) Las diferentes relaciones de liberación no están ligadas entre sí, comportándose como variables independientes.
- b) Hay una conexión de dependencia entre esas diferentes relaciones de liberación, la cual permite determinar una *relación fundamental*.
- c) Los factores sistémicos son los que permiten decidir en última instancia el carácter de independiente o dependiente de las varias relaciones y la posibilidad de que una de ellas desempeñe el papel de relación fundamental.

3.2.2 Dependencia

3.2.2.1 Otra relación de gran importancia por su comportamiento lógico para esclarecer el sentido de la relación de dominación es la de *dependencia*. Sobre todo, porque muchas veces se les confunde enturbiando el sentido propio de la dominación.

3.2.2.2 Decimos que *A* y *B* están en relación de dependencia cuando por lo menos uno de ellos necesita del otro para subsistir o prosperar, considerando dentro de estos significados los de existir, ser beneficiado, acrecentar su ser y otros efectos afines.

3.2.2.3 El término de la relación que necesita del otro, lo llamamos *dependiente*; el término alterno puede ser llamado *causante de dependencia*. En algunos casos, este último término puede también ser llamado *no dependiente*.

3.2.2.4 Un examen comparativo más cercano de la relación nos muestra que:

- a) Cuando un término *B* es dependiente de *A*, está supeditado a éste en grado y forma significativos.
- b) El carácter de dependiente exige cierta permanencia de la relación.
- c) El causante de dependencia suele buscarla, sostenerla y considerarla satisfactoria, aunque no necesariamente. Por su parte, también el dependiente puede aceptar en grados varios esta relación.
- d) La relación puede disminuir o acrecentar el ser de los términos relacionados.
- e) La relación de dependencia entre *A* y *B* no exige la conciencia de la situación y los efectos generados por ella en *A* o en *B*. Ordinariamente, sin embargo, es más percibida y voluntariamente buscada por el término que es causante de dependencia.

3.2.2.5 Por sus cualidades lógicas, la relación de dependencia es:

- a) Recíproca, pues *A* puede ser dependiente de *B* y, simultáneamente, en sentido genérico, *B* dependiente de *A*.

- b) Transitiva, pues si A depende de B y, a su vez, B depende de C , entonces A , de algún modo, depende de C .
- c) Reflexiva, pues un término A cualquiera depende de sí mismo en el sentido aquí definido.

3.2.2.6 La relación de dependencia admite también la introducción de un factor diacrónico, lo cual significa la posibilidad lógica de que haya más o menos efecto de dependencia entre A y B en t_1 que en t_2 . Por lo tanto, la dependencia no se altera con los cambios. Sin embargo, la relación puede desaparecer si disminuye más allá de un cierto límite y modificar su sentido de pura dependencia, fundiéndose con el de dominación al sobrepasar un límite de maximación.

3.2.2.7 La relación de dependencia admite complicaciones, sin cambio de sentido. En este caso, como en el de la dominación, poseen especial significación las dos siguientes posibilidades:

- i) Un término cualquiera A puede ser dependiente de varios otros y éstos, a su vez, de él, en diversos aspectos. Cabe pues hablar de relación de *dependencia múltiple*.
- ii) Como consecuencia de la transitividad, un término A cualquiera puede estar en una relación de *dependencia reforzada*, sea como causante de dependencia y/o como dependiente.

3.2.2.8 Aquí también deben ser considerados como importantes los *condicionantes sistémicos* y de *carácter complementario*.

3.2.2.9 Tres alternativas principales se abren aquí también en lo que toca a la significación de las formas de *dependencia múltiple* y *reforzada*, así como a los *condicionantes sistémicos*. Ellas son a saber:

- a) Las diferentes formas de dependencia no están ligadas entre sí, comportándose como variables independientes.
- b) Hay una conexión de dependencia fundamental de la cual se derivan o a la cual están ligadas las otras relaciones de dependencia.

- c) Los factores sistémicos son los que determinan, en última instancia, el alcance de las relaciones de dependencia implicadas.

