

PROBLEMAS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS PARA EL ESTUDIO DE LAS IDEAS FILOSÓFICAS EN AMÉRICA LATINA¹

PABLO GUADARRAMA GONZALEZ.

1. Presupuestos metodológicos generales.
2. Objeto y función del filosofar latinoamericano.
3. Originalidad y autenticidad en el pensamiento filosófico.
4. Herencia filosófica y herencia cultural.
5. Identidad y autenticidad cultural latinoamericana.
6. Las funciones de la filosofía como escalpelo ante la pobreza y la desigualdad.
7. ¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?
 - 7.1 Ayer y hoy del reconocimiento de la filosofía en América Latina.
 - 7.2 Peripecias metodológicas de la historia de la filosofía en América Latina.
 - 7.3 El problema de las periodizaciones.
 - 7.4 La filosofía y las urgencias latinoamericanas.

Más allá de la vieja controversia sobre la existencia o no de una filosofía latinoamericana propiamente dicha parece existir consenso al menos entre la mayor parte de los investigadores del asunto en reconocer que ha habido producción de ideas filosóficas en esta parte de América, también controvertida en cuanto a su denominación de *latina*.

La filosofía, en sentido estricto, para sus calificaciones jamás debió ser reducida exclusivamente a gentilicios, patronímicos o a épocas históricas. ¿Cuántas ideas no trascienden sus autores, países y épocas, y en ocasiones ni siquiera se conoce con total exactitud su procedencia, y sin embargo son asumidas como propias por hombres de otras latitudes y tiempos?

Otro asunto es que, en sentido amplio, al hacer referencia al desarrollo de ideas filosóficas en un pueblo o cultura, período de la historia o pensador se acentúen metodológicamente determinados autores, ideas o rasgos propios de los mismos y en ese caso pueda tener validez la utilización de tales gentilicios, patronímicos o periodizaciones.

¹ Guadarrama, , Pablo. *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. (Prólogo Armando Hart). Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 2001; (Prólogo Javier Ocampo López) Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja. 2002. Tercera edición: Universidad Nacional de Loja-Universidad de Cuenca-Casa de la Cultura Ecuatoriana. Loja. 2006; *Pensamiento filosófico latinoamericano: Humanismo vs. Alienación*. Prólogo Carmen Bohorquez Editorial El Perro y la Rana. Ministerio de Cultura. República Bolivariana de Venezuela. Caracas. Tomo I; *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia-Planeta. Bogotá. Tomo I. 2012; <https://www.ensayistas.org/filosofos/cuba/guadarrama/textos/Pensamiento%20I.pdf>

Sin embargo, aun en estos casos se debe tomar conciencia de los límites epistemológicos de tales denominaciones y clasificaciones. De la misma forma que hay filósofos que trascienden sus respectivas épocas y culturas y se proyectan al futuro, otros quedan totalmente rezagados y ni siquiera llegan a situarse al nivel más adecuado de la mejor expresión del pensamiento de su tiempo y circunstancia.

Estos últimos son los inauténticos, aunque en algunos casos pueden llegar a ser originales y novedosos en sus ideas, pero este hecho no les asegura de antemano un valor reconocible.

En el ámbito cultural latinoamericano, si por tal se entiende fundamentalmente el que se constituye desde la conquista y colonización europea en los territorios dominados por españoles y portugueses, se ha producido indiscutiblemente desde el siglo XV un cultivo de ideas filosóficas que pueden y deben ser consideradas, en sentido amplio, expresión de la filosofía latinoamericana. Otro debate necesario y no concluido es si este existió en las culturas originarias más avanzadas.

Por otra parte sería erróneo presuponer que la filosofía latinoamericana se circunscribe a aquellas reflexiones que solamente tienen como objeto el mundo cultural, ético, político, religioso, socioeconómico, etc., de los países de esta parte de América. Por supuesto que de algún modo tienen que aflorar tales problemas en el ideario de cualquier filósofo de esta región con suficiente dosis de autenticidad. Pero el hecho de que aborde estos temas no le otorga ya licencia de conducción para las vías de la universalidad.

Esto solo es posible cuando el producto de su pensamiento posee los elementos indispensables de madurez teórica, epistemológica, axiológica, etc., y cumple las funciones propias a toda filosofía. Cuando se cumplen estas funciones, entonces ese tipo de producción teórica puede gozar del adecuado reconocimiento, al formar parte de este tipo especial de saber que constituye la filosofía. Esto ha sucedido en América Latina desde que en el siglo XVI la escolástica, en sus distintas expresiones, se extendió en la vida intelectual latinoamericana hasta nuestros días, en que resulta difícil ubicar a los pensadores dentro de una exclusiva corriente filosófica.

Son múltiples las pruebas de la riqueza filosófica latinoamericana que las investigaciones de la historiografía filosófica, incrementadas considerablemente en los últimos años, demuestran² y de la existencia de un pensamiento alternativo³ emanado

² Véase: Y. Acosta, *Reflexiones desde "Nuestra América" Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*, Editorial Nordan-Comunidad, Uruguay, 2012.

³ "Podemos aproximarnos al pensamiento alternativo —con su vasto espectro ideológico y anímico— como una cultura de la resistencia que, cuestionando básicamente el *statu quo* y apuntalando la capacidad para la acción comunitaria, aspira en su máxima expresión a modificar profundamente la realidad y a guiar la conducta hacia un orden más equitativo, mientras soslaya *ex profeso* las actitudes opresoras, coloniales, tecnocráticas, etnocéntricas y solipsistas. Se trata de un pensamiento crítico-práctico, abierto y liberador que se ha ido afianzando en la disputa global con el neoliberalismo y el dogma del mercado irrestricto, aunque hunda sus raíces en diversos ciclos preformativos —como los de 1900-1930 o 1950-1980-, problematizadores de la modernización elitista. Sus pivotes categoriales se orientan hacia las identidades positivas, las utopías sociales, la integración regional y la justicia distributiva, mientras que sus estadios o dimensiones expresivas oscilan entre los márgenes de la protesta, el reformismo o el cambio estructural" H. Biagini (director). *Diccionario de pensamiento alternativo*, Adenda, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2015. p. 7.

de estas latitudes⁴. El hecho de que se hayan incrementado considerablemente los estudios sobre el pensamiento latinoamericano, no solo el filosófico, sino el político, científico, jurídico, religioso, etc., constituye una prueba de su incuestionable desarrollo en la actualidad, independientemente de que Andres Kozel⁵ critique con algún fundamento el sentido parroquial que pudo haber prevalecido en ciertos momentos, pero en sentido general en los últimos años se observa una mayor comunicación e intercambio entre los investigadores sobre el tema de diversos países. A esta labor han contribuido publicaciones conjuntas, como el coordinado en Chile por Ricardo Salas⁶, así como memorias de numerosos congresos internacionales sobre estos temas,

Lo que hace que un pensador o una idea forme parte de la historia de la filosofía latinoamericana es en primer lugar el rigor teórico de su producción intelectual. Solo en segundo lugar la condición de producirse de algún modo articulado a la herencia cultural latinoamericana, no por el simple hecho de que su autor sea nativo de estas tierras –pues en ocasiones se trata de inmigrantes que enriquecen la cultura latinoamericana–, sino por corresponderse al nivel de exigencias epistemológicas, axiológicas e ideológicas del contexto latinoamericano en que se genera.

La mayor parte de los pensadores latinoamericanos que han asumido ideas filosóficas provenientes de Europa o de otras regiones del mundo, lo han hecho desprejuiciadamente, esto es, sin demasiada precaución sobre la posibilidad de ser acusados de miméticos. Cuando han encontrado una idea de valor la han hecho propia y la han defendido con el mismo ahínco que su autor. Más les ha importado la utilidad

⁴“(…) está claro que Latinoamérica ha ido elaborando progresivamente un pensamiento filosófico propio, que ha dejado obsoletos, por vía de hecho, estos problemas introductorios, que centraron la atención, desde hace ya un par de siglos, de lo más granado de los pensadores de América Latina”, R. Fornet-Betancourt y C. Beorlegui. “Presentación”. R. Fornet-Betancourt y C. Beorlegui. Edición. *Guía Comares de filosofía latinoamericana*. Editorial Comares S.L. Granada. 2014. p. 10

⁵“Por un lado, y pese a los vasos comunicantes y a las fluideces que indudablemente existen, los estudios del pensamiento latinoamericano se caracterizan por cierto relativo poco diálogo entre las constelaciones. Por otro lado, en su historia reciente no han sido infrecuentes la promulgación de rupturas, parteaguas, giros y prefijos que se suceden algo frenéticamente, como si se tratara de manifestaciones de una suerte de incurable “síndrome de Copérnico”. Este síndrome conduce no solo a cierta vana grandilocuencia, que sería lo de menos, sino también a “dar por muertas” tradiciones enteras que evidentemente gozan de buena salud. Es cierto que este tipo de gestos posee una dimensión estratégica, ligada a los autopoicionamientos individuales y grupales”. A. Kozel, “El estudio del pensamiento latinoamericano en nuestros días. Notas para una caracterización”. Dossier: 20 años de historia intelectual La historia intelectual hoy: itinerarios latinoamericanos y diálogos transatlánticos. *Prismas*, Revista de historia intelectual, Universidad Nacional de Quilmes. Quilmes. N° 19, 2015, p. 172.

