

CARRERA DE FILOSOFÍA RESUMEN DE TESIS SUSTENTADA¹

I. Datos generales

Tesista:	Eduardo Murillo Quiroga
Título:	“La función de la filosofía en Hispanoamérica”
Fecha de defensa:	9 de octubre de 1986
Tribunal:	Raquel Montenegro María Emma Ivanović Esteban Bertolusso Fanny Abregú Huáscar Cajías Kaufman (La firma no es legible)
Calificación:	Aprobada
Profesor guía:	Esteban Bertolusso

II. Formulación de la hipótesis

"La filosofía en los pueblos de habla hispana no debe limitarse -como en algunos casos excepcionales- a estudiar y aportar elementos nuevos a los grandes problemas de la filosofía occidental; ni mucho menos -como por lo general se hace- reducirse a la repetición de dicho pensamiento. La filosofía en Hispanoamérica debe cumplir su real y verdadera función: coadyuvar a los procesos de liberación, mediante el análisis teórico y crítico del sistema vigente, y fundamentar, a su vez, el cambio estructural del mismo (Enunciado de la proposición, p. 2).

III. Tipo de tesis

Interpretativa de un *ismo* filosófico. Es la interpretación de una corriente filosófica [la filosofía de la liberación] desarrollada en un escenario geográfico específico.

IV. Estructura de la tesis

Título, autor, fecha	I
Cita de un texto de Roberto Escobar	II
Dedicatoria	III

¹ El presente resumen fue elaborado por el Lic. Blithz Lozada Pereira y el Egr. Marcos Tarifa Suárez, con el propósito de disponer de información sistematizada acerca de los trabajos de grado sustentados en la Carrera de Filosofía de la Universidad Mayor de San Andrés (Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación). El trabajo se realizó durante la gestión 1994.

Reconocimientos	IV
Tabla de contenidos	V
Índice de la Introducción	1
Enunciado de la proposición	2
Explicación del contenido y límites de la tesis	3
Propósito, importancia y justificación de la tesis	4
Enunciado de fuentes, procedimiento y técnicas	6
Inventario de otros trabajos	6
Sugerencia de problemas relacionados con la tesis que debieran ser objeto de investigación	
Índice de la sección I	10
I. Descripción del fenómeno	11
1. Esquema socio-económico de Hispanoamérica	12
2. Esquema cultural de Hispanoamérica	21
3. Esquema filosófico de Hispanoamérica	27
Índice de la sección II	36
II. Función de la filosofía en Hispanoamérica	37
1. Lo que han dicho	38
A. Grupo Universalista o Mayoritario	38
B. Grupo Minoritario	41
2. La función planteada por ambos grupos no es la correcta	43
A. Concepto de función	43
B. Lo que debe ser	45
Índice de la sección III	64
III. Filosofía de la liberación	65
1. Breve historia del movimiento filosófico de liberación	65
2. Filosofía de la liberación según Enrique Dussel	74
A. Evolución de su pensamiento	74
B. La tarea del intelectual	75
C. Lo concreto como punto de arranque de la filosofía latinoamericana	79
D. La historia como instrumento de toma de conciencia	83
E. Ontología del ser visualizado desde Latinoamérica (Metafísica del sujeto)	90
F. La liberación (método analéptico)	97
3. Análisis del discurso dusseliano	102
Índice de la sección IV	112

IV. Conclusiones 113

1. "Normalidad" en la filosofía hispo-americana	113
2. Revolución en la filosofía hispo-americana	115
3. Definición de la filosofía	117
4. Filosofía comprometida con nuestra circunstancia	119
5. La filosofía como ideología	122
6. Función social de la filosofía	125
7. Límites de la filosofía de la liberación	128
Bibliografía	132

V. Bibliografía

En la tesis se divide la bibliografía en “fundamental”, “complementaria” y “elemental”.

Fundamental

Dussel, Enrique	“Cultura latinoamericana y filosofía de la liberación (Cultura popular revolucionaria más allá del populismo y del dogmatismo)” [<i>Cristianismo y Sociedad</i> , N° 80] <i>América Latina: Dependencia y liberación.</i> <i>Filosofía y liberación</i> [Conferencia en la UMSA el 25 de abril de 1984).
[Sin autor]	<i>Imagen de América Latina en el siglo XX: Cuatro conferencias</i> [Publicado por la Facultad de filosofía y letras de la UMSA en 1968].
[Sin autor]	<i>La filosofía en América.</i> IX congreso latinoamericano de filosofía [Sociedad Venezolana de filosofía, Caracas, 1979].
[Sin autor]	<i>La filosofía actual en América Latina: I Coloquio nacional de filosofía.</i> [Grijalbo, México, 1976].
[Sin autor]	<i>La filosofía y las revoluciones sociales: II Coloquio nacional de filosofía</i> [Grijalbo, México, 1979].
Marx, C. y Engels, F. Romero, Francisco.	<i>La ideología alemana.</i> “Sobre la filosofía en Iberoamérica” [en <i>Filosofía de la Persona</i>],
Salazar Bondy, A. Zea, Leopoldo.	<i>¿Existe una filosofía en nuestra América?</i> <i>La filosofía americana como filosofía sin más.</i>

Complementaria

[Sin autor]	<i>Objetivos, funcionamiento y realizaciones de la Carrera de Filosofía</i> [Foro-debate organizado en la UMSA, del 19
-------------	--

	al 21 de julio de 1983 con Arturo Orías, Rubén Carrasco y Esteban Bertolusso].
Calvo, Alberto	“Para un filosofía de la historia americana” [En <i>Revista Cordillera</i> , N° 2, La Paz, 1956].
Caturla Bru, Victoria	<i>¿Cuáles son los grandes temas de la filosofía latinoamericana?</i>
Carrillo, Alfredo	<i>La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica.</i>
Codina, Víctor	<i>¿Qué es la teología de la liberación?</i>
Francovich, G.	<i>La filosofía en Bolivia.</i>
Horkheimer, M.	<i>Teoría crítica.</i>
Iriarte, Gregorio	<i>Esquema para la interpretación de la realidad.</i>
Kempff Mercado, M.	<i>Historia de la filosofía en América Latina.</i>
Kuhn, T.S	<i>La estructura de las revoluciones científicas.</i>
Lo Carillo, Víctor	<i>Estructuralismo y anti-humanismo.</i>
Miranda Pacheco, M.	“Perspectivas actuales de la filosofía Latinoamericana” [Charla dictada en la UMSA, 22 de abril de 1985].
Ortega y Gasset, J.	<i>Meditación de la técnica.</i>
[Sin autor]	<i>Revista venezolana de filosofía N° 7</i> [Universidad Simón Bolívar, Caracas].
Rivadeneira Prada, R.	<i>Resistencia y coexistencia.</i>
Sánchez Reulet, Anibal	<i>La filosofía Latinoamericana contemporánea.</i>
Sandi, Marvin	<i>La primera piedra.</i>
Villegas, Abelardo	<i>Panorama de la filosofía latinoamericana actual.</i>
Zum Fede, Alberto	<i>El problema de la cultura americana.</i>