3.2.2.10 Cabe señalar que el examen comparativo muestra la posibilidad de que una relación de dependencia de B respecto a A sea condición para el establecimiento de una relación de dominación entre A y B . Este lazo de dependencia puede ser condición necesaria, en algunos casos, pero no suficiente, de la relación de dominación. Esto significaría que cada vez que hay dominación, hay dependencia en un sentido; y no nos referimos solamente al caso "fuerte" de maximación de la dependencia, sino a otros leves y frecuentes. Inversamente, puede haber relación de dependencia sin dominación. De allí que quepa postularse una supresión de la relación de dominación, sin que ello implique la eliminación de toda dependencia. Finalmente, un dominador puede ser dependiente del dominado sin, por eso, ser él mismo dominado por el causante de dependencia.

3.2.3. Subordinación

3.2.3.1 El caso de la relación de subordinación es importante de considerar porque se comporta de una manera peculiar con respecto a la de dominación. En algunos aspectos coincide con la relación de dominación, en otros difiere de ésta.

3.2.3.2 Decimos que A y B están en relación de subordinación cuando un término es subordinante y el otro es subordinado, en sentido lógico general y en todos sus derivados reales.

3.2.3.3 Respecto a las cualidades lógicas de la subordinación, debemos subrayar que ella se comporta de la manera siguiente:

- Si A es subordinante y B subordinado, entonces B no puede ser subordinante de A en el mismo respecto. Esto significa que la relación es asimétrica
- Es también transitiva porque si A es subordinante de B y B es subordinante de C , entonces A es mediatamente subordinante de C .

- c) Es irreflexiva, pues no cabe hablar de autosubordinación en ningún caso.

Como se advierte, las cualidades lógicas de la subordinación coinciden con las de la dominación.

3.2.3.4 El comportamiento distinto que es importante marcar, se refiere al hecho de que la relación de dominación parece implicar la de subordinación. Siempre que se da la primera, se da la segunda, y no a la inversa. Esto es válido en el nivel más abstracto y también en casos muy concretos. Al establecerse la relación de dominación entre, *v.g.*, un grupo de hombres (dominador) y otro grupo de hombres (dominado), siempre se da entre uno y otro un tipo de subordinación, en el mismo sentido en que se da la dominación. En cambio, puede darse en sentido abstracto y parece también poder darse en sentido concreto subordinación sin dominación.

3.2.3.5 No obstante lo anterior, no puede decirse con seguridad que las relaciones de subordinación sean previas y/o condicionantes de las de dominación. Puede decirse sólo que la relación de dominación es coextensiva de la de subordinación, pero como conjunto particular respecto al universal de la subordinación.

3.2.3.6 Queda por determinar en la experiencia concreta si la relación de subordinación desempeña un papel más básico con respecto a la de dominación, de tal modo que ésta pudiera sólo establecerse teniendo como fundamento aquélla. Habría que determinar también, en el caso en que esto ocurra, si la función de fundamento se da en todas las variantes de la dominación o sólo en algunas especialmente significativas para nuestro propósito. Finalmente, esta determinación empírica debiera confirmar o descartar la existencia de relaciones de subordinación que son meramente derivativas y/o reforzantes de la dominación, pero no fundantes.

3.2.4 *Enfrentamiento*

3.2.4.1 La relación, más concreta, de *enfrentamiento* puede confundirse en ciertos casos con la de dominación, por lo cual conviene establecer bien los rasgos que las distinguen.

3.2.4.2 Decimos que A está en relación de enfrentamiento con B si se rechazan al entrar en contacto en un determinado respecto. A y B en este caso serán llamados términos *enfrentados*.

3.2.4.3 Las principales cualidades lógicas de la relación de enfrentamiento son:

- a) La simetría, porque si A se enfrenta a B , B asimismo está enfrentado con A .
- b) La intransitividad, porque si A está enfrentado a B y B está enfrentado a C , entonces A no estará necesariamente enfrentado a C .
- c) La no-reflexividad, porque no necesariamente A se enfrenta a sí mismo, aunque pueda haber casos en que esto ocurra.

3.2.4.4 Como se ve, la relación de enfrentamiento es diferente por sus cualidades lógicas de la de dominación, en razón de que la primera es simétrica, intransitiva y no-reflexiva, mientras que la segunda es asimétrica, transitiva e irreflexiva.