⁶“A partir del camino trazado se busca exponer nociones, categorías y conceptos más difundidos y aludidos por el pensamiento y la filosofía latinoamericana, sin que ello implique caer en una postura reduccionista. Si bien se hace hincapié en un examen filosófico de las temáticas, nuestro propósito permanente ha sido el de recoger, en alguna medida, la discusión interdisciplinaria y transdisciplinaria que está presente en la actual investigación filosófica de la región, la que por cierto, está abierta a los aportes del conjunto de las ciencias humanas y sociales. De este modo, esta obra, a la par con asumir aspectos importantes de la discusión sobre la sociedad latinoamericana, su identidad y sus cambios, posee como correlato la evidencia de otros tantos cambios que han experimentado en el transcurso de las últimas décadas, las ciencias humanas, en general, y la filosofía latinoamericana, en particular. Se trata, en definitiva, de un planteamiento epistemológico y ético de fondo que aspira a una comprensión cuestionadora de la realidad social, que devele las categorías en uso y las grandes tensiones y contradicciones existentes en las formas de comprensión de los mismos problemas que nos suscita la realidad social”. R. Salas “Presentación”. *Pensamiento crítico latinoamericano*. Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez. Santiago de Chile. 2005. V. 1 p. 12

y la validez epistemológica de cualquier idea que el sello de procedencia de su fabricación.

Si hasta no hace mucho tiempo a los filósofos latinoamericanos resultaba relativamente sencillo clasificarlos como positivistas, marxistas, fenomenólogos, tomistas, existencialistas, analíticos, etc., pues todas y cada una de estas modalidades entre otras han tenido aquí su expresión en la mayor parte de los casos de manera *sui generis*, -ya que no han sido meros copiadore de fórmulas acabadas, sino que han asumido estas corrientes más como métodos de reflexión que como sistemas terminados -, en la actualidad el asunto de las clasificaciones y encasillamientos por escuelas o corrientes no resulta tan sencillo.

Se ha hecho cada vez más común no solamente la usual evolución en los pensadores que al conocer nuevas elaboraciones filosóficas más acabadas las hacen suyas y abandonan algunas anteriores, sino también una actitud menos sectaria y por tanto menos hostil ante el valor de ideas provenientes de otras tradiciones de pensamiento distintas a las suscritas.

El espíritu de la tolerancia, al menos en el mundo filosófico latinoamericano, ha ido ganando terreno en los últimos tiempos para anunciar la posibilidad del completamiento de la modernidad. Sin embargo, lamentablemente no deja de existir alguna que otra inexpugnable capilla aislada de ciertas posturas filosóficas que evaden el diálogo que no sea con su espejo. Por fortuna tales actitudes son minoritarias.

Una breve caracterización de la situación actual de la filosofía latinoamericana tiene que tomar en cuenta la profesionalidad de la mayoría de los *ejecutivos* de la filosofía que se expresa en su formación como licenciados en dicha especialidad o en estudios de postgrado, doctorados, dominio de lenguas extranjeras, fundamentalmente modernas y buen dominio de los instrumentos de búsqueda bibliográfica informatizada y de comunicación.

También debe apuntarse el pluralismo de corrientes y posturas dentro de cada una de ellas, que ha llevado a plantearse la idea del fin de los imperios filosóficos. Ya no es tan fácil que una filosofía adquiera expresiones de marcado predominio sobre otras como en otros tiempos pudo hacerlo la escolástica, el racionalismo, el positivismo, el marxismo o el irracionalismo.

Es más común encontrar la frecuente imbricación de posiciones en que en ocasiones llegan a confundirse las posiciones, sin que necesariamente signifique posturas eclécticas, sino en verdad *electivas*, como sostenían algunos ilustrados latinoamericanos, respecto a las distintas verdades contenidas en filosofías heterogéneas.

La apertura al diálogo filosófico permite que en los últimos años en América Latina, en los congresos de filosofía, puedan debatir respetuosamente un tomista, un marxista, un analítico, etc., y lo que resulta más importante: arribar a criterios de común acuerdo, aunque mantengan sus respectivas visiones cosmovisivas, metodológicas e ideológicas y lo que es más importante logren de manera consensuada compartir múltiples ideas y hasta plantearse tareas comunes.

1. Presupuestos metodológicos generales

La reivindicación universal del humanismo presupone incluir necesariamente la forma particular que ha adoptado el desarrollo de la filosofía en América Latina⁷ y cómo

⁷. Véase: J. Sasso, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1997.

esta se ha revelado de manera singular en cada pensador de esta región. Esto posibilita superar el escollo del enfoque eurocentrista, que subestima los valores del pensamiento filosófico latinoamericano⁸.

Se requiere acentuar la necesidad de conocer no sólo la trayectoria ascendente y progresiva en sentido general de la filosofía universal, sino la forma específica en que esta se ha expresado en estas tierras como parte también de esa universalidad⁹ y para esa labor es indispensable profundizar en la cuestión del método para lograr tales objetivos. El sentido de esa trayectoria no significa que esté exenta de virajes o que en un momento histórico determinado, en el que predomina un pensamiento avanzado y progresista, aparezcan filósofos que se caracterizan por todo lo contrario. En el pensamiento filosófico latinoamericano se distingue una tendencia de confianza en las potencialidades cognoscitivas del hombre y de evasión del escepticismo y el agnosticismo.

Hay que partir de la existencia de una lógica interna en el pensamiento de cada filósofo latinoamericano, y el análisis específico de este indica que debe exponerse de modo tal que un enfoque preconcebido sobre la estructura y ordenamiento de sus ideas no prevalezca, pues esto afecta la objetividad y el posible carácter científico del análisis¹⁰.

El punto de partida de los pensadores latinoamericanos no ha sido siempre el mismo; las tareas históricas que han tenido ante sí no han sido idénticas y las ideas que han combatido han sido diferentes; por lo tanto, en la estructuración del conjunto de sus ideas debe establecerse una primacía, en correspondencia con la que cada pensador realmente le otorgó, tomando en consideración ante todo la propia lógica interna de su pensamiento. Esto significa evitar de que por requerimientos de carácter didáctico o de exposición se pueda deformar su pensamiento.

A la vez, debe evitarse el riesgo de que el filósofo, por dejarse arrastrar por esa lógica interna, por las categorías en el sentido que él las utiliza o por los calificativos que emplea para designar su filiación filosófica o la de otros, produzca confusiones que impidan la determinación científica del contenido de su filosofía.

Establecer inferencias lógicas preconcebidas sobre la forma en que se presenta el materialismo o el idealismo en la filosofía latinoamericana, (concepto este que debe emplearse en el mismo sentido relativo que se emplea el de filosofía francesa o alemana, pues la filosofía no debe circunscribir sus parámetros a gentilicios tan estrechos y puede conducir a errores de esquematismo, ya alertados por Engels: “En lo que respecta a su tentativa de tratar las cosas de manera materialista, tengo que decirle, ante todo, que el método materialista se convierte en su contrario cuando no se le trata como hilo

⁸. Véase: L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1978.

⁹. Véase: D. Sobrevilla, *Repensando la tradición de Nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina*, Lima, Banco Central de la Reserva, Perú, 1999.

¹⁰. Véase: P. Guadarrama, “El pensamiento filosófico latinoamericano”, *Cuadernos de filosofía latinoamericana* (Bogotá) No. 40, Universidad de Santo Tomás 1989; “Problemas teóricos y metodológicos para el estudio del pensamiento filosófico latinoamericano”, *Revista de la Universidad de la Habana* (La Habana), No 234, 1989.

conductor en el estudio histórico, sino como un patrón terminado, conforme al que los hechos históricos se ordenan”¹¹.

La determinación de las formas específicas en que se ha revelado en el pensamiento latinoamericano el problema fundamental de la filosofía, la relación ontológico-gnoseológica, lleva a su vez a valorar las manifestaciones propias de la dialéctica¹². Si no se atiende a la búsqueda de tales regularidades del saber filosófico, se puede correr el riesgo de diluir cada momento o cada representante de nuestra cultura filosófica en una heterogeneidad exquisita que impida la comprensión científica de la historia de la filosofía en esta parte del mundo.

La búsqueda de “superespecificidades” puede obstaculizar la delimitación de las tendencias generales del desarrollo de la filosofía en su manifestación concreta de nuestro contexto y traer por resultado que la excesiva contemplación de los árboles impida ver el bosque. Esto no significa, en modo alguno, renunciar a la búsqueda de la especificidad del pensamiento filosófico latinoamericano y de sus formas de humanismo¹³, sino descubrirla como forma de expresión singular y concreta, como plantea Yamandu Acosta,¹⁴ en las generalidades propias del devenir filosófico universal.

El principio de historicidad en la investigación histórico-filosófica presupone tomar en consideración la época histórica en que aparecen determinadas ideas, como reflejo de esas condiciones, pero no como simple imagen pasiva de estas. La relativa independencia de las formas ideológicas respecto a las condiciones materiales de existencia permite comprender por qué en América Latina, no obstante el marcado retraso socioeconómico respecto a Europa y Norteamérica, pudieron aparecer pensadores y corrientes de ideas que expresaban de modo *sui generis* el nivel del pensamiento filosófico universal de su época, en sus respectivos países.

¹¹. Véase: F. Engels, *Über Geschichte der Philosophie*, K. Marx y F. Engels, Leipzig, Verlag Reclam, 1983, p.87.

¹². Véase: M. Magallón, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana*. Una filosofía en la historia, México, UNAM, 1991

¹³. Véase: E. Montiel, *El humanismo americano*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

¹⁴ “Frente al universalismo abstracto de la occidentalidad en general y de la modernidad en particular como su forma secularizada, así como frente al anti-universalismo confeso y militante de la posmodernidad –que no es otra cosa que la profundización de los ejes nihilistas y antiilustrados de la modernidad y por lo tanto modernidad in extremis, esto es, frente al sujeto abstracto como portador de un proyecto utópico de sociedad que debe ser realizado, tanto como frente a la muerte del sujeto y de los proyectos de sociedad a realizar que legitiman anti-utópicamente la “racionalidad” totalizante del mercado– la filosofía latinoamericana, como elaboración analítico-crítico-normativa desde emergentes sociales que irrumpen afirmándose frente a estructuras de dominación que los niegan, construye desde y para América Latina así como también para el mundo, la perspectiva de un universalismo concreto a través de comienzos y recomienzos que son históricos, por lo que implican limitaciones. Se orienta a superar el utopismo de la modernidad así como el anti-utopismo de la posmodernidad. Lo hace desde sujetos empírico-históricos, en una perspectiva realista y pluralista que, en lugar de proponer un modelo de sociedad a realizar al modo de la modernidad o de legitimar la sociedad existente como la única posible al modo de la posmodernidad funcional a la ideología del mercado total, elabora criterios que son tanto de factibilidad como de legitimidad y que permiten juzgar acerca de sociedades vigentes tanto como de sociedades futuras, con discernimiento entre sociedades posibles y sociedades imposibles”. Y. Acosta *La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana*” Grüner, Eduardo *Nuestra América y el pensar crítico: fragmentos del pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*. - 1a ed. - Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2011.p. 76.