Elemental

Afanasiev, V.	<i>Manual de filosofía.</i>
Carranza Siles, L.	<i>Introducción a la filosofía.</i>
Fatone, Vicente	<i>Lógica e introducción a la filosofía.</i>
Ferrater Mora, J.	<i>Diccionario de filosofía.</i>
Guglielmini, H.	<i>Cómo leer filosofía.</i>

En las notas de pie de página se indican obras que no están consignadas en la bibliografía:

Barnadas, J.	<i>La cultura en su historia.</i>
Berkeley, G.	<i>Tres diálogos entre Hylas y Filonús.</i>
Carrasco de la Vega, R.	<i>Aprender a filosofar</i> (Clase magistral en la UMSA, de abril de 1982).
Fanon, Franz	<i>Los condenados de la tierra.</i>
Fronzizi, Risieri	<i>¿Hay una filosofía en Iberoamérica?</i>
Garrai, Ambrosio	<i>Industrialización y dependencia en América Latina.</i>
Kant, E.	<i>Crítica de la Razón Pura.</i>
Lehmann, Henri	<i>Las culturas precolombinas.</i>

Lowie, Robert	<i>Antropología cultural.</i>
Nava Morales, E.	<i>Imagen de América Latina en el siglo XX</i> (Publicado por el Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UMSA en 1968),
Reulet Sánchez y otros	<i>Sociedad cubana de filosofía: Conversaciones filosóficas interamericanas</i> (Homenaje de Centenario al apóstol José Martí, La Habana).

VI. Estimación de la extensión de la tesis

Número de páginas:	133
Tipo de hoja:	Tamaño oficio
Muestra:	
p. 55	60 (horizontal) * 36 (vertical) = 2,160 caracteres
p. 87	62 * 38 = 2,356 caracteres
p. 109	62 * 42 = 2,604 caracteres
Resultados:	
Promedio de caracteres por página	2,373 caracteres
Total de caracteres en la tesis	315,648 caracteres
Caracteres estándar por página:	2,200 caracteres

Número de páginas estándar de la tesis **143**

Pre corpus:

Desde la página I hasta la página 9.

Sin las páginas enumeradas con números romanos **7%** de la tesis.

Corpus:

Desde la página 10 hasta la 111. **77%** de la tesis

Post corpus:

Desde la página 112 hasta la 133. **16%** de la tesis

VII. Análisis de contenido

Enunciado de la proposición

Contiene la tesis indicada en el punto II de este resumen.

Explicación del contenido y límites de la tesis

Se indica el problema central de la tesis: determinar cuál es la función que debe cumplir el pensamiento en Hispanoamérica. Este problema se ha tratado en dos partes: una parte descriptiva que se ocupará de "nuestro" (p. 3) estado de dependencia económica, cultural y filosófica, y lo que se ha dicho sobre el rol de "nuestra" (p. 3) filosofía, y otra parte normativa sobre el problema central señalado.

El trabajo supone que "puede hablarse de Hispanoamérica como una unidad" (p. 3). "La dimensión filosófica de esta investigación es sintética porque se conciben sólo los lineamientos generales, lo básico... Por lo mismo, la demostración es flexible..." (p. 4).

Propósito, importancia y justificación de la tesis

En esta sección se exponen detalles autobiográficos para mostrar cómo se consolidó en el tesista la idea de que la nuestra práctica filosófica debía "entroncarse con la realidad" (p. 5). Se afirma que aquel deseo expresa la actual tendencia en muchos países de América y que "En Bolivia aún nos debatimos en el academicismo tradicionalista" (p. 5). La tesis postula una filosofía a la que no se la pueda acusar de ser un lujo y de estar desligada del "proceso de liberación nacional" (p. 5).

Enunciado de fuentes, procedimientos y técnicas

Las fuentes de la tesis: "...obras, manuales, diccionarios, periódicos, conferencias, y, fundamentalmente, artículos de revistas especializadas" (p. 6). El método: Descripción del fenómeno, analizado inductivamente (p. 6).

Inventario de otros trabajos

Se indican estudios y obras bolivianas en las que se trata o se dice algo sobre el tema planteado. Obras de M. Kempff Mercado, G. Francovich, T. Marof, José Antonio Arce (sic), L. Carranza Siles, Jaime Mendoza, R. Prudencio, H. Palza, Franz Tamayo y Marvin Sandy.

Sugerencia de problemas

"... problemas como el de una filosofía de la cultura... tratamiento e interpretación de la historia... [debe] estudiarse la historia de nuestro pensamiento filosófico... [inclusive] el pensamiento de nuestros ancestros" (p. 8-9).

I. Descripción del fenómeno

"...se debe partir de *lo dado*,...de aquello que se presenta como real, y a lo cual no se le puede negar su existencia primaria y concreta" (p. 11).

"Tal manifestación de *lo dado* la desarrollaré desde una óptica histórica" (p. 11). El desarrollo de lo dado consiste en un "apretado resumen de...la evolución del proceso económico, cultural y filosófico..." (p. 11).

1. Esquema socio-económico de Hispanoamérica

Esta sección de descripción de "lo dado" consiste esencialmente en una exposición de las ideas de Eduardo Nava Morales (bibliografía) sobre la evolución económica de América

desde el siglo XV, en el contexto de la evolución económica mundial, También se presentan las ideas de Abelardo Villegas, Pio García, Gregorio Iriarte con detenimiento, Antonio García y Raúl Rivadeneira Prada.