3.2.4.5 Es importante que la relación de dominación en ciertos casos puede implicar o conducir a una relación de enfrentamiento, lo cual es fácil de ilustrar en diversos ejemplos. Pero conviene notar estos dos rasgos esenciales:

- i) No siempre la relación de dominación implica o conduce a la de enfrentamiento.
- ii) El rechazo puede darse, no en el sentido definido de simetría, sino simplemente valer de A a B sin valer de B a A .

Vamos a estudiar ahora dos relaciones de carácter más abstracto que la de dominación pero cuya diferenciación respecto a ésta puede contribuir grandemente a su esclarecimiento lógico. Se trata en primer lugar de la relación de:

3.2.5. Diferencia

3.2.5.1 Las cualidades lógicas de A diferente de B son las siguientes:

- a) Simetría, porque cuando A es diferente de B , entonces B es diferente de A sin ninguna excepción posible.

- b) Intransitiva porque el hecho de que A sea diferente de B y que B sea diferente de C , no implica necesariamente que A a su vez sea diferente de C .
- c) Irreflexiva, porque nunca un término como A o como C , etc. es diferente de sí mismo, sin excepción posible.

3.2.5.2 Como se ve, las cualidades lógicas de diferencia no coinciden con las de dominación, porque la primera es simétrica, intransitiva e irreflexiva y la segunda es asimétrica, transitiva e irreflexiva.

3.2.5.3 Conviene advertir que, pese a este distingo, se da el caso general de que entre A dominador y B dominado existen diferencias necesarias fundadas en su función correlativa aunque, fuera de la conexión básica, A y B sean iguales en muchos aspectos. Es preciso, además, decidir a base de casos concretos si una determinada diferencia es condición necesaria para el establecimiento de la dominación.

La segunda relación abstracta que nos interesa es la de:

3.2.6 Complementación

3.2.6.1 Cuando se establece la relación de *complementación* entre A y B , A es complemento de B y, recíprocamente, B de A . Esto se aplica a todo tipo de términos.

3.2.6.2 Las cualidades lógicas de la relación de complementación son:

- a) La simetría, porque si A es complemento de B , B lo es de A , necesariamente.
- b) La intransitividad, porque si A es complemento de B y, a su vez, B es complemento de C , entonces C no es necesariamente complemento de A .
- c) La irreflexividad, porque en ningún caso A o cualquier término es complemento de sí mismo.

3.2.6.3 Como se ve, las relaciones de dominación y complementación no son iguales. Como se colige de lo anterior, A puede ser complementario de B sin ser dominador de B , ni éste dominado por

A. Además, la experiencia fenomenológica muestra que no son excepcionales los casos de relación de complementación que no implican lazos de dominación.

Por otro lado, la relación de complementación no parece ser condición indispensable ni suficiente de la dominación, si bien pueden darse casos de relación de dominación que implican una relación de complementación.

3.2.7 Explotación

3.2.7.1 Se trata de una relación que tiene un carácter más definitivamente concreto que las dos anteriores y que conviene estudiar con precisión debido a que muy frecuentemente se le considera estrechamente ligada con la de dominación y hasta se le confunde con ella.

3.2.7.2 Se dice que *A* y *B* están en una relación de explotación cuando el vínculo es predominantemente económico y uno de los términos se beneficia económicamente por él a expensas del otro.

3.2.7.3 Cuando *A* y *B* están en tal relación, beneficiándose *A* a expensas de *B*, el primero se denominará *explotador* y el segundo *explotado*.

3.2.7.4 Las principales cualidades lógicas de la relación de explotación son las siguientes:

- a) Es asimétrica, pues si *A* explota a *B*, a su vez *B* no puede explotar a *A* por el mismo sentido.
- b) Es transitiva, pues si *A* explota a *B* y *B* explota a *C*, entonces *A* explota a *C*.
- c) Es irreflexiva pues *A* (o cualquier término) no puede, sin excepciones, explotarse a sí mismo.