El hecho de que la mayoría de los filósofos latinoamericanos estuviese al tanto de los avances de la filosofía en Francia, Alemania, Inglaterra, etc., no debe interpretarse, como ocurre en ocasiones, como un intento de copiar las ideas de los pensadores de esos países y transportarlas mecánicamente a estas latitudes, sino que debe valorarse como los esfuerzos que realizaron por situarse al nivel del desarrollo más alto del pensamiento filosófico universal de sus respectivas épocas, a fin de contribuir de manera más efectiva al enriquecimiento de la vida espiritual de nuestros pueblos, y mediante sus originales interpretaciones forman parte también de ese pensamiento universal.

Una de las tareas de la investigación sobre la cultura filosófica latinoamericana consiste en despejar los “eslabones intermedios” que existen entre las formas ideológicas más elevadas, como la filosofía y la religión, y las condiciones materiales de existencia de cada época. Ello obliga a un conocimiento mayor del desarrollo socioeconómico y político de estos pueblos, de sus luchas por la liberación nacional, por su soberanía y su emancipación social, tomando muy en consideración las particularidades de la lucha de clases en cada país o región. Solamente un análisis que tome en cuenta “todo el conjunto de las múltiples relaciones de esa cosa (en este caso de la filosofía) con las otras”¹⁵ posibilita el análisis multilateral que evita cualquier tipo de reduccionismo epistemológico¹⁶ o sociologismo.

La filosofía en América Latina no sólo ha desempeñado el papel de comprensión teórica de su respectiva época, sino de instrumento de toma de conciencia para la actuación práctica. Sólo de esa forma es posible entender por qué la mayoría de los pensadores latinoamericanos más prestigiosos, en lugar de construir especulativos sistemas filosóficos, han puesto su pluma al servicio de las necesidades sociopolíticas de sus respectivos momentos históricos, y en tal sentido han adoptado una postura más auténtica.

A pesar de la marcada intención en algunos círculos intelectuales por *desideologizar*¹⁷, la filosofía latinoamericana y convertirla en estéril actividad académica, aislada de las inquietudes sociales, esta aspiración nunca ha podido llegar a predominar plenamente. Si la filosofía latinoamericana ha inclinado más la balanza hacia el lado de la ideología, en detrimento del aspecto epistemológico, ha sido porque las condiciones históricas han favorecido tal inclinación; no es por una simple cuestión vocacional o temperamental, como en ocasiones se atribuye. Las circunstancias y el pensar, el acucioso dilema del ser del hombre latinoamericano y el régimen social que necesita.

La historia de la filosofía muestra cómo las grandes preocupaciones sociopolíticas han abundado más en los períodos y en los lugares en que más transformaciones sociales se han requerido¹⁸. No se observa la misma carga ideológica en los presocráticos que en la convulsa época de Platón y Aristóteles, como tampoco se encuentra en Descartes, comparado con los pensadores del revolucionario siglo de la

¹⁵. V. I. Lenin, “Cuadernos filosóficos”, *Obras completas*, La Habana, Editora Política, 1964, p.213.

¹⁶ Véase: P. Guadarrama, “Crítica de los reduccionismos epistemológicos en las ciencias sociales”. *Aquelarre*. Revista de Filosofía, Política, Arte y Cultura del Centro Cultural de la Universidad del Tolima. Ibagué. # 11. I Semestre 2007. p. 83-101; *Revista Cubana de Ciencias Sociales*. Instituto de Filosofía. La Habana. Octubre 2007-Septiembre 2008. p. 171-183; *Revista de filosofía*, La Habana. Vol. 62, Nº. 2, 2009, pp. 48-84. <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3384653>

¹⁷. F. Sánchez y P. Guadarrama, “Ideologización o desideologización en el estudio de la cultura latinoamericana”, *Islas* (Santa Clara), No 89, Universidad Central de las Villas, 1988.

¹⁸. Véase: A. Guy, *Panorama de la philosophie ibero-americane du XVI siecle a nos jours*, Genova, Patiño, 1989.

Ilustración francesa. Por tanto, no debe extrañar que en una América Latina, siempre necesitada de revoluciones y de transformaciones¹⁹, que la liberen²⁰ y la emancipen plenamente, la filosofía posea tal carácter.

2. Objeto y función del filosofar latinoamericano

No todas las épocas históricas ni las distintas regiones en que se ha desarrollado el saber filosófico han sido propicias para que aflore el problema de su objeto y función. Tampoco la atención otorgada a ambas cuestiones ha sido siempre similar. En los albores de la filosofía, en la antigüedad, hubo más interés por el objeto (¿por qué?)²¹ en tanto que la función (¿para qué?) se subordinó a las respuestas ofrecidas a la primera cuestión²². Los momentos de mayores convulsiones sociales propician el incremento de las preocupaciones por estos problemas²³; por eso en la Ilustración estuvieron más presentes que en la escolástica²⁴. En el pensamiento latinoamericano de los siglos XIX y XX han tenido mayor atención tales preocupaciones, no solo por las transformaciones sociales que se han operado y las consecuentes demandas ideológicas, sino también por las aceleraciones en la ciencia y la técnica, con sus implicaciones sobre la vida espiritual.

Independientemente del pluralismo de corrientes y tendencias que se aprecian en el ámbito filosófico latinoamericano²⁵, se observan tres actitudes respecto a esta singular cuestión:

Una cierta postura hermenéutica o exegética -que a veces se confunde con la investigación filológica-, caracterizada por concebir el objeto del filosofar como una preocupación necesariamente universal e inherente a todo pensador sobre la esencia del mundo, el lugar del hombre en él y las formas de interpretarlos y expresarlos, como se observa en la corriente analítica²⁶, etc. En cuanto a la función, se considera que sirve para satisfacer la sed constante de la sabiduría humana. Otorga también importancia a

¹⁹. Véase: P. Guadarrama, "Zur Frage der Originalität der Lateinamerikanische Philosophie", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (Berlin), No. 9; P. Guadarrama, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, La Habana, Editora política, 1985.

²⁰. Véase: S. Castro-Gómez, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill libros, 1996.

²¹. Véase: R. Mondolfo, *El pensamiento antiguo*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1978.

²². Véase: P. Guadarrama, "Por qué y para que filosofar en América Latina", *Memorias del Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía*. (Colectivo de autores), Argentina, Universidad Nacional de Córdoba, 1987.

²³. Véase: A. Dessau y otros, *Politische-ideologische Strömungen in Lateinamerika*, Berlin, Akademie Verlag, 1987.

²⁴. Véase: G. Marquín Argote, Mauricio Beuchot y otros, *La filosofía en América colonial (siglos XVI; XVII y XVIII)*, Bogotá, Editorial el Búho, 1985

²⁵. Véase: R. Fernet-Betancourt, *Estudio de filosofía latinoamericana*, México, UNAM, 1992.

²⁶. Véase: J. Gracia, Eduardo Rabosi y otros, *El análisis filosófico en América Latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

la función educativa y humanística que desempeña la filosofía, pero en sentido general se circunscribe a destacar su mérito en el plano del enriquecimiento espiritual del hombre, exclusivamente. Los seguidores de esta tendencia, generalmente, sostienen un idealismo contemplativo y un universalismo abstracto, extrapolador de la filosofía a las más sutiles trascendencias. Tratan de limitar el objeto de la filosofía a cuestiones que han sido planteadas desde la antigüedad hasta nuestros días, más allá de su circunstancialidad o vínculo con la realidad social en que se desenvuelve el filósofo.

Otra tendencia que se aprecia es la llamada corriente de la “filosofía latinoamericana”; a diferencia de la anterior, se preocupa más por el sujeto que elabora la filosofía, por el terreno de donde parten sus reflexiones y por la efectividad que puedan tener sus ideas en el ámbito de esta región. En este grupo se observan un intento por superar el academicismo y un mayor compromiso ideológico de identificación con los intereses populares. Una de sus elaboraciones más definidas es la “filosofía de la liberación”²⁷. El objeto de la filosofía ha sido reducido en ocasiones a los problemas concretos del llamado *ser latinoamericano*, inadecuadamente comprendido, a su juicio, por las ontologías europeas. La función del filosofar se orienta a la búsqueda de alternativas que mejoren las condiciones de vida de los pueblos latinoamericanos, dignifiquen su cultura y contribuyan a su emancipación. Las pretensiones de tales funciones no se circunscriben a esta región, sino a todos los pueblos marginados del orbe, de ahí su proyección humanista²⁸. Aun cuando hayan sido acertadas sus críticas al eurocentrismo, al universalismo abstracto y a la reflexión filosófica “desideologizada”, en algunos momentos se apreció cierto regionalismo y enfoques unilaterales, ya superados, que atentaban contra la búsqueda de la esencia universal concreta de la filosofía.

La tercera postura ha intentado -lo cual no significa que siempre lo haya logrado- desde una perspectiva dialéctico-materialista revelar el contenido universal de todo objeto del filosofar, independientemente de las formas particulares o singulares que necesariamente presuponen su búsqueda históricamente situada²⁹. Esta concepción presupone que la reflexión filosófica no constituye un privilegio de algunos pueblos, sino que puede aparecer siempre que existan las condiciones de desarrollo intelectual y socioeconómico que la favorezcan.