2. Esquema cultural de Hispanoamérica

La primera preocupación de esta sección es definir el concepto de cultura. Así, se expone el concepto "orteguiano... de cultura como el conjunto organizado de ideas que cada sociedad y época posee" (p. 21). Después se indica el concepto de cultura de F. Fanon: "La cultura es el conjunto de esfuerzos hechos por un pueblo en el plano del pensamiento para describir, justificar y contar [la impresión no es clara] la acción a través de la cual el pueblo se ha constituido y mantenido [Fanon]" (p. 21-2). Olvidando las ideas indicadas, Eduardo Murillo concluye que "entonces cultura es todo lo que el hombre ha hecho en lo espiritual y material" (p. 22).

A continuación se exponen ideas sobre la evolución cultural de Hispanoamérica, estas ideas están tomadas de obras de M. Kempff Mercado, G. Iriarte, R. Rivadeneira Prada, Alberto Zum Felde y V. Caturla Bru; especialmente, Kempff Mercado y Zum Felde. Se trata con preferencia el tema de las relaciones entre las culturas originarias de América y la cultura occidental. Murillo es partidario de que "la cultura occidental no cumplió su papel de desarrollo en Hispanoamérica, porque los factores suelo y hombre no eran los mismos que los que sirvieron de sostén para el nacimiento de la cultura europea" (p. 24). "...es Europa que debe o tiene una responsabilidad con respecto al porvenir de su cultura. Los hispanoamericanos que no la han creado, sino que simplemente la comparten, permanecen libres de tal responsabilidad..." (p. 25).

3. Esquema filosófico de Hispanoamérica

En esta sección se postula que los pueblos precolombinos poseen una filosofía expresada en "sus mitos y sus instituciones religiosas" (p. 27) y, siguiendo una idea de M. Kempff Mercado, Murillo afirma que a partir del siglo XVI "la filosofía, al igual que la cultura, ha sucumbido en la dependencia" (p. 28). Esta sección, de igual modo que las dos precedentes, se desarrolla exponiendo ideas de otros autores: Alfredo Carillo, Eliam Campos Barrantes, M. Agustín Basave, Francisco Romero, M. Kempff Mercado, Victoria Bru, Augusto Salazar Bondy y Abelardo Villegas; especialmente, Alfredo Carillo y M. Kempff Mercado. El tratamiento de la historia de la filosofía en América Latina divide a esta historia en los siguientes períodos: escolástica, ilustración, positivismo, anti-positivismo, etapa de los fundadores y una etapa final en la que surge una multiplicidad de corrientes "alineadas" con alguna posición filosófica europea: fenomenología, historicismo, existencialismo. etc.

II. Función de la filosofía en Hispanoamérica

"... este capítulo expondrá los más significativos enfoques en torno a la función de la filosofía en esta parte del planeta. Presentaré un cuadro, lo más contrastado y objetivo posible del debate" (p. 37).

1. Lo que han dicho

A. Grupo universalista o mayoritario

Primero, se presenta una "lista" de quienes pertenecen a este grupo. Según Murillo este grupo postula una filosofía académica y profesional, universal, esencial, similar a la filosofía europea, dedicada a los temas clásicos de la filosofía, opuesta a "forjar una filosofía original respecto a Europa" (p. 39). Se hace referencia a distintas opiniones que sostienen aquel punto de vista.

B. Grupo minoritario

Se señalan algunos nombres que pertenecen a esta tendencia. Después se describe su posición. Según Eduardo Murillo, en este grupo se postulan dos funciones para la filosofía hispanoamericana: 1) desarrollar una filosofía ligada a la tradición filosófica occidental que intente aportar creativamente "a los problemas que siempre han ocupado y ocupan a los pensadores occidentales" (p. 41). 2) desarrollar una reflexión sobre lo hispanoamericano con la finalidad de superar el *status quo* de subdesarrollo y dependencia (p. 42).

2. La función planteada por ambos grupos no es la correcta

A. Concepto de función

"... se impone la necesidad de aclarar el término función -ya que sobre él gira toda la tesis..." (p. 43).

Esta sección expone las ideas de A. Ardao y Víctor L. Carrillo sobre el surgimiento y la importancia que adquieren en la filosofía las ideas dinámicas. Sin embargo, la explicación más clara de lo que Murillo entiende por función es independiente del abstracto discurso que expone y se reduce a afirmar que "...la labor de la filosofía actual en Hispanoamérica... está centrada en su función, o sea, en la reflexión en torno a la misión, el papel, a la tarea, el rol, el quehacer de la filosofía..." (p. 44).

B. Lo que debe ser

Murillo indica las causas de que no haya habido muchos "aportes hispanoamericanos a la temática filosófica occidental" (p. 45). Pero al señalar estas causas no se arriesga postulando ninguna en especial, el conjunto de causas que se indica no es coherente y parece una colección de hipótesis posibles que pueden o no responder a estrategias de explicación compatibles. Por ejemplo: "[una de las causas es] que tan sólo tenemos pocas décadas de ejercicio filosófico..." (p. 45), "[otra de las causas es] que el sistema capitalista al fomentar el consumismo y el utilitarismo, hace que se estudien especialidades que dan lucro y comodidades..." (p. 46). Luego aclara, siguiendo a Zea, que aunque la filosofía en Hispanoamérica no ha sido destacadamente original...la filosofía es una auténtica necesidad de los hispanoamericanos.

Continúa con una crítica dirigida contra los universalistas:

1) Siguiendo a R. Soler, E.M. afirma que "la pretensión de universalidad de la filosofía...es vana, puesto que tal caracterización responde a un contexto social dado (Europa)" (p. 48). 2) "los problemas de la filosofía occidental son el resultado de necesidades europeas. Responden a requerimientos e inquietudes distintas a la [sic] de los hispanoamericanos" (p. 48). 3) "los filósofos del grupo universalista no toman en cuenta en sus meditaciones los problemas inmediatos, más bien, consciente o inconscientemente, tratan de alejarnos de lo ónticamente palpable, sumiéndonos en un espacio vacío de ascética neutralidad" (p. 48). 4) "los pensadores universalistas defienden y legitiman el saber filosófico occidental como universalmente válido" (p. 49), reflejan así en el plano filosófico "la teoría desarrollista de la economía" (p. 49).

Sorprendentemente, Murillo continúa con una conciliadora y conceptualmente confusa, conclusión: "Lo que se ha expresado hasta aquí, no significa que los problemas de la filosofía occidental nos sean extraños o que no sean importantes...son problemas que atañen a todos los hombres. Tratar de resolverlos es, sin duda, deber de todo hombre filósofo. Bien, pero sucede que nosotros los hispanoamericanos aún no estamos en condiciones de llevar a cabo tal empresa. Hay problemas más cerca de nosotros que nos gritan su resolución. Por ello la filosofía debe fungir, primeramente, como instrumento que coadyuve a la liberación de los pueblos oprimidos y atrasados. Los problemas de la filosofía tradicional pueden ser tratados una vez resueltos nuestros apremiantes, vitales y espirituales [problemas]...la filosofía hispanoamericana... debe funcionar como ideología, y así jugar un papel liberador" (p. 50).