3.2.7.5 Se advierte claramente que las cualidades lógicas de la relación de explotación coinciden con las de dominación, pues ambas son asimétricas, transitivas e irreflexivas, lo cual ha dado pie a la confusión antes mencionada. Por otro lado, si examinamos las otras condiciones que debe satisfacer una relación para ser de domina-

ción, comprobaremos que en un alto porcentaje las satisfacen los términos que se encuentran en la relación de explotación, salvo en lo que respecta al beneficio económico que no está incluido en la definición, y que no es genérico. Esto indica una restricción con respecto a la dominación en general, lo cual significaría que la explotación podría considerarse una especie de dominación.

3.2.7.6 Como, por otra parte, se dan casos muy frecuentes de dominación sin explotación económica, *stricto sensu*, esta hipótesis confirma asimismo la diferencia entre ambas relaciones.

3.2.7.7 El examen fenomenológico concreto puede permitir determinar hasta qué punto, por la acción de los factores sistémicos, el elemento de la explotación puede reforzar y profundizar la conexión de dominación.



CENTRO DE ESTUDIOS

AUGUSTO SALAZAR BONDY

III. Tipología de la dominación

Esquema del tratamiento de los tipos de dominación:

- 1. Determinación de los términos correspondientes a los tipos de dominación tratada.**
- 2. Caracteres diferenciales de la relación de dominación del tipo tratado con respecto a otros tipos desde el punto de vista somático, psicológico o/y histórico-social.**
- 3. Mecanismos a través de los cuales opera o se afianza la dominación (relaciones físicas, psicológicas, instituciones, estructuras e instrumentos de poder, etc.).**
- 4. Efectos más significativos sobre el dominado y en el dominador.**
- 5. Variantes y formas mixtas. Vínculo con otros tipos.**

Principales tipos de dominación:

- I. Dominación biológica**
- II. Dominación entre personas individuales**
- III. Dominación por el rol.**
 - III.1 Dominación por roles o funciones vinculados con caracteres psico-biológicos.**
 - III.1.1 Hombre-mujer;**
 - III.1.2 Padre-hijo.**
 - III.2 Dominación por roles de base socio-cultural**
 - III.2.1 Jefe-subalterno;**
 - III.2.2 Médico-enfermo;**
 - III.2.3 Maestro-alumno**

- IV. Dominación de clase
 - IV.1 Amo-esclavo
 - IV.2 Señor feudal-siervo
 - IV.3 Patrón-asalariado
- V. Dominación de colectividades
 - V.1 Pueblos cautivos
 - V.2 Minorías étnicas
 - V.3 Naciones dominadas
- VI. Dominación trascendente
 - VI.1 Dios-creyente

En un nivel menos general y más vinculado con la experiencia histórico-social concreta, se trata de determinar las conexiones que existen entre las relaciones de dominación y las relaciones de poder, riqueza, autoridad, sexo. Estas pueden funcionar como casos específicos de relaciones de dominación, pero también como condiciones y fundamentos de ellas. El examen abstracto, en términos fenomenológicos y analíticos, debe prolongarse y determinarse por tanto en un estudio de las relaciones de dominación en la existencia histórica concreta.

Principales tipos de dominación

- I. Dominación biológica.
- II. Dominación entre personas, individuos.
- IV. Dominación de clase.

Para caracterizarlo adecuadamente es preciso establecer el sentido del término *clase* con el que se trabaja. A este respecto es importante el concepto de situación de clase.

Cabe diferenciar las siguientes relaciones principales de dominación de clase:

1. Amo-esclavo.
2. Patrón-asalariado.

Tratar de precisar lo que es común en ambos casos, que ciertamente deberá vincularse con el factor que es decisivo en la si-

tuación de clase. A este respecto se resaltarán la función de la apropiación (privada) de los medios de producción.

V. Dominación de colectividades.

Debe determinarse el radio de significación del concepto de colectividad, con especial referencia a grupos estables y pueblos, por contraste con las agregaciones episódicas, las multitudes, etc.