La universalidad del saber filosófico se expresa fenoménicamente a través de innumerables manifestaciones de generación en generación; de pueblo a pueblo describe una trayectoria finalmente progresiva a pesar de sus retrocesos parciales y muestra la posible confluencia teórica sobre múltiples problemas, independientemente de la tradición filosófica de la cual se proceda³⁰. Este factor motiva el cuestionamiento del irracional pluralismo proliferador de nuevos “ismos” filosóficos que no tomen en consideración, sin temor a eclecticismos, la posibilidad integradora del saber filosófico.

²⁷. Véase: E. Dussel, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Bogotá, Editorial Nueva América, 1994.

²⁸. Véase: P. Guadarrama. (Director del Colectivo de autores). *Humanismo y Filosofía de la Liberación en América Latina*. Editorial. El Búho. Bogotá. 1993.

²⁹. Véase: E. Demenchonok, “La filosofía ética de Enrique Dussel”, *Filosofía y desarrollo social*, Bogotá, Universidad INCCA de Colombia, 1988.

³⁰ Véase: G. Vargas Guillén, *Pensar sobre nosotros mismos*, Bogotá, San Pablo, 2002.

3. Originalidad y autenticidad en el pensamiento filosófico

¿Por qué se ha cuestionado tanto especialmente desde mediados del pasado siglo XX la existencia de la filosofía en América Latina? ¿Por qué se ha estimulado esta polémica? Si bien es cierto que ningún griego, italiano, alemán, ruso o inglés ha puesto en duda la autenticidad del pensamiento filosófico en sus respectivos países, parece ser que hay razones para que tal discusión haya tomado auge en esta parte del mundo en las últimas décadas como continuidad de una vieja preocupación que tiene sus raíces en el siglo XIX.

El problema del derecho a ser de la filosofía latinoamericana no constituye una simple cuestión de disquisiciones intelectuales, sino que tiene profundas raíces ideológicas y está aparejado al reconocimiento en general de todo el valor de la cultura latinoamericana. Por eso al analizar algunas de las múltiples posiciones sostenidas por diferentes autores al respecto se hace necesario tratar de delimitar lo que se persigue, con tan disímiles opiniones, ya que no se reduce esta cuestión a constituir una mera disputa académica, si bien por supuesto en gran medida lo es, sino que rompe los marcos de los predios intelectuales para convertirse en un asunto que atañe a todo latinoamericano que aprecia su cultura y que aspira a verla justipreciada en el panorama de la cultura universal.

En la historia universal una filosofía ha sido original y auténtica cuando no ha planteado simplemente ideas nuevas, sino cuando estas se han correspondido con las exigencias históricas de su momento en los diferentes planos, esto, es, sociopolítico, económico, ideológico, científico. Así, la filosofía moderna en la época de ascenso del capitalismo se caracterizó por su riqueza y plenitud. Sin embargo, en la época contemporánea aun cuando esta pueda mantener elementos de originalidad dada la multiplicidad de escuelas y problemas que plantea, en muchas ocasiones algunas de sus expresiones no han logrado un carácter auténtico o bien lo han perdido, en tanto que sus ideas no se han correspondido o han dejado de corresponderse con la trayectoria del progreso social.

El análisis del pensamiento filosófico latinoamericano, de su originalidad y autenticidad³¹ debe tener en consideración el relativo retardo histórico que se produjo en esta región en relación con el desarrollo del capitalismo, más que eso la condición de atraso estimulada por las potencias coloniales y neocoloniales precisamente para asegurar el progreso en el Norte como centro y el subdesarrollo en el Sur periférico. Por ello, no debe resultar extraña la apropiación creadora por parte de pensadores latinoamericanos de corrientes de la filosofía universal y en especial de la europea que en otras latitudes podían resultar ya caducas y hasta reaccionarias, pero que en nuestras circunstancias fueron desarrolladas y aprovechadas aun de manera progresista sus núcleos racionales.

Indudablemente originales han sido desde el siglo XIX las reflexiones de los filósofos latinoamericanos que se percataron de la necesidad objetiva de superar las relaciones de producción precapitalistas y contribuyeron de algún modo con sus ideas a ese fin. Pero mucho más originales y valiosas resultaron sus tempranas críticas a las nuevas relaciones de dominación y explotación que traía aparejado el capitalismo.

Con la época del imperialismo, —entendiéndose esta como la fase del capitalismo de creación de los grandes monopolios y el capital financiero internacional desde fines

³¹Véase: P. Guadarrama. "Autenticidad". en *Diccionario del pensamiento alternativo*. Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig (directores). Editorial Biblos. Buenos Aires, 2009. pp. 58-60.

del siglo XIX– y la agudización de la situación socioeconómica de los países latinoamericanos el pensamiento filosófico ideológicamente identificado con el liberalismo ha tratado de buscar salidas originales que eviten la opción presentada por la filosofía marxista. En ese sentido el problema de la originalidad ha cobrado mayor magnitud, pues aparecen nuevas variantes que pretenden conformar constantemente “nuevas filosofías” que rompan con todas las anteriores.

Algunos de estos intentos, en el ámbito latinoamericano, como la llamada “filosofía de la liberación latinoamericana”, no han dejado de ser profundamente originales en cuanto a sus formulaciones teóricas, pero la mayor parte de las ocasiones han estado distanciadas estas nuevas corrientes de una auténtica filosofía exigida por la transformación efectiva de la realidad latinoamericana.

El primer problema que se plantea con relación a la autenticidad es de índole aparentemente semántico pues no existe unidad de criterios en cuanto a cómo denominar este pensamiento filosófico. Ante todo hemos sido víctimas de la prepotencia norteamericana al ser monopolizado por ellos hasta nuestro nombre común. Es frecuente encontrar obras con el título *Filosofía americana*,³² que se circunscriben a su historia en los Estados Unidos, ignorando por completo el pensamiento al sur del Río Bravo y sin hacer la menor referencia a la relatividad del término. Es como si dieran por aceptado universalmente que lo americano solo les atañe a los hijos del coloso del norte, como se percató tempranamente el precursor de la independencia y la integración latinoamericana, el venezolano Francisco de Miranda, al observar que con la declaración de independencia de las trece colonias inglesas y con la denominación de la nueva ciudadanía “americana” con la Constitución de Filadelfia pues le había arrebatado el gentilicio a los demás habitantes de este continente, por lo que propuso que como solución los pueblos del Sur de esta región se le denominara “colombianos”.

Muchos de los historiadores de la filosofía evaden el término de “americana” al aceptar que solo pertenece a los vecinos del Norte, y que por tanto se debe siempre añadir al gentilicio el prefijo de “latina” “hispana” o “ibera”. Esto significa que se entra ya con cierta desventaja en este debate, pues resulta algo incómodo y dificultoso encontrar la adecuada designación a producción de ideas filosóficas de *Nuestra América*.

En ocasiones incluso se pone en duda la utilización de tales gentilicios de *latinoamericana* y se prefiere emplear la preposición “en” al hacer referencia a la filosofía *en* América Latina para no tomar partido de antemano en esta controversia. De este modo se reconoce que hay indudablemente producción de ideas filosóficas en esta parte del mundo, pero sin embargo esto necesariamente no significa que por esa razón sea una filosofía propia de América Latina, sino más bien apropiada de Europa y por tanto debe ser valorada como algo externo que vino a trasplantarse “en” este continente. En realidad tras estas aparentemente insignificantes cuestiones semánticas se esconde la subvaloración de la vida filosófica latinoamericana y de su lugar en la historia universal.

³² Véase: L. Marcuse. *Filosofía americana*, Editorial Guadarrama, Madrid, 1947 ; C. Mulier, *Amerikanische Philosophie*, 1950; J. Seypell: *Dekadenz oder Fortschritt. Eine Studie amerikanische Geschichte der Philosophie*, 1951; R. Wirm: *American phylosophy*, 1955; H. A. Schneider: *History of american phylosophy*, 1947.

Esta subestimación es frecuente en historiadores de la filosofía latinoamericana³³ que soslayan las cosmologías y cosmogonías de las culturas precolombinas y no les dedican la menor atención en sus estudios. Para estos la filosofía llegó con Colón y ha seguido “llegando”.

Se ignora en verdad de esta forma el nivel de desarrollo socioeconómico que alcanzaron dichas culturas, las cuales, como se ha debatido, pueden ser consideradas dentro del denominado por Marx modo de producción asiático, formación clasista temprana en la que necesariamente se produjo un pensamiento filosófico embrionario que se emancipaba paulatinamente de la tutela religiosa y que, si bien aún se expresaba en forma de mito —no debe ignorarse que también en Grecia el mito fue cuna de la filosofía—, ya conformaba una cosmovisión orgánica y en esencia racional del mundo, elemento este que, como se sabe, distinguen al pensamiento filosófico.

¿Acaso no hay determinada racionalidad en el hiloísmo y el transformismo incaico, que aseveraba las metamorfosis constantes de animales, plantas, piedras y hombres? Esa consubstancialidad se constata también en el Oriente Antiguo y nadie pone en duda —excepto, por supuesto, los eurocentristas— que allí se desarrolló la filosofía mucho antes que en la antigua Grecia como el propio Diogenes Laercio reconoció, del mismo modo que Aristoteles reconocía que la ciencia había nacido en el Egipto porque allí a los sacerdotes les era dado el don del “ocio culto” y podían dedicarse a la geometría, la astronomía, etc. También el estagirita valoró mucho a los gimnosofistas de la antigua India y por tal motivo le pidió a su discípulo Alejandro Magno que le trajese información de allí para sus estudios que dieron lugar a su obra *Meteoros*.