Después expone, y responde a, las objeciones de los críticos de una filosofía ocupada de problemas particulares y regionales; pero esas objeciones no son ya, estrictamente, objeciones a la conclusión suya que se cita más arriba. Murillo sugiere, basándose en Afanasiév, la que considera la verdadera relación entre lo universal y lo particular; en este punto de la tesis adopta un lenguaje "dialéctico" y habla de la transformación de lo particular en universal y de lo universal en particular.

Sigue un elogio a la posición del grupo minoritario, pero -de todos modos- considera que también este grupo defiende una posición equivocada. El tono de las críticas que siguen no armoniza con el elogio que sirve de preámbulo a las mismas. Murillo cree que la doble función que el grupo minoritario asigna a la filosofía en Hispanoamérica, es en realidad "un afán de conciliación con los universalistas...en rigor...[la posición del grupo minoritario] no es una posición seria, consecuente y comprometida con nuestra realidad, sino un escape al cuestionamiento de la función de la filosofía" (p. 54). Se plantea que nuestra tarea primordial, ahora, es "forjar una filosofía acorde con nuestra situación problemática" (p. 54). "La filosofía de lo americano, que de aquí en adelante llamaremos Filosofía de la Liberación, debe ser la prioridad para los pensadores hispanoamericanos" (p. 55).

Ahora, Murillo intenta aclarar el concepto de liberación. "El objetivo de la liberación es realizar la libertad en un sentido más radical" (p. 55). A continuación se expone el concepto

de liberación de Afanasiev, concepto al cual el tesista llama "concepto marxista" de liberación: "...libertad consiste...en conocer las leyes de la naturaleza y de los procesos sociales y someterlos a [la] voluntad" (p. 56). Luego se expone el concepto de libertad de la teología de la liberación, específicamente de V. Codina: "la relación del hombre con el mundo como señor, con las personas como hermano y con Dios como hijo" (p. 56-7). A partir de las ideas de Afanasiev y Codina, Murillo propone la suya: libertad implica dominio de la naturaleza, derechos y obligaciones sociales, independencia de un pueblo con respecto a otro (p. 57).

Después expone los hechos que justifican negar que aquél concepto de libertad esté realizado en Hispanoamérica. En lo que sigue, y cuando la exposición ha tomado nuevos rumbos, se ve claro que Murillo entiende por liberación mucho más de lo que escuetamente ha dicho, pero estos nuevos elementos se introducen asistemática y emotivamente y su pertinencia para la idea de libertad no es argumentada; por ejemplo: "transformación de las estructuras sociales injustas" (p. 58), "advenimiento del hombre nuevo e íntegro" (p. 58), "revolución" (p. 58), "humanismo que reconcilia las contradicciones del ser humano" (p. 59). Posteriormente se aclara que el tema de la liberación no es exclusivo ni del presente ni del pensamiento hispanoamericano.

Del propugnado compromiso con la liberación, Murillo deduce otras tareas para la filosofía hispanoamericana: "...denuncia de las diferentes formas de dominación imperialista... dar elementos orientadores...para la solución de la conflictividad hispanoamericana" (p. 60). Después aclara que la liberación es en sí misma "un proceso político" (p. 61).

Cita a Mario Miranda Pacheco, Arturo Orías y Esteban Bertolusso con el propósito de mostrar posiciones afines a la suya. La sección finaliza adelantando el contenido del siguiente capítulo: "¿en qué debe consistir la filosofía de la liberación...? No me aventuraré a responder este interrogante a partir de mis ideas...lo que implicaría mayor investigación, reflexión y tiempo...plantearé la respuesta tomando como referencia el pensamiento de un filósofo argentino...E. Dussel..." (p. 62); pues este, dice Eduardo Murillo, es el más importante filósofo de la liberación.

III. Filosofía de la liberación

1. Breve historia del movimiento filosófico de liberación

"... el presente trabajo no tiene sino el objetivo humilde de demostrar, en forma sistemática, didáctica y hasta cierto punto ecléctica, que la labor de la filosofía hispanoamericana... [debe estar dedicada] a fundamentar la liberación" (p. 65).

Esta sección depende en gran parte de las ideas de L. Zea sobre la evolución del pensamiento hispanoamericano, ideas en las que se subraya la importancia de la influencia del historicismo en el surgimiento de las propuestas de una filosofía latinoamericana que tenga "una temática diversa de la occidental" (p. 67).

Después se expone el debate entre Salazar Bondy y Leopoldo Zea acerca de la identidad que debía adoptar la filosofía en Hispanoamérica. Se habla de la influencia del libro de Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación* en el surgimiento de la filosofía de la liberación. La parte central de esta sección está constituida por una exposición -sobre el surgimiento, naturaleza e influencia de la filosofía de la liberación- que depende en gran medida de la visión que de este proceso expone Dussel en *La Filosofía de la Liberación en Argentina. Irrupción de una Nueva Generación Filosófica*; algunas partes del texto de la tesis en esta sección parecen meras paráfrasis del indicado texto de Dussel. Se postula que Marvin Sandy es "pionero de esta línea filosófica" en Bolivia.

2. Filosofía de la liberación según Enrique Dussel

A. Evolución de su pensamiento

Murillo afirma que "En el proceso intelectual del autor que nos ocupa se pueden distinguir claramente tres momentos" (p. 74); estos tres momentos son caracterizados mediante los estudios realizados por Dussel, sus obras y tendencias muy generales de sus obras y sus preocupaciones.

B. La tarea del intelectual

La sección desarrolla en principio las ideas expuestas en un escrito de Dussel sobre los distintos tipos de silencio. Luego, aplica aquellas ideas para caracterizar la condición del intelectual latinoamericano: "Nuestra generación", los intelectuales latinoamericanos, sostiene Dussel, no forma parte de ninguno de los silencios citados... en él se entrelazan ambiguamente "dos silencios"... el del "desierto", la "soledad", que sabiéndose todavía incompleto "espera"... y, el de aquellos que ya tiene algo que decir, pero se encuentran intimidados por la falta de práctica, de método... A esta generación, dice Dussel, le pedimos... que no permanezca callada cuando desee expresarse" (p. 76).