Cabe diferenciar los siguientes casos principales de dominación de colectividades:

1. Pueblos cautivos. Paradigma: el pueblo judío en Egipto.

2. Minorías étnicas. Paradigma: el negro en los Estados Unidos.

3. Naciones dominadas. Aquí se sitúa la amplia gama de dominación que va desde las formas más extremas de sujeción colonial hasta las de control a través de agencias económicas internas del país dominado.

Con respecto a la dominación de colectividades, debe advertirse que los integrantes de una clase o los individuos que comparten un rol (v.g., las mujeres) también pueden estar sujetos a lazos de dominación del tipo que consideramos.

III.¹ Dominación por el rol

Precisar el concepto social de rol. Distinguir los roles con base psico-biológica y los de carácter más directamente cultural.

De acuerdo con lo anterior se distinguirá:

1. Relaciones de dominación por roles vinculados con caracteres psico-biológicos:

1.1 Hombre-mujer

1.2 Padre-hijo

[¹(1) En el original, esta sección lleva el número V. Al editarla, se le ha puesto el número III de acuerdo al esquema de más arriba "Principales tipos de dominación". Nota de los editores]

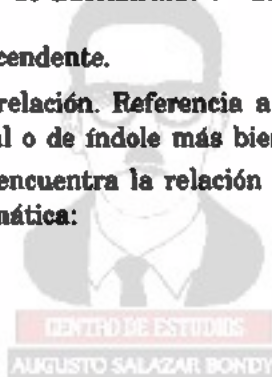
2. Relaciones de dominación por roles de base socio-cultural:**2.1 Jefe-subalterno****2.2 Médico-enfermo****2.3 Maestro-alumno**

Al estudiar estas relaciones debe distinguirse el elemento propiamente referido a la dominación, de los otros aspectos del vínculo, en mucho casos muy positivos para el desarrollo de la personalidad o de la comunidad. Se estudiará la función que en los lazos de dominación desempeña el factor poder, el factor beneficio personal o de grupo y el factor de autoafirmación de cada individuo.

VI. Dominación trascendente.

Sentido de esta relación. Referencia a una entidad superior, de carácter no natural o de índole más bien metafísica.

En este caso se encuentra la relación religiosa que tomamos en su forma paradigmática:

1. Dios-creyente

IV. Dialéctica de la dominación y de la liberación

Etapas del proceso dialéctico:

1. La dominación incontestada
2. La dominación cuestionada
3. La dominación combatida
4. La dominación comprendida en su significación estructural.

(1) *Dialéctica de la dominación y la liberación*¹

—La dialéctica de la dominación en la dirección de la liberación puede esquematizarse del modo siguiente:

1. La *dominación incontestada*. El dominador seguro; el dominado convencido o resignado. La dominación resulta natural y las instituciones que la sancionan, tienen este sentido (derecho *natural* de la propiedad, poder monárquico de derecho *divino*). Impera aquí una *conciencia autoritaria*.

2. La *dominación cuestionada*. El dominado reconoce y niega su situación; busca superarla. Sin embargo, no niega la *estructura* misma de la dominación: su meta es alcanzar la situación del dominador. Por su parte, el dominador reconoce la situación del dominado y hace concesiones a fin de conservar su *status*. Dentro de la misma estructura, propone la integración, la igualdad de derechos, la mejora de la situación humana por incremento de franquías y beneficios. Surge y prevalece una *conciencia liberal*.

3. La *dominación combatida*. El dominado busca liquidar su dominación, a liberarse rechazando la integración y el trato con el

[¹ La numeración entre paréntesis procede de los editores.]

dominador; lucha para someterlo y anularlo como antagonista. Reconoce la función de la estructura y trata de liquidarla igualmente, sin excluir la posibilidad de una dominación inversa, provisoria o punitiva. Se aceptan y subrayan en este caso las diferencias y oposiciones entre los sujetos y los grupos (conciencia de clase, conflictos étnicos, etc). Impera aquí una *conciencia revanchista*.

4. La dominación es comprendida en toda su significación como lazo estructural que divorcia y hace imposible el diálogo y la solidaridad de los hombres en todas sus formas. Se reclama el reconocimiento de cada individuo y de cada grupo en su humanidad, la promoción de sus propias peculiaridades, contra toda suerte de sofocación y opresión. De allí la necesidad de liquidar las estructuras de dominación y de impedir cualquier sustitución de las anteriores por otras nuevas. Impera en esta fase, que es la de la liberación, una *conciencia libertaria humanista*.