No se puede objetar por otro lado que en el Popol Vuh las fuerzas autónomas de la naturaleza determinaron la creación del mundo y que, si bien se habla de creadores, se conciben estos como potencialidades inherentes al propio mundo y no venidos desde fuera. Así, al igual que en otras cosmogonías orientales y griegas, se concibe el agua como elemento eterno y primigenio. “Esta es la relación de cómo todo estaba en suspenso, todo en calma, en silencio, todo inmóvil, callado y vacía la extensión del cielo.”³⁴ Así se inicia este libro común de los mayas quichés, que prosigue: “No había nada que estuviera en pie, solo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo”.³⁵

Esto es una confirmación más de que el pensamiento filosófico comienza a alcanzar su carta de ciudadanía allí donde empieza a enfrentarse a las creencias religiosas, aquellas que sitúan el origen de todo lo existente en fuerzas celestiales y sobrenaturales. En tanto que el hombre se considera producto de algo exterior a la naturaleza, está inmerso en el terreno de la religión; pero cuando se cuestiona la existencia de todo y busca sus raíces en el autodevenir de la naturaleza, por más que busque nombres propios para denominar a esas fuerzas, está dejando a un lado ese campo e incursionando en el fecundo universo de la filosofía. Una vez que da ese paso

³³. Véase: F. Insua, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, Imprenta de la Universidad de Guayaquil, 1945. Entre quienes le han dedicado atención particular al pensamiento precolombino se destacan Alfredo Carrillo en su obra *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*. Editorial Casa de la Cultura, Quito, 1959, pp. 27-31; E. Dussel, E. Mendieta, C. Bohórquez: *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y «latino» (1300-2000)*, Siglo XXI Editores, México, 2009.

³⁴. *Popul Vuh*, Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1975. p. 3.

³⁵. *Ibidem*.

el hombre se acerca más a la toma de conciencia de su especificidad y de su lugar en el mundo.

La filosofía le concede al hombre lo que la religión le pone en duda o le supedita a poderes superiores a él, la comprensión de sus capacidades, tratando de cuestionarle la imagen que él tiene de sí mismo. Por eso cuando un pueblo como el quiché afirma que “no habrá gloria ni grandeza en nuestra creación y formación hasta que exista la criatura humana, el hombre formado”³⁶ está filosofando de algún modo, porque está situando al hombre en su justa dimensión como valor supremo de todo lo existente.

Sería estéril buscar grandes sistemas filosóficos teóricamente estructurados según la perspectiva epistemológica occidental en los pueblos precolombinos. Tal vez la devastación de la conquista es responsable de la pérdida de otros testimonios que prueben la riqueza de la cosmovisión amerindia. Pero con los elementos que se disponen indican que si bien no existía una Atenas en América a la llegada de los españoles, sí existían pueblos con suficiente grado de madurez socioeconómica e intelectual como para elaborar criterios filosóficos del mundo. Por otro lado, el hecho de que estos no tuvieran una gran intercomunicación cultural que les hiciera formar una amplia comunidad no puede constituir de ningún modo un argumento como en ocasiones se pretende a fin de soslayar el valor de sus ideas filosóficas.

La preocupación por el derecho a existir de la filosofía latinoamericana parece que comenzó a fortalecerse en la primera mitad del siglo XIX, unido al proceso de toma de conciencia nacional y latinoamericanistas que vitalizan las guerras emancipadoras del colonialismo español.

Eso no significa que con anterioridad pensadores criollos no hayan dejado alguna huella en la historia de las ideas en América Latina, pero lo cierto es que con los españoles y portugueses vino la escolástica, y llegaron las ideas de Tomás de Aquino, Duns Scotto y el español Francisco Suárez, por lo que el pensamiento filosófico en el nuevo mundo se vería permeado por la teología, como había sucedido desde centurias anteriores en la Europa medieval. Entonces, ¿qué originalidad o qué autenticidad podemos intentar encontrar aquí en la filosofía, si en la propia Europa el pensamiento filosófico había sufrido el desconcierto que necesariamente una filosofía como la escolástica produce al supeditar la razón a la fe? Tal vez entre los aportes de América a la filosofía universal en ese período haya estado la propia existencia de América; su cultura, costumbres, instituciones, etc.

Tanto Tomas Moro como Miguel de Montaigne, se inspiraron en algunas instituciones económicas, políticas y jurídicas del mal llamado Nuevo Mundo, –porque cada vez afloran más descubrimientos del carácter ancestral de estas culturas– para elaborar algunas de las trascendentales ideas sociopolíticas.

El tema de la condición humana de los indígenas americanos, del derecho a su conquista, etc., motivó innumerables discusiones filosóficas. Tal vez la condición de ser de la filosofía en ese periodo de destrucción de la cultura aborígen radcada en el cuestionamiento de la razón de ser de la subsistencia o no de aquellas culturas ancestrales. La razón de ser de filosofía en estas tierras estaba en juego porqué se debatía entonces propia razón de ser de sus habitantes.

Una vez que se había planteado a los pueblos latinoamericanos la tarea de romper con la tutela colonial y emprender la marcha política independiente afloró la problemática de la filosofía original. Uno de los primeros en reconocer la existencia de este problema fue el argentino Juan Bautista Alberdi, quien criticaba en 1842 la ausencia de una filosofía

³⁶. *Ibíd*, p.5.

americana y planteaba a la vez la necesidad de crearla. Es evidente que en esa época, cuando aún no había sido conformado el concepto de filosofía latinoamericana, se estaba refiriendo a ella bajo aquel término.

Solicitaba Alberdi una filosofía que no fuera abstracta sino vinculada a los problemas concretos de nuestros pueblos. Muy justificadas eran sus pretensiones de lograr para esta cultura lo que otras más avanzadas ya podían abiertamente ostentar, pero ¿No implicaba tal postura el inicio de la difusión de ese criterio tan arraigado después, de que hemos sido incapaces de filosofar? ¿No era acaso ignorar la labor filosófica de hombres como Benito Díaz de Gamarra, en México; Félix Varela y Luz Caballero, en Cuba; Andrés Bello, en Venezuela; Sarmiento y el propio Alberdi, en Argentina, entre otros? El espíritu antimetafísico típico del positivismo, ya coetáneo y considerado por el pensador argentino pudo haber llevado a Alberdi a tales consideraciones, y quizás cierta hostilidad manifiesta del positivismo contra la misma filosofía y en favor de la ciencia hizo que dudara en aquellos momentos de la existencia de esta en América y sugiriera la búsqueda de una filosofía práctica para resolver los problemas inmediatos de aquellos países recién independizados.

No obstante tales limitaciones y sus dudas sobre la posibilidad de una filosofía latinoamericana, no deja de ser meritoria la toma de conciencia por la necesidad de desarrollar sólidas culturas nacionales que se propusieron Alberdi, junto a Sarmiento, Lastarria en Chile, Montalvo en Ecuador y otros.

El tema de la autenticidad de la filosofía latinoamericana estará presente en todas las generaciones de pensadores posteriores, pero nunca constituirá una preocupación central de su quehacer intelectual. Emergió una que otra vez en la obra de Enrique José Varona y José Ingenieros, como representantes del positivismo *sui generis*, y algo más en la generación antipositivista en la que sobresalen Antonio Caso, José Vasconcelos, en México; Alejandro Korn, en Argentina; Carlos Vaz Ferreira, en Uruguay; Alejandro Deustúa, en Perú; pero será a partir de la década del cuarenta del siglo XX en verdad que se convertirá en uno de los ejes centrales y obligados de diferentes discusiones y motivará no solo múltiples obras al respecto, sino hasta eventos internacionales, como el Congreso Interamericano de Filosofía celebrado en La Habana en 1953, cuya temática central incluía este tema.

Parecía que los pensadores latinoamericanos se habían cansado de tanta tutela intelectual de Europa, de ser la caja de resonancia de cuenta corriente o escuela apareciese en el viejo mundo, que había llegado la hora de nuestra emancipación cultural y que bastaba ya de tanta supeditación filosófica.

Se presentaba como un noble empeño encaminado a rescatar los valores de la cultura y en especial de la producción filosófica latinoamericana y a proclamar su lugar en el concierto filosófico mundial. Todos estos ingredientes forman parte real de esta nueva actitud, pero el hecho de la prolongación y ensanchamiento de esta polémica fue revelando cada vez más dónde descansaba su móvil sustancial.

Se ha intentado buscar una filosofía latinoamericana también para en cierto modo evadir la propagación de la filosofía marxista en este continente. El nacimiento del sistema socialista mundial después de la II Guerra Mundial constituyó un suceso aparentemente lejano a esta región, pero que en verdad se hizo sentir en esta renovación de tales preocupaciones de expansión del marxismo y el socialismo. Su irrupción en este continente con el triunfo de la Revolución Cubana y su consiguiente influencia sobre América Latina conformaría a su vez un momento significativo para revitalizar dicha polémica con los vaivenes del socialismo después de su auge y su desastroso derrumbe en Europa y especialmente en la otrora Unión Soviética.

El proceso de profundización de la contradicción fundamental entre el capitalismo y el socialismo se ha reflejado directa o indirectamente en el pretendido apartidismo, o neutralidad ideológica, que se ha puesto de manifiesto en algunos propugnadores de una filosofía latinoamericana por excelencia.

Una de esas expresiones se evidenció en el libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, publicado en 1969 del destacado intelectual peruano Augusto Salazar Bondy, en el que afirmaba:

“Puesto que nuestros pueblos solo saldrán de su condición rompiendo los lazos que los tienen sujetos a los centros de poder y manteniéndose libres con respecto a toda otra sujeción que paralizaría su progreso, se hace claro que la filosofía que hay que construir no puede ser una variante de ninguna de las concepciones del mundo que corresponden a los centros de poder de hoy, ligadas como están a los intereses y metas de esas potencias”.³⁷

Como puede apreciarse, en la tesis de Salazar Bondy se pretendía encontrar un punto intermedio o una tercera vía en el plano ideológico desde una concepción marcadamente materialista. Sin embargo, es un rasgo muy frecuente de los filósofos latinoamericanos no llamar a las cosas por sus verdaderos nombres a la par que por lo general eluden el reconocimiento de la lucha entre el materialismo y el idealismo filosófico.