Murillo pregunta "¿qué debe... hablar esta generación?" (p. 77). "la tarea que debe asumir el pensador latinoamericano" (p. 77) tiene los siguientes rasgos (la numeración es de este resumen): 1) una reflexión independiente "de la praxis política" (p. 77) para "fundamentar científicamente la acción" (p. 77). 2) "El intelectual tampoco debe incurrir en peligros, como ser arrastrado a una acción concreta que le impida dedicarse científicamente a su trabajo, o el de encerrarse en un "globo de cristal" "(p. 77). 3) "Tampoco caer... en actitudes imitativas... Sino producir pensamientos comprometidos con los acontecimientos" (p. 77). 4) La meta del intelectual latinoamericano debería ser elaborar un pensamiento científico que fundamente la acción "de aquellos que operan la historia prácticamente [Dussel]" (p. 78); "Sin un cuerpo de pensadores todo movimiento político está llamado al fracaso [Dussel]" (p. 78), 5) aquella meta se alcanzará mediante el análisis "de lo que somos [Dussel]" (p. 78) y de lo que debemos ser (p. 78); el intelectual latinoamericano "debe ocuparse principalmente de Latinoamérica a fin de lograr una obra de valor universal, a fin de ser respetado en el mundo de la ciencia [Dussel]" (p. 78), a fin de que Europa nos escuche.

C. Lo concreto como punto de arranque de la filosofía latinoamericana

"... para Dussel la filosofía latinoamericana debe partir de la concreitud. Lo concreto... es... lo que existe verdaderamente -la exterioridad- y lo que existe verdaderamente para el pensador latinoamericano es el mundo latinoamericano" (p. 79).

El pensamiento auténtico es posible si "desde la autoconciencia de su alienación, opresión... piensa dicha opresión; vaya pensando... *desde dentro* de la praxis liberadora una filosofía ella misma también liberadora" (p. 80).

Después se describe la "concreitud latinoamericana" (p. 80). La concreitud latinoamericana se caracteriza en términos de "estructuras sociales injustas", "dominador -dominado", "cultura dependiente", "opresión", "subdesarrollo", "pobreza" (p. 80). Se expone, muy brevemente, la interpretación de Dussel de las sociedades latinoamericanas desde el siglo XVI hasta "los militarismos de seguridad nacional" (p. 81). Después se describe "la coyuntura latinoamericana dividiéndola en dos grupos" (p. 81): "países de militarismo neo-fascista" (p. 82) y "países con relativa libertad política" (p. 82), a los que añade el pequeño grupo de "países en situación de socialismo... Cuba... Nicaragua" (p. 82).

D. La historia como instrumento de toma de conciencia

En esta sección y en las otras que exponen el pensamiento de Dussel hemos intentado aislar una línea clara de argumentación y desarrollo; esto es especialmente difícil en una exposición que refleja, acriticamente, en toda su densidad, el pensamiento, a veces artificialmente abstracto, de Dussel. Naturalmente al realizar la tarea hemos tenido que dejar de lado una gran cantidad de ideas.

"Dussel propone que lo primero que se nos impone -para descubrir la estructura de nuestra conciencia colectiva... es devela los últimos constitutivos del mundo latinoamericano" (p. 83-4), debemos "estudiar... el mundo latinoamericano como la perspectiva desde y con la cual el latinoamericano descubre... el ser en general: la existencia" (p. 84), "lo único que puede sustentarse con rigor y demostrarse históricamente, es una experiencia americana del ser que, al realizarse, configura a su vez al ser histórico del hombre latinoamericano" (p. 84).

El estudio de Latinoamérica puede tomar dos caminos, uno histórico y el otro ontológico. La visión histórica es caracterizada en términos algo confusos: "no es... una historia anecdótica, ni una interpretación histórica ni tampoco... una filosofía de la historia... es una historia del mundo latinoamericano. Que obviamente debe poseer como material una historia, una interpretación y una filosofía de la historia; pero que no es ninguna de ellas sino algo radicalmente diverso, es conciencia de nuestra historicidad" (p. 84-5).

Sobre la visión ontológica se dice que es "la ontología del ser visualizado... desde Latinoamérica, no es un capítulo de la ontología, sino una aplicación a una intersubjetividad "concreta" de las estructuras fundamentales que tematizan de hecho su conocer" (p. 85). "Dussel llama a lo histórico y ontológico el "núcleo ético-mítico" de la civilización y cultura latinoamericana" (p. 85).

El "camino histórico" (p. 85) consiste, siguiendo la exposición de Murillo sobre Dussel, en la comprensión que proporciona "la personificación histórica" (p. 85). La historiografía en América Latina ha sido la voz de "grupos... comprometidos con... la historia real y cotidiana, estos grupos debían imprimir a la historia un sentido de saber práctico, útil, hacer de ella un instrumento ideológico. Una de las empresas fue delimitar el origen o punto de partida" (p. 86) y en esta 'empresa' se definieron las siguientes posibilidades: 1) Los "liberales criollos, el capitalismo nacional, el político oligárquico... el intelectual positivista" (p. 86) "han puesto límite a la historia en el siglo XIX, desde 1808 a 1880 aproximadamente, tiempo en que se produce la ruptura con el pasado colonial" (p. 86). 2) Para los "colonialistas" o "hispanistas" (p. 87) "la épica empezará con Colón, Cortés, Pizarro, etc.". Estas dos visiones de la historia de América reflejan las dos grandes rupturas de nuestra historia: la ruptura con el tiempo prehispánico y la ruptura con el tiempo colonial. "Dussel llama a este momento el siglo reductivo, donde todo se valora de acuerdo con la ciencia, la materia, el positivismo y lo europeo" (p. 87).

Para Dussel, las visiones señaladas son mitificaciones que sólo pueden ser superadas comprendiendo "en toda su magnitud la historia de los pueblos latinoamericanos... [y eso se consigue abriéndose] a la historia universal" (p. 87). "Entonces América Latina adquirirá su perfil propio dentro de los límites de la historia universal... Sólo en este marco serán salvados los antagonismos (indigenismo, colonialismo, hispanismo, liberalismo, marxismo, etc.) que en realidad no son contrarios, porque son momentos de un proceso" (p. 88). "Esa visión que integra verticalmente la historia de América Latina no existe hasta el presente. Mientras no haya esto, será difícil tomar conciencia del papel que nos toca desempeñar en la historia universal" (p. 88).