(2) *DIALÉCTICA DE LA DOMINACIÓN*¹

1) En el dominador

1. El dominador presupone *natural* el orden que le permite tratar como cosa al otro y ejerce el dominio con todo rigor y en provecho suyo. *Cosificación y explotación*.

2. El dominador, ante los peligros del descontento, proclama la "igualdad" y reconoce los "derechos" de todos y busca integrar al dominado al sistema que permite la dominación. *Mistificación e integración*.

3. El dominador se defiende del ataque lanzado por el dominado en rebeldía y trata de obstruir por todos los medios el proceso de la liberación. *Defensa y ruptura*.

4. El dominador renuncia a toda conducta cosificante, reconoce el ser-libre del dominado y recibe a su vez el reconocimiento de su propio ser-libre.

[¹ La numeración entre paréntesis procede de los editores. Título sólo en altas por el autor]

(3) *Dialéctica de la liberación*¹

II) En el dominado

1. El dominado acepta su condición como natural, aunque se muestre descontento de ella y aun rechace sus efectos más dolorosos. *Aceptación y descontento.*

2. El dominado quiere/aspira (a) integrarse al sistema y (a) comportarse (ser) como el dominador para librarse así de su ser-cosa. *Integración e identificación.*

3. El dominado se reconoce a sí mismo como ser-libre y afirma su identidad. Recusa el orden del dominador, rompe la comunicación con él, lo trata como ser-cosa y aun aspira a dominarlo. *Rebelión y ruptura.*

4. El dominado reconoce el ser-libre del otro, compatible y no opuesto con el suyo. Se establece una comunicación dialógica de seres libres. *Liberación y diálogo.*

Deben desarrollarse ambos aspectos, articulándolos en un solo proceso dialéctico.

CENTRO DE ESTUDIOS
AUGUSTO SALAZAR BONDY

[¹ La numeración entre paréntesis procede de los editores.]

V.
Alienación y dominación
Raíces históricas de la alienación¹



[¹ No existe ningún texto dedicado a esta parte. Nota de los editores.]

VI

Horizonte histórico de la nueva antropología filosófica Una antropología dualista

1. *Una antropología concreta*

La reflexión filosófica sobre el hombre no puede prescindir de los datos de la realidad. Si desde otra perspectiva la filosofía abre la vía de la ciencia, también recibe de ella sugerencias y puntos de apoyo. Una antropología filosófica sin el respaldo de la biología, la psicología, la sociología, la historia, daría una imagen abstracta del hombre.

Cerebración, lenta maduración, manualidad, impulsividad —apetito y temor—, entendimiento, historicidad social y lenguaje son los datos básicos del ser humano analíticamente considerado. Pero la humanidad no es esto sino forma concreta de esto. Tiene muchas figuras concretas en el tiempo y en algunos casos mutantes, umbrales, que separan formas muy definidas de realidad.

2. *El dualismo humano*

La división en el hombre. La oposición de los hombres en dos polos (*El Banquete*¹ de Platón): hombre-mujer, padre-hijo-[maestro] y alumno-amo y esclavo, acreedor y deudor, médico y enfermo, jefe y subordinado. Dominador y dominado. La alienación. El hombre es entonces focal (central) y marginal. El caso en los individuos y en los grupos sociales y pueblos.

3. El hombre contemporáneo (1968)

Caracteres que definen al hombre representativo de hoy como individuo y como grupo. La perspectiva de los países y sociedades líderes. La ruta al futuro inmediato. + creatividad. + libertad.

[¹ Subrayado por los editores.]

La alienación en la vida contemporánea. Dominadores y dominados.

4. El hombre marginal de nuestro tiempo.

El subdesarrollo y su sentido antropológico, en términos de actualidad y en términos de futuro.



ANEXO I

(1)¹ La relación de dominación se ofrece en formas diversas: varía entre límites; un extremo es la opresión violenta, el otro la beneficencia subordinante/el amor paralizante.