El vínculo entre la filosofía que se busca y la ideología que se sostiene es marcado, porque no solo se está en pos de una “tercera” posición en el plano filosófico, sino también de una “tercera” ideología de carácter “tercer mundista”, es decir de lo que en esos años de postguerra se consideraba intermedio entre los países capitalistas desarrollados, considerados como el “primer mundo” y el entonces existente sistema socialista mundial o “segundo mundo”.

Así en Salazar Bondy, como en otro sobresaliente investigador de la filosofía latinoamericana, el mexicano Leopoldo Zea, está presente una elogiada identificación con las aspiraciones emancipadoras de los países subdesarrollados del mundo. Es justo reconocer esas coincidencias con las causas de los pueblos explotados del mundo; sin embargo, no siempre se precisan claramente cuáles son las causas reales de tal situación de subdesarrollo.

En ocasiones no se plantean conscientemente la búsqueda de tales causas y se limitan a criticar fenoménicamente las consecuencias. Capacidad intelectual poseen suficiente para desentrañarlas, pero no llegan a caracterizar la esencia explotadora del imperialismo y, en particular, el norteamericano como la raíz última de la situación dependiente de la mayoría de los países latinoamericanos. En sus obras afloran críticas a algunos rasgos de la plutocracia yanqui, pero no van más allá que a apuntar una verdad archiconocida, incluso entre hombres de formación liberal o conservadora.

Sorprenden realmente las frases de algunos de estos intelectuales en su formulación por su lenguaje revolucionario. Así, un pensador como Zea, a quien indudablemente podemos considerar como un intelectual de ideas progresistas, sostiene que “La autenticidad de nuestra filosofía no podrá así, provenir de nuestro supuesto desarrollo, como tampoco le ha venido a la filosofía occidental, en cuyos creadores se hace ahora consciente la enajenación. Esta vendrá de nuestra capacidad para enfrentarnos a los problemas que se nos plantean hasta sus últimas

³⁷. A. Salazar *¿Existe una filosofía de nuestra América?* Editorial Siglo XXI, México, 1969, p. 127.

tratando de dar a los mismos la solución que se acerque más a la posibilidad de la realización del nuevo hombre. Naturalmente, dentro de estas soluciones estará la de una revolución que anule las trabas que impiden la posibilidad de este hombre, pero esta solo será consecuencia de la autenticidad de nuestro pensamiento sobre la realidad que ha de ser transformada. La autenticidad no ha de ser consecuencia de esa posible revolución social, política y económica sino la base de su posibilidad. Auténtica no solo ha de ser la filosofía que surja con el establecimiento de una nueva sociedad, auténtica tendrá que serlo, también, la que haga consciente nuestro subdesarrollo y señale las posibilidades de su vencimiento y la forma de vencerlo.”³⁸

Ahora bien, ¿cuál es esa filosofía? Considera que la de Salazar Bondy ya es auténtica, pero la dificultad radica en determinar los principios básicos de esa filosofía, especialmente sus tesis esenciales que la hagan científica y revolucionaria: científica, porque debe demostrar a través de los hechos la realización de sus postulados; revolucionaria, porque va a indicar la transformación cualitativa que se llevará a efecto y explica cómo alcanzarla.

¿A qué tipo de nueva sociedad aspiraba Zea? ¿Dónde, se haría realidad la filosofía latinoamericana auténtica? En varias de sus obras posteriores en las que se radicalizó su pensamiento inicialmente durante las décadas de los setenta y los ochenta declarando abiertamente sus simpatías por el socialismo, hasta la década de los años noventa en que manifestó una postura más proclive al gobierno de Clinton, trató de ofrecer una posible respuesta sobre esa sociedad que anhela con la llamada “filosofía de liberación”³⁹ cuando señalaba:

“Pienso en un mundo plenamente libre, libre, pero responsable de esta libertad. Un mundo en el que el hombre no sea más ni lobo, ni oveja del hombre, ni tiburón, ni sardina. Mundo en el que el hombre se reconozca como tal, no a partir de la imagen que se haya hecho de sí mismo, sino de la imagen que le ofrezcan los otros, del reconocimiento de quienes son sus semejantes: ¿Socialismo? Por supuesto, pero en el que el hombre como libertad pueda expresarse sin que esta expresión implique el manipuleo de otros”.⁴⁰

En este inciso al parecer trataba de insinuar que en el llamado “socialismo real” entonces existente no había libertad de expresión; de lo contrario, ¿por qué haría tal salvedad?. Por ello se puede inferir que su aspiración de no se identificaba como aquel.

En verdad Zea no delimitaba cuales eran las características fundamentales de esa sociedad futura que según él reclamaba la auténtica filosofía latinoamericana pero no resultaba difícil concebirla, reconocer tras ella las aspiraciones de la burguesía nacional frustrada, que él estudió al investigar la evolución del positivismo no solo en México sino en toda Latinoamérica y que se ha visto asfixiada por el capital transnacional y con el cual mantiene abiertas contradicciones, pero su opción de desarrollo no puede ser en verdad, el socialismo porque este significaría su negación dialéctica. Así se ponen de manifiesto las raíces ideológicas del deseo de autenticidad en el pensamiento filosófico latinoamericano.

³⁸. L. Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*. Editorial Siglo XXI, México, 1969, p. 153.

³⁹. L. Zea: *Filosofía y cultura latinoamericana*. Caracas, 1976, p. 211. Véase además su artículo: “La filosofía como conciencia histórica en Latinoamérica”. *Case de las Américas*, No. 95, marzo-abril 1976, La Habana, pp. 58-65.

⁴⁰. *Ibíd*, p. 51.

Zea analizó el despliegue del marxismo a las condiciones de América Latina,⁴¹ y lo presentaba como una nueva adaptación de una corriente filosófica europea más a las circunstancias de este continente. No expresaba de ninguna manera sus criterios sobre la efectividad de las soluciones que esta ofrece. En realidad, en él se aprecia una marcada insatisfacción con la realidad latinoamericana de su época y en cierta forma con su pasado, así como con su reflejo filosófico, por eso buscaba en los valores de ese pasado el punto de partida para lograr una filosofía de emancipación social que le otorgue autenticidad a la filosofía latinoamericana. Pero toda su honesta fe en esa venidera filosofía y en esa sociedad futura imprecisa la hace descansar en soluciones sobre los pilares de autoconciencia, revelando una marcada influencia hegeliana en su concepción del mundo.

Otro que ha reclamado una “filosofía de los pueblos pobres, una filosofía de liberación humana mundial”,⁴² si bien en un sentido algo diferente al de Zea, es el argentino Enrique D. Dussel, quien, inicialmente puso de manifiesto lo que pudiéramos llamar un hegemonismo filosófico latinoamericano, expresaba sus criterios regionalistas y sobrevaloradores de nuestra filosofía, tan peligroso como los criterios contrarios.

Dussell en aquellos años setenta sostenía que “la filosofía latinoamericana, es entonces un nuevo momento de la historia de la filosofía humana, un momento analógico que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, pero antecediendo a la filosofía africana y asiática postmoderna que constituirán con nosotros el próximo futuro mundial”.⁴³ De estas palabras se desprendían claramente la marcada pretensión que anteriormente se apreciaba de evadir la contradicción fundamental entre el capitalismo y el socialismo para tratar de encontrar una tercera vía.

Los extremos se tocan, por eso aquella hiperbolización de la filosofía latinoamericana, afortunadamente abandonada después por destacado filósofo argentino-mexicano encerraba en última instancia tomar por dada la sumisión actual de esta. De ahí sus reproches a las generaciones anteriores de pensadores latinoamericanos, al haber aceptado la dominación foránea y haber difundido ese espíritu sumiso. Esa añoranza de una futura dominación del pensamiento latinoamericano sobre el europeo, presuponía la aceptación de que estamos dominados por filosofías extrañas a nuestro ser y que no nos ha llegado el turno de ser los

⁴¹. “El marxismo alcanza no solo una interpretación latinoamericana sino que es adaptado a la realidad propia de esta América. Ejemplo teórico de este hecho lo es el marxismo de J. C. Mariátegui y en la praxis lo es el marxismo de Ernesto Che Guevara y de Fidel Castro.” Zea evidencia una comprensión algo más acertada de la validez histórico-universal de, nuestra filosofía, aun cuando establece una injustificada superación entre la teoría y la práctica política en estas significativas personalidades, aparte de considerarla como una filosofía más para la realidad latinoamericana. De ningún modo se plantea que el marxismo sea la filosofía que da respuesta efectiva, como en verdad sucede, a la situación de la realidad latinoamericana como parte del mundo y que, por tanto, hagamos nuestro el marxismo-leninismo como filosofía del porvenir, sino que para él, el marxismo es un instrumento más al igual que otras filosofías, la fenomenología, etc., que debe ser utilizado. Para Zea la auténtica filosofía latinoamericana, debe ser filosofía a secas, “filosofía sin más”, esto es, un filósofo que por añadidura será latinoamericano pero sin que se lo proponga.

⁴². E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Editorial Siglo XXI, Buenos Aires, 1973, t. II, p. 11.

⁴³. E. Dussel: “Filosofía latinoamericana y método analítico en Latinoamérica”. *Anuario de Estudios Latinoamericanos*. No. 6, UNAM, México, 1973.

dominadores, o sea, que ya vendrá el momento en que seamos los amos de la filosofía. Pero siempre recordamos aquella profunda sentencia de Rousseau que indicaba “el mismo que se considera amo no deja por eso de ser menos esclavo que los demás”.⁴⁴ La filosofía que se pretende imponer sobre las demás, apoyada en un estrecho regionalismo, en circunstancias nacionales o particulares, de un pueblo o raza como el nazismo está condenada como la historia demuestra.