Siguen algunas referencias a la obra de Dussel ¿América Latina tiene pasado y futuro? : "Según Dussel, Latinoamérica no es que no tenga pasado, sino que ese pasado ha sido olvidado y mitificado. Por ello el intelectual debe actuar como el psicoanalista que, a fin de realizar una terapéutica, necesita hacer tomar conciencia al paciente de la "historia de su conciencia"" (p. 89). "Toca al intelectual latinoamericano... mostrar el contenido de cada uno de los momentos históricos (pasado milenario, presenta crítico y futuro universal) y asumirlos integralmente con miras a forjar una autoconciencia que logre, por intermedio de la acción, la transformación de las estructuras presentes" (p. 90).

E. Ontología del ser visualizado desde Latinoamérica (metafísica del sujeto)

"Desde el optimismo popular por asumir el poder surge igualmente el intento de una crítica que supere la ontología... En realidad la ontología se habría convertido en algo así como la ideología del sistema vigente... la filosofía de la liberación latinoamericana pretende

repensar toda la filosofía... desde el otro, el oprimido, el pobre, el no-ser, el bárbaro, la nada de *sentido* [Dussel]" (p. 91). "... la filosofía de la liberación realiza la crítica de la noción filosófica de ser (*Sein*)" (p. 91). La crítica se expone y se desarrolla en un análisis del pensamiento europeo desde Descartes; finalmente la filosofía de Levinas es presentada como "La superación de estos pensadores" (p. 95). La filosofía de Descartes inaugura la ""metafísica del sujeto" que culminará en la "voluntad de poder" de un Nietzsche... Esa "metafísica del sujeto" es la expresión lógica del dominio europeo sobre las colonias" (p. 92).

En su interpretación del curso de la filosofía europea Dussel afirma que "El poderoso al universalizar su polo dominante, oculta al que sufre su poderío, la situación de oprimido, y con ello lo torna irreal [Dussel]" (p. 92), la filosofía europea ha sido la expresión de aquel poderoso. Pero frente a la tradición de la filosofía del dominio, parece que Dussel encuentra, dentro de la misma filosofía occidental, la tradición de la filosofía de la liberación: Schelling, como crítico de Hegel, Feuerbach, Marx, Kierkegaard. El pensamiento de éstos es expuesto como un intento cada vez más maduro pero en definitiva fracasado, por alcanzar una filosofía de la alteridad.

"La superación a estos pensadores ha sido la filosofía de Emmanuel Levinas; pero este todavía es europeo y con equívocos" (p. 95). Levinas asume y supera a Feuerbach, Marx, etc. "Sin embargo Levinas siempre habla que el otro es "absolutamente otro". Entonces se equivoca. No ha pensado que el otro pudiera ser un americano, un africano, un asiático. Para nosotros, dice Dussel, el otro es América Latina respecto a la totalidad europea; es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes" (p. 96).

F. La liberación (método analéptico)

El método analéptico es "el método que, según Dussel, posibilitará la fundamentación de la liberación" (p. 97). Se contrastan el método dialéctico y el método analéptico: El método dialéctico es "el pasaje de la potencia al acto *de lo mismo*" (p. 97); en cambio, "La analéptica parte desde la palabra del otro... La "verdadera dialéctica" tiene un punto de apoyo analéptico (es un movimiento ana-léctico). Mientras que la falsa, la dominadora e inhumana dialéctica es simplemente un movimiento conquistador, dialéctico" (p. 97).

"El otro nunca es *uno solo*, sino siempre *vosotros*... familia... clase... pueblo... época de la humanidad" (p. 97). "Este pensar ana-léctico en la filosofía Latinoamericana... [es la primera filosofía]... realmente post-moderna y superadora de la europeidad" [Dussel]" (p. 98).

"El método analéptico es... esencialmente ético y no meramente teórico. La aceptación del otro como otro significa ya una opción crítica... un compromiso moral... el filósofo antes que un hombre inteligente es un hombre éticamente justo; es bueno; es discípulo" (p. 98).

"El tema a ser pensado, la palabra reveladora a ser interpretada, la será dada en la historia del proceso concreto de la liberación misma... El saber-oír es el método constitutivo del método mismo; es el momento discipular del filósofo" (p. 98).

"Explicemos, ahora, la función práctica (ética) de la filosofía de la liberación en la coyuntura latinoamericana" (p. 99-100).

La filosofía de la liberación no es simplemente una alternativa al marxismo. "la opción práctica-política sería: la liberación nacional de la dependencia del capitalismo desde la hegemonía política de los oprimidos. El que aceptara tal opción colaboraría con su aporte teórico al esclarecimiento de dicho proceso y formaría parte del movimiento histórico llamado filosofía de la liberación" (p. 100). "el discurso filosófico del sistema dominante... que comenta textos clásicos o temas *filosóficos* europeos, es filosofía de la dominación, sea cual fuera la categoría que usara" (p. 100).

Después se sitúa "el discurso de la filosofía de la liberación" (p. 100) y se señala la "función" de éste en las distintas realidades latinoamericanas presentes: "países de regímenes neofascistas dependientes" (p. 100), "países de relativa libertad" (p. 101) y países con un "proceso socialista (Cuba y Nicaragua)" (p. 101); en este último caso "el desarrollo de las fuerzas productivas está necesitando de una filosofía de la producción, una "filosofía de la poiesis", es decir, la creatividad espiritual del hombre en la producción material" (p. 101).

La sección concluye con la distinción entre revolución y liberación. La revolución es el momento de la ruptura; liberación es más "es afirmación del sujeto que deja atrás la negación: es positividad del nuevo orden, del hombre nuevo" (p. 102).

3. Análisis del discurso dusseliano

Al principio, Murillo describe el maravilloso proceso por el cual "el hispanoamericano" (p. 102) puede alcanzar un nuevo y elevadísimo estado de conciencia (la división y numeración de pasos es nuestra): 1) Contemplar el medio ("rostros de niños vagabundos... masas de hombres sin fuentes de trabajo deambulando en las calles" p. 102, etc.). 2) El espectador "saldrá horrorizado y avergonzado" (p. 102), porque se dará cuenta que su dedicación a la "filosofía abstracta universalista" (p. 102) era ficticia, desligada de la realidad. 3) El sujeto rompe con "los esquemas y fórmulas preestablecidas... quebrantará la filosofía arquetípica" (p. 102). 4) Verá la realidad "con nuevos ojos" (p. 102), "su conciencia se independizará" (p. 102), "se desajenará de esa imagen de hombre con el que el occidental había encarcelado su ser" (p. 102). 5) Finalmente, "el hispanoamericano" "se mostrará como dueño de sí... su conciencia se elevará y cobrará vuelo para observar la concreitud... empezará a actuar con independencia de criterio; obedecerá sólo a su propio ley" (p. 103). Recordemos que este punto terminal corresponde a alguien que empezó como estudiante de filosofía en un país pobre.