Tiene asimismo grados en su manifestación, un más y un menos que no coinciden necesariamente con los extremos que hemos señalado. Las formas más intensas y persistentes de la dominación pueden darse en el modo de subordinaciones protectivas.

La dominación varía también en el modo en que es vivida por el dominado y/o por el dominador. Esto es función de factores variables: operan aquí la forma y el grado de la dominación, pero también las condiciones individuales, psico-sociales e histórico-culturales (las cuales, a su vez, son resultantes en buena porción de las condiciones de dominación, en una dialéctica de determinantes y determinados que es preciso estudiar con todo rigor). Lo anterior explica que respecto a la dominación haya rechazo violento o aceptación pasiva —con todos los matices intermedios.

La dominación puede darse en lazos simples o más o menos complejos, generalmente multidimensionales, reforzándose los unos a los otros. Por ejemplo, es distinta la situación de dominado de un obrero varón y blanco que la de una mujer campesina india.

Hay cambios en la relación de dominación. Un examen diacrónico muestra variaciones significativas en casi todos los casos, a veces en el sentido de la aceptación y consolidación de la dominación, a veces en sentido inverso, de liberación. Las variaciones se producen muchas veces por acción de mecanismos de sustitución de los lazos de dominación sin cambio de la relación misma: el siervo pasa a ser proletario.

[¹ La numeración ha sido agregada por los editores.]

(2)¹ La relación de dominación**I. Niveles**

- A nivel empírico-causal
(combinar con efectos, satisfacciones vividas)
- A nivel antropológico (axio-ontológico)
(modos de ser o estar siendo)

II. Análisis**Ⓐ y Ⓑ en relación de dominación**

- Poder decisorio de A sobre el destino de B
Mantenido, defendido por A con muchos recursos (fuerza, leyes, persuasión)
- Favorable a A en el nivel causal.
Desfavorable a B (sobrevive, ...² no muere).
No siempre sentido por B como desfavorable.
- De explotación o aplastamiento de B de algún tipo
- De opresión del ser de B que decae
- Cosificante de B - alienante de B y A, deshumanizante.

III. Relatos**Quiénes son Ⓐ y Ⓑ**

Hombres no animales o cosas, personas

hombres individuos

en roles (que no forman necesariamente o siempre sectores colectivos: sexo, paternidad)

en roles (que forman sectores colectivos o clases: jefe-subordinado, médico-enfermo, maestro-alumno)

[¹ La numeración ha sido agregada por los editores.]

[² Palabra ilegible. Nota de los editores.]

- clases (en relación de trabajo y respecto a los productos del trabajo)
- grupos sociales-políticos
- naciones
- individuos o colectividades con instancias personalizadas trascendentes

IV. Caracteres formados¹

- 1) No reflexivo
- 2) No recíproco, asimétrico
- 3) Transitivo

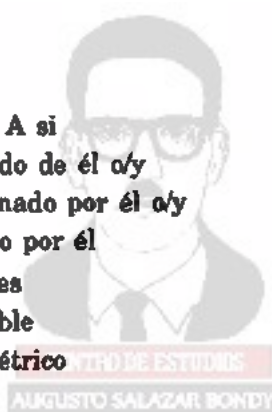
V. Dependencia

(A) d (B)

- B depende de A si
 - está necesitado de él o/y
 - " condicionado por él o/y
 - " mandado por él

Caracteres formales

- 1) Reflexivo posible
- 2) recíproco, simétrico
- 3) intransitivo



[¹ Con este texto, el autor reemplaza otro que también figura bajo un número IV. El texto reemplazado es como sigue:

IV. El caso de la cultura y la educación (a)

No hablar de C[ultura²] dominadora o dominada

- 1) C[ultura²] del dominador
- 2) C[ultura²] del dominado
- 3) De la DOMINACIÓN

Idem Educación.

Función de la C[ultura²] y la Ed[ucación²]

(a) El punto ha sido tratado bajo VIII.

Nota de los editores.]

[² La palabra entre paréntesis ha sido completada por los editores.]

D y d

Puede no haber dominación y sí haber dependencia
 No puede haber dominación sin dependencia.