Esta concepción cíclica que planteaba en aquellos años Dussel según la cual la filosofía dejó atrás la etapa fisiológica griega, la teológica medieval, logos-lógica moderna y ahora se preparaba para entrar en la “primera edad antropológica”, de la que se encargaría la filosofía latinoamericana, resultaba bastante infundada, ya que en la historia de la filosofía el problema del hombre siempre ha estado presente en mayor o menor grado, simultáneamente en las preocupaciones cosmológicas, cosmogónicas, teológicas, etcétera. De lo contrario la filosofía habría perdido su esencia como concepción general del mundo y se hubiese quedado en los estrechos parámetros de un saber particular. El hecho real que en determinadas épocas haya prevalecido un problema sobre los demás no significa que los demás hubiesen desaparecido.

Uno de los primeros en haber planteado la idea del inicio de la “era de la filosofía latinoamericana” fue el filósofo mexicano José Vasconcelos en una conferencia pronunciada en 1930 en el Instituto Hispanocubano de Cultura de La Habana, en la que invitaba a aprovechar solamente los métodos de las viejas culturas ya estériles como la alemana.

Este criterio también tomó fuerza y se mantuvo también en la metafísica concepción cíclica del desarrollo filosófico del peruano Francisco Miró Quesada, para quien “el filósofo latinoamericano está siempre pensando en el futuro”.⁴⁵ Filósofo pensando que todavía no hace verdadera filosofía, que está en su época de formación, pero que algún día llegará a hacer “verdadera filosofía”. La filosofía latinoamericana tiene esencia prospectiva en un proyecto. La filosofía occidental es una realidad y un pasado. Nótese en primer lugar, cómo se presupone en definitiva la no existencia de la filosofía latinoamericana, si bien en obras posteriores Miró acepta ya su realidad y a la vez se refleja el frecuente complejo de inferioridad de muchos pensadores latinoamericanos al tratar de medirse siempre por lo europeo.

Zea también había compartido esta tesis cíclica, aunque indicando que no debía considerarse inferior nuestra filosofía “porque esta madurez por alcanzar es un signo de su posibilidad que ya no poseen las culturas logradas, maduras, cumplidas”.⁴⁶ Pero lo esencial en esta posición es que si bien se reconocía la indiscutible herencia que ha dejado Europa sobre la filosofía latinoamericana, se partía de una visión errónea del desarrollo histórico, pues se concibe un proceso de sustitución de culturas al estilo de Toynbee y de Spengler, que la propia historia se ha encargado de desmentir.

Esta forma de sustitutismo establecía un abismo entre el pasado y el futuro, y no se percataba de la imposibilidad de concebir proyectos que no presupongan una realidad dada ya que toda nueva cualidad encierra en su ser los elementos superados y siempre presentes de la anterior. En verdad este rechazo a la contemporaneidad europea no

⁴⁴. J. J. Rousseau, *Obras escogidas*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1973, p. 605.

⁴⁵. F. Miró Quesada, *Conversaciones filosóficas interamericanas*. Publicaciones de la Sociedad Cultural de Filosofía, La Habana, 1953, p. 125.

⁴⁶. L. Zea, *Filosofía y cultura latinoamericana*. Centro de estudios latinoamericanos “Rómulo Gallegos”, Caracas, 1976, p. 16.

constituye un enfrentamiento a todo lo proveniente del viejo mundo, sino que descansaba en el marcado interés de obviar la filosofía marxista.

La mayoría de los investigadores de la filosofía latinoamericana coinciden en señalar como elemento de su originalidad, la vocación humanista de esta. Unido a la problemática de la existencia o no de la filosofía latinoamericana ha estado siempre la de su carácter antropológico.

Entre estos investigadores se destacó el argentino Aníbal Sánchez Reulet, quien obviando el valor de nuestra herencia filosófica anterior, consideraba que “el cultivo de la filosofía, con un sentido creador y original es un hecho relativamente reciente en América Latina”⁴⁷ y situaba en este siglo su verdadero arranque, caracterizado por su “hondo sentido humanista”.⁴⁸ Sánchez Reulet no dudaba de que hoy en día “al menos desde el punto de vista histórico y sociológico, existe una filosofía o un movimiento filosófico en América”.⁴⁹

A él no le preocupaba tanto la originalidad de este movimiento, puesto que con razón sostenía que “no hay problemas filosóficos típicamente americanos, América tiene problemas políticos, sociales y económicos que son hasta cierto punto específicos, pero los problemas filosóficos serán siempre comunes a todos los hombres, lo mismo que las soluciones”⁵⁰ ahora bien, al denotar la vocación humanista de nuestros pensadores se trataba de un modo indirecto de dejar sentado un rasgo peculiar y diferenciador de esta filosofía, el de eludir las cuestiones cosmológicas, en las que las ciencias naturales resultan un poderoso instrumento auxiliar, dado el limitado desarrollo de las ciencias naturales en estos pueblos. No podemos negar que el nivel científico-técnico de los países latinoamericanos no puede compararse con el de Europa o Norteamérica. Hemos sido víctimas de las consecuencias negativas que trae aparejado el desarrollo desigual del capitalismo, pero esto no puede llevarnos a pensar que hemos estado al margen del pensamiento científico universal ya que nuestros modestos valores han dejado sus huellas en esta cultura y, a la par los filósofos latinoamericanos no han vivido de espaldas al quehacer científico mundial, incluso muchos han sido propulsores y no simples divulgadores, como el paleontólogo argentino Florentino Ameghino o el naturalista cubano Felipe Poey. De ahí que no se debe aceptar la reducción al carácter esencialmente humanista que aspira a diluir en lo poético la riqueza de las ideas filosóficas surgidas en éste continente.

Hay quienes han llegado a inferir que esa propensión literaria y humanista del pensamiento latinoamericano ha sido de signo positivo; como el cubano Rafael García Bárcena, quien en 1946 sostenía que después de la Segunda Guerra Mundial el foco de la cultura mundial se había trasladado de Europa a América, y dado que según él los temas de la vida, los valores y el humanismo se habían convertido en los principales de la filosofía de ese momento, por tanto “ese literaturismo, que en el fondo alude a una vida efectiva, rica en disposiciones estéticas, puede ser un índice de idoneidad

⁴⁷. A. Sánchez Reulet, *La filosofía latinoamericana contemporánea*. Unión Panamericana, Washington, 1949, p. 11.

⁴⁸. Ídem, p. 18.

⁴⁹. A. Sánchez Reulet, en *Conversaciones filosóficas interamericanas*. Publicaciones de la Sociedad cultural de filosofía, la Habana, 1953, p. 145.

⁵⁰. Íbid, p. 146.

para el cultivo de la filosofía⁵¹ filosofía que se les encargaba desarrollar a los pensadores latinoamericanos.

En verdad los latinoamericanos son amantes del lenguaje literario como cualquier otro pueblo del mundo, pero esto no implica que se haya eludido el lenguaje científico o los problemas que plantea el desarrollo de la ciencia.

Por tal razón no es válido tampoco el planteamiento de que “solo podrá haber una auténtica y perdurable filosofía iberoamericana en la medida en que sus cultivadores profundicen en la problemática suscitada por la revolución científica que se ha producido en el siglo XX”,⁵² como aseguraba el cubano Máximo Castro Turbiano, en una discusión sostenida en 1953, pues ni la filosofía latinoamericana, ni la europea, ni la de ninguna otra parte puede reducir su objeto a los problemas que efectivamente plantea la actual revolución científico-técnica. Su radio de acción siempre será mucho más amplio que el que intentan atribuirle los criterios positivistas renovados, por ello, si bien estos problemas estarán presentes en toda meditación filosófica contemporánea, lo haría en la medida en que se analicen junto a las demás interrogantes inherentes a la filosofía. Si la razón que anima este argumento es la necesidad de “una filosofía que sea capaz de ofrecernos una visión unitaria de la realidad” y sustituye adecuadamente a la ya caduca concepción mecánica de la naturaleza,⁵³ como este afirmaba, resulta ya infundada, pues el marxismo hace mucho que se enfrentó críticamente a esa vieja concepción metafísica del mundo, y cada descubrimiento significativo en las ciencias naturales ha tratado de encontrar en él una adecuada interpretación, como lo evidenció la labor de Lenin al producirse la llamada “crisis de la física” a principio del pasado siglo XX al descubrirse el electrón y otras partículas que desbarataron las concepciones de la absoluta indivisibilidad del átomo.

La subestimación de las posibilidades intelectuales de los latinoamericanos ha llegado a los extremos de plantearse su falta de capacidad para filosofar, como ha asegurado el boliviano Manfred Kempf Mercado⁵⁴ y no han faltado las interpretaciones irracionistas como las de Waldo Ross, quien afirma que el “americano es poco dado a entregarse a lo inteligible, propio de las esencias y menos aún a rendirse frente a los hechos que se le presentan a su paso. Hay cierta magia nuestra, que nos hace pensar que en el fondo, poseemos la vara milagrosa capaz de cambiar tarde o temprano el giro de nuestro destino”⁵⁵.

El carácter controvertible de esta tesis se pone de manifiesto, como el del irracionismo en general, en que siempre ha llevado en su seno la justificación de las acciones más negativas, no solo al negar la unidad histórica y cultural de los pueblos latinoamericanos al concebirllos como un “mosaico irracional”, sino también al criticar infundadamente lo que él considera que ha sido nuestro “servilismo”. Por eso

⁵¹. R. García Bárcena, “Coyuntura histórica para la filosofía latinoamericana”. *Revista Cubana de Filosofía*, No. 1, La Habana, p. 34.