El hispanoamericano querrá la libertad para sí mismo y para los otros. Siguen observaciones reiterativas de lo que ya se ha dicho cuando se describe la "concretitud".

La parte más sustanciosa de esta sección es una comparación entre las filosofías de Marx y Dussel. "el marxismo para Dussel no refleja realmente a Latinoamérica y su gente... Marx es todavía europeo todavía universaliza y es todavía ambiguo" (p. 104). "Dussel coincide con Marx en que el orden social vigente debe ser cambiado" (p. 104). Siguen críticas al orden capitalista porque crea la dependencia de los países subdesarrollados.

"También acepta Dussel la historia como lucha u oposición de clases, pero con algunas precisiones" (p. 105); para Dussel la oposición se da más bien "entre pueblo y élites dominantes [que han intentado imponer] un poder nordatlántico" (p. 105). "Dussel prefiere usar la categoría de pueblo en relación a clase" (p. 105).

"Dussel también acepta los términos de la dictadura del proletariado, pero bajo cierta precisiones" (p. 105): "se llega a un punto en que el otro... se hará escuchar... poniendo a su servicio todo su [del europeo y norteamericano] pensar, su crear, su cultura" (p. 106).

"Para Marx el filósofo transforma el mundo; para Dussel el filósofo latinoamericano sólo cumple la misión de descubrir los obstáculos (ideológicos) que impiden la liberación y destruirlos crítica y teóricamente para llegar a la conclusión de la liberación" (p. 106).

"Dussel coincide con Marx cuando sostiene que el filósofo es aquel que capta, que interpreta la revelación del otro (el proletariado dirá Marx). Y en esta línea aportará con su capacidad teórica a la consecución de la liberación" (p. 106).

"Por todo lo dicho, ¿se puede decir que Dussel es marxista?... ¿se le puede llamar neo marxista? Tal vez, pero no me atrevo a afirmarlo rotundamente, pues... no he leído todos los trabajos de Dussel (porque no he podido conseguirlos y no he profundizado todavía mucho en el pensamiento marxista y sus derivaciones). Tal vez podríamos catalogar a Dussel, con cierto rigor, como un pensador ecléctico... influenciado por el marxismo, el freudismo, la Escuela de Frankfurt, el existencialismo...el historicismo, la teoría económica de la dependencia, Hegel, Levinas, Frantz Fanon, Freire, etc. ...y la teología de la liberación... ¿Es pecado ser ecléctico? Creemos que no" (p. 106-7).

A continuación, se trata de las condiciones institucionales en las que debe desarrollarse el pensamiento hispanoamericano y de los medios de expresión más adecuados a éste, por ejemplo se plantea el problema de si el pensamiento hispanoamericano debería buscar como medio de expresión el pensamiento lógico o los recursos estéticos.

Luego se reiteran temas ya tratados (la numeración es nuestra): 1) Se discute el problema de si el filósofo hispanoamericano debe ser teórico o práctico. 2) En relación con la disyuntiva imitación o recepción crítica de ideologías y filosofías se afirma que "Huáscar Cajías coincide con Dussel cuando juzga que no hay que *encuevarse* en lo nuestro, como tampoco *abrirse* demasiado a lo europeo... Este criterio básico esencial es, a nuestro criterio, el ajustado [sic] y apropiado" (p. 109). "¿Qué cosas deberíamos tomar de lo occidental y que cosas de lo amerindio?... es un problema que hay que estudiar" (p. 110), 3) se trata de la necesidad del estudio histórico para "conocer las estructuras fundamentales del hombre latinoamericano" (p. 110) y del paso de lo histórico a lo ontológico.

Una declaración relevante de esta sección dice: "No comparto del todo la posición egocentrista y vanidosa de Dussel [quien]... pretende ser el superador de toda la filosofía europea occidental" (p. 111). Terminando esta sección, Murillo declara estar de acuerdo en que el método ana-léctico es el apropiado "para forjar la teoría liberadora" (p. 111) y aclara que el método puede llamarse ana-léctico o de cualquier otro modo "lo importante es que el método... debe ser apropiado y científico" (p. 111).

Conclusiones

Esta sección no contiene conclusiones explícitamente puntualizadas, está dada en siete secciones que son desarrolladas discursivamente, en el mismo estilo que el cuerpo de la tesis y haciendo referencia a lo que otros autores han dicho sobre los temas tratados.

1. "Normalidad" en la filosofía hispanoamericana

Eduardo Murillo critica la concepción de filosofía presente en el diagnóstico-propuesta según el cual la filosofía latinoamericana ha alcanzado, y debe continuar, en la senda de "normalidad filosófica". Entre otras cosas, Murillo dice de esta propuesta y visión acerca de la filosofía hispanoamericana que "elabora un discurso formalista que es extraño al proceso histórico" (p. 113); que es ontologista y "especula acerca del ser por el ser mismo" (p. 113) sin considerar "el cúmulo de entes" (p. 113); que es universalista, con todos los defectos que, según Murillo, esto conlleva; aunque finalmente Murillo declara que "lo hispanoamericano y lo universal no son opuestos, sino complementarios, integrativos" (p. 114). Frente a esta filosofía "fuera de la realidad" (p. 114), académica, esotérica y elitista, Murillo defiende una filosofía "desde los países subdesarrollados" (p. 115), ligada a los problemas cotidianos "sin dejar de ser seria, científica y rigurosa" (p. 115), en contacto con "la palpitante realidad" (p. 115) y relacionada, por consiguiente, con las ciencias empíricas; la filosofía de la liberación al igual que la ciencia, dice Murillo, "adopta el método científico, que se caracteriza fundamentalmente por el razonamiento inductivo" (p. 115). Cómo coinciden y se integran el método ana-léctico y el método inductivo es un tema que Murillo no trata.