- Supresión de dependencia
 - quizá imposible
 - no siempre positivo

VI. Combinaciones de D[ominación]**VII. Carácter fundamental de ciertas Dominaciones: por capacidad generativa - la relación socio-económica**

Excep. suprimido ello no desaparecen las dominaciones y se regeneran.

No siempre hay explotación económica

VIII. Cultura y Ed[ucación]¹

Ni dominadora ni dominada

- a) Del dominador
- b) Del dominado
- c) De la dominación

Toda relación es educativa (o deseducativa).

Función ideológica

[.....]²

[.....]²

IX. La [... ..]²

de la [.....]²

— nivel fáctico-causal

Objetivo

— nivel axio-antropológico

Crítica

[¹ Palabra completada por los editores.]

[² Palabra ilegible. Nota de los editores.]

ANEXO II

(1)¹ *Dominación y libertad en el horizonte de la biología y la antropología cultural*

- Organismo y dependencia externa.
- Diferenciación orgánica y autodeterminismo.
- El caso del hombre y la dirección de la evolución - Teilhard de Chardin. La evolución y la acentuación de la autonomía.
- Posibilidad y efectos de dominación en el contexto de la "libertad" orgánica (Dobzhansky, Goldbach).

(2)² *La teleonomía, la morfogénesis autónoma y la reproducción invariante definen la autonomía del ser vivo.*

Es de resaltar el hecho de que esta autonomía no excluye la dependencia de la especie sino que la supone y se funda en mucho en ella.

Nótese también que quizá los individuos más dependientes de su carga hereditaria son los menos diferenciados y autónomos con respecto al medio.

La prolongación del cuidado materno y la importancia de la educación en el hombre son muy pertinentes aquí.

Se resolverá así la aparente paradoja del ser más libre que es a la vez el más ligado a sus progenitores y el que necesita absorber más cultura. Mayor dependencia inicial para mayor independencia del medio - Base de autonomía.

Otro aspecto, con respecto al hombre, es que la carga hereditaria es de instrumentos de uso múltiple (inteligencia, lenguaje) y no dotación fija de información o mecanismos instintivos. Esto,

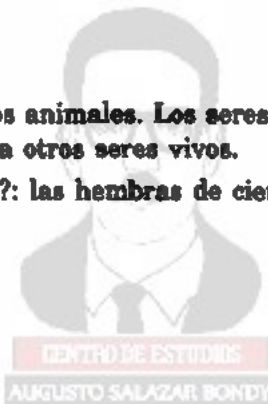
[1 y 2 Se reúnen los textos (1) y (2) en este Anexo II por la evidente relación que existe entre ellos. La numeración entre paréntesis procede de los editores.]

que lo hace muy dependiente al principio, lo independiza más luego, facultándolo para cambiar de mundo y para transformar el medio (otro modo de cambiar de medio). Mundo distinto: cultural.

La dotación genética y cultural del hombre transmite poder que puede ejercer sobre la naturaleza pero también sobre otros hombres. Hace más posible la dominación.

Dominación en los animales. Los seres vivos, los animales no dominan - destruyen a otros seres vivos.

¿Única excepción?: las hembras de ciertos mamíferos.



III

V Dependencia

(A) d (B)

- B depende de A si

- esta necesidad de A 10/4
- " condición p A 1/3
- " necesidad p A

Características

- 1) Reflexión propia
- 2) respons. propia
- 3) autonomía

D. 1 d

Problema de dominación y de
neces. dependencias
No puede haber dominación ni
dependencia

- Su forma de dependencia

- juicio imposible
- no campo propio

VII
VIII

Características de D
Carácter fundamental de relaciones -

en un: pt. egüida gremio - 4 ^{IV}

reloua sica-economia

Exce. Definito est in
despua la da unu. , se
refereus

in omni in explotación

economia

VII Cultura , E. d.

No de unu a unu

- a) de unu
- b) de unu
- c) de la unu

Fda reloua a cultura (o de

un). Forma idológica
unilateral
autonoma.

IX La amon oprend
de la oprend

- Olytra - una parte - un
- una parte - un

Cultura.