2. Revolución en la filosofía hispanoamericana

En esta sección Murillo critica al llamado "grupo minoritario" por su posición ambigua pues "no se puede pensar como nuestros opresores y al mismo tiempo emanciparnos de

ellos" (p. 116). "Para nosotros sólo la filosofía de lo americano es la alternativa" (p. 116). Siguiendo las ideas de T.S. Kuhn sobre 'ciencia normal' y 'ciencia revolucionaria', Murillo dice que vivimos un momento en el que "el paradigma de la filosofía universalista divulgada a través de los profesores, historias de la filosofía, manuales, tratados, obras, etc. ... es puesto en cuestionamiento en sus bases mismas" (p. 117).

3. Definición de filosofía

Se discute el problema de cómo debemos entender la filosofía "en las actuales circunstancias" (p. 117). No es "el quehacer aislado de la sociedad y sus problemas, que especula sobre cuestiones puramente académicas, esenciales y universales" (p. 117); la filosofía debe entenderse "Como la explicación del hombre y sus problemas cotidianos en el mundo, o sea en el contacto con la realidad en que los hombres se desenvuelven" (p. 118); "no hay que partir de la subjetividad, sino de las condiciones objetivas" (p. 118); debemos hacer una filosofía que se ocupe "de lo político-ideológico" (p. 118) y puesto que -siguiendo a V. Fatone-, no hay nada que no pueda ser objeto de la filosofía, Murillo concluye que "si esto es así... no veo por qué la filosofía no puede ocuparse de lo hispanoamericano" (p. 118).

En el estilo "académico" que ha criticado, Murillo ensaya una definición de lo que los hispanoamericanos deberían entender por *filosofía*: "La filosofía es el conocimiento reflexivo-crítico, que prescindiendo de supuestos y autoridades forma parte de una situación histórica concreta para dar explicaciones de la realidad, del hombre; para además servir de orientadora, de lo que se puede y debe hacer" (p. 119).

4. Filosofía comprometida con nuestra circunstancia

"De lo dicho se concluye que la función correcta y prioritaria de la filosofía hispanoamericana es una *Filosofía de la liberación*" (p. 119). "La *Filosofía de la liberación* arranca de lo concreto, de la exterioridad de la conciencia... Y lo que es exterior a mí y me determina es el mundo hispanoamericano en su situación de radical pobreza y subdesarrollo, es el hombre hispanoamericano en su miseria y postración de siglos" (p. 119). "Tomada esta actitud los pensadores hispanoamericanos se convierten en filósofos comprometidos con la sociedad que les tocó en suerte" (p. 120).

Después se caracteriza a la filosofía de la liberación como (la numeración es nuestra): 1) "una axiología" (p. 120); la filosofía de la liberación "preconiza la transmutación de los valores vigentes por otros valores más justos" (p. 120), 2) "una pedagogía" (p. 121), por su función orientadora de la praxis socio-política y de la tarea filosófica. La filosofía de la liberación -como muchas otras filosofías- no cree en la frase de Hegel según la que la filosofía, como el búho de Minerva, "levanta vuelo sólo cuando se congregan las sombras de la noche [Hegel]" (p. 121). Por esto la filosofía de la liberación es también: 4) una "utopía" (p. 122), "reservorio de aspiraciones humanas: igualdad, justicia, bienestar, etc." (p. 122).

5. La filosofía como ideología

"Si la "Filosofía de la Liberación" se presenta como comprometida con la realidad hispanoamericana se deduce, naturalmente, que actúa como ideología" (p. 122). "Nosotros entendemos por ideología la relación con la realidad y las ideas políticas... Ideología... sería el conjunto de ideas que conforman un todo, un conjunto de valores, de pensamientos ante el mundo... [las ideas de una ideología] no son *puras*, abstractas... comportan sentimientos, simpatías, antipatías" (p. 123). "Si vamos a entender la filósofos como ideología, entonces... tenemos ante nosotros la tarea de destruir el mito de que la filosofía es un saber desinteresado, abstracto, intemporal y a-histórico" (p. 123).

Luego Murillo intenta mostrar que así entendido el concepto de 'ideología', la tradición filosófica occidental está llena de ideologías: Platón, Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, la Ilustración, Descartes, Kant, Hegel, Marx.

6. Función social de la filosofía

"La "Filosofía de la liberación" cumple una función social en la medida en que se proyecta como crítica social... Como crítica al sistema social imperante, y luego como pensamiento de una sociedad auténtica, creadora y justa" (p. 125).

Murillo expone ideas de "Horscheimer (sic)" (p. 125 ss.) en relación con el tema de la función crítica y social de la filosofía; luego, siguiendo a Francisco Miró Quesada afirma "que la posibilidad del movimiento de liberación crece en la medida en que se funda en la filosofía" (p. 126), es decir, en la razón y en argumentos racionales que -por ser tales- serán persuasivos y pondrán a las élites dominantes en la obligación de aceptarlos; sin embargo, a continuación se aclara que también es posible que las élites privadas de la razón y del argumento "reaccionen arbitrariamente" (p. 126) y opriman más. Se insiste sobre el tema de la función crítica de la filosofía y sobre la idea de que esta función ha estado marcadamente presente en la tradición occidental.

7. Límites de la filosofía de la liberación

El título de esta sección es ambiguo, en ella, más bien, se describen algunos rasgos adicionales de la filosofía de la liberación (la numeración es nuestra): 1) La filosofía de la liberación debe ser una reflexión colectiva, no aislada ni individual. 2) Debe ser una reflexión interdisciplinar. 3) En una específica relación y tensión con lo occidental. Tomando términos de Rivadeneira Prada, Murillo dice que "debemos resistir a todos aquellos valores occidentales que desvirtúan nuestro ser y propenden a enajenarnos, convirtiéndonos en dependientes, en consumidores de sus productos culturales... También deberíamos *coexistir* con la cultura occidental en la medida en que aceptemos y asimilemos aquellos elementos y valores que sirvan para nuestro desarrollo material y espiritual" (p. 129-30). Sorprendentemente Murillo añade la siguiente declaración: "Debemos esforzarnos por realizar nuestra cultura porque la cultura occidental está en crisis..."Europa ha dejado

de ser misionera para convertirse en receptora" [Calvo Alberto] (Evidente, nuestros artistas e intelectuales campeon en los escenarios de Europa)" (p. 130).

"El hombre que tiene la tarea de construir la cultura hispanoamericana es el mestizo... heredero de dos culturas" (p. 130).