⁵². M. Castro Turbiano, en *Conversaciones filosóficas interamericanas*. edi. cit, p. 115.

⁵³. *Ibidem*.

⁵⁴. Véase: M. Kempf, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*. Santiago, de Chile, 1958, pp. 35 y 42.

⁵⁵. W. Ross: “Crítica a la filosofía cubana de hoy”. *Cuadernos de la UNESCO*, La Habana, 1954, p. 7.

recomendaba que la filosofía latinoamericana debería comenzar con un elogio a la barbarie. “Ser bárbaro es ser joven y ser dueño del futuro y libre de cadenas.”⁵⁶

De este modo su honda inspiración nietzscheana lo empujaba a buscar una filosofía del desquite, como si quisiera dejar empequeñecidos los bárbaros actos de la conquista y colonización, así como los de la dominación imperialista actual. Esta receta misantrópica, emparentada, en definitiva con el hegemonismo que analizamos anteriormente revela el estado de desesperación en que se han encontrado algunos sectores de los intelectuales, que no pueden ver con despejado optimismo el futuro y tratan de imponer la originalidad de la filosofía latinoamericana a través de filosofías que ya no son nada originales y que han demostrado incluso su total ineficacia práctica con la derrota del fascismo y que siempre estarán condenadas al fracaso porque se oponen al amor que sienten todos los pueblos del mundo por la paz y la democracia.

Las filosofías de la fuerza se verán siempre refutadas por la fuerza de la filosofía, que hace del hombre un ser racional y por tanto defensor siempre de los principios genuinamente humanos. Aquel que busque la razón de ser del pensamiento filosófico latinoamericano en la irracionalidad se dirige a un callejón sin salida, porque el irracionalismo por esencia constituye la negación de la propia filosofía.

Los que por otro lado piensan que “la filosofía latinoamericana no se ha realizado aún por carencia de suficiente profesionalismo”⁵⁷ como en algún momento sostuvieron el mexicano Luis Villoro y el venezolano Alejandro Rossé y reclamaban un tecnicismo conceptual sistémico, olvidaban que Tales, Heráclito, Pitágoras o Parménides no poseían un aparato conceptual elaborado y amplio, sin embargo, nadie pone en duda hoy su digno lugar en la historia de la filosofía.

¿Por qué hemos de exigir una exquisita rigurosidad y un perfeccionismo técnico en un saber tan generalizador como el filosófico? Si lo que se busca es una filosofía científica, son conocidos cuáles son los requisitos epistemológicos indispensables que exige una concepción científica del mundo.

Los defensores de esta “filosofía profesional”, quienes también desean que no se corresponda con los “centros de poder” aspiran a que esta sea desarrollada por equipos de especialistas cuya exclusiva labor sea el análisis de dichos temas, lo cual resulta muy encomiable desde el punto de vista de que toda actividad intelectual reclama hoy en día en verdad la labor colectiva que deja para el pasado la labor de los pensadores aislados. Sin embargo, pasan por alto que una genuina filosofía del futuro no puede circunscribirse a la actividad de reducidas elites de estudiosos separados de los intereses y aspiraciones de los sectores populares.

De ahí la imperiosa necesidad de que la filosofía se divulgue entre todos los sectores sociales y se retroalimente en ellos, de que en interacción dialéctica enseñe y aprenda en ellos. Pero eso no puede hacerlo una filosofía que no presente con claridad diáfana sus objetivos ideológicos o una filosofía que tema a los sectores populares o tenga el falso temor de vulgarizarse por vincularse con la “filosofía popular” que planteaba Gramsci.

Precisamente estas han sido algunas de las características muy propias del actual pensamiento filosófico latinoamericano, que, impregnado de consideraciones abstractas sobre el desarrollo social, ha evadido la búsqueda de las causas reales de los problemas del hombre latinoamericano, en las raíces socioeconómicas y políticas

⁵⁶. *Ibíd.*, p. 23.

⁵⁷. Villoro, L, “Sentido actual de la filosofía en México”. En *Revista de la Universidad de México*, México. 1979. Vol. XXII, No. 5, p. 3.

de su ser. Esta es la razón por la cual tomó tanto auge en las últimas décadas la llamada cuestión antropológica en la filosofía latinoamericana, que se diluye en cuestionar y debatir simplemente la esencia de lo humano apoyándose en Kierkegaard, Jasper, Heidegger, Cassirer, Ortega y Gasset o Scheler, entre otros.

Muchos de los intelectuales latinoamericanos coinciden en la ignorancia que se tiene sobre la esencia del hombre, la condición humana⁵⁸ y en la necesidad de abordarlo a la luz de una antropología generalizadora, “desideologizada” y desvinculada de los problemas socioeconómicos que lo envuelven. Claro ejemplo sintetizador de estas posiciones lo brindó el panameño Diego Domínguez Caballero cuando afirmó:

“El problema agudo que afrontamos, no es como lo piensan quienes solo contemplan al hombre y su mundo a sus circunstancias desde la periferia económica. Ni tampoco es solo jurídico, de simples esferas de carácter internacional, unidas a los procesos evolutivos del *jus gentium*. El problema, por su fondo mismo, después de una sabia y honesta perforación, deviene filosófico, neta y claramente filosófico. El destino del hombre, la única clave con que se puede descifrar el destino del universo se ha perdido y continúa perdido. Los ingentes esfuerzos empeñados en el conocimiento del cosmos físico y el mismo proceso dialéctico de las ideas han absorbido las actividades cognoscentes, en forma tal, que la filosofía, que nos debe confrontar con nuestro propio hacer, haciéndonos reflexionar sobre ello, lleva perdida una dirección acertada y eficaz. Enredase en la maraña de diversas ideologías, envuélvase en la tela de múltiples y artificiosas dialécticas, sin poder rebasar la recia construcción de sistemas, no pocas veces puesto entre sí.”⁵⁹ Por tanto, la única solución que ven al problema se limita a la consideración de “que el verdadero fin y propósito en el problema del hombre es lo ético”.⁶⁰

De esta forma se revela la postura evasiva de los que disuelven en abstracciones vacías de contenido, los conflictos concretos del hombre y en particular del latinoamericano. Cargados de escepticismo y de desconfianza en la posibilidad de un mejoramiento de las circunstancias que obstaculizan la realización plena del hombre, tratan de inculpar al hombre mismo, a la complejidad de sus relaciones, la situación que este confronta. Temen a la ideología y piensan que en el terreno de la ética se liberan de ella, como si pudiera existir una moral por encima de las ideologías, una moral abstracta como la que buscaba Feuerbach y que Engels refutó al indicar que “sirven para todos los tiempos, todos los pueblos y todas las circunstancias, razón por la cual no es aplicable nunca ni en parte alguna, resultando tan impotente frente a la realidad como el imperativo categórico de Kant”⁶¹ demostrando así el carácter clasista y por tanto histórico de toda moral. Pero como ya es común los rastreadores de la filosofía latinoamericana no se percatan de las profundas huellas que dejan las

⁵⁸. Véase: P. Guadarrama, Coordinador General. “El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana”. <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/>

⁵⁹. A. Aguilar Machado, *Conversaciones filosóficas interamericanas*. La Habana, 1953, p. 24.

⁶⁰. D. Domínguez Caballero, *Conversaciones filosóficas interamericanas*. La Habana, 1953, p. 40.

⁶¹. F. Engels, “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”. C. Marx y F. Engels, Ob. cit., t. II, p. 406.

diferencias de clases y su necesaria lucha en el terreno social, ventean los conceptos pero no dirigen la mirada hacia abajo, hacia la realidad que los determina.

Sin embargo, aun así habrá siempre quien se lamente de que la filosofía latinoamericana posea una excesiva inclinación hacia los problemas políticos,⁶² demostrando tal vez el disgusto que pueda causarle el hecho de que los más grandes pensadores de nuestro continente, en vez de construir complejos sistemas filosóficos, han sido abanderados del pensamiento y la acción como lo demuestra la obra de José Martí. Por doquier emerge la marcada intención de “desideologizar” la filosofía latinoamericana y de convertirla en estéril actividad académica, aislada de las inquietudes sociales.

Sobre esta problemática la posición de Zea, aunque coincide en cuanto a la abierta carga ideológica de la filosofía latinoamericana que la distingue de las demás, es algo diferente por lo que afirma: “la filosofía funciona como ideología, da razones, no del ser o los entes, como algunas expresiones de la filosofía occidental sino del orden político y social latinoamericano.”⁶³ En verdad no se lamenta, como otros, de la propensión ideológica del pensamiento filosófico latinoamericano, a la vez que con razón indica el sustrato ideológico que han tenido todos los sistemas filosóficos de la humanidad. Por esto considera últimamente que aunque no tengamos grandes figuras universales reconocidas nuestra filosofía en este sentido no es inferior a las demás.⁶⁴ Esta concepción sobre el necesario vínculo ideológico y la función política de la filosofía nos la ratificó Zea en varias conversaciones que sostuvimos con él en La Habana en sus visitas al Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Cuba, así como en numerosos diálogos posteriores.

Si la filosofía latinoamericana ha inclinado siempre la balanza hacia el lado de la ideología en detrimento del aspecto científico, ha sido porque las condiciones históricas han favorecido tal inclinación; no es por una simple cuestión vocacional o temperamental, como en ocasiones algunos investigadores del tema pretenden atribuirle.

Las circunstancias de los pueblos latinoamericanos de dependencia económica, política y social, desde la conquista acá, les ha llevado a plantearse, junto a los amplios problemas de la relación entre el ser y el pensar, ante todo el acucioso dilema de su razón de ser, del régimen social que debían aspirar a tener.

La historia de la filosofía muestra cómo las grandes preocupaciones sociopolíticas⁶⁵ han abundado más en los períodos y en los lugares en que más transformaciones sociales han requerido. No se observa la misma carga ideológica en los presocráticos que en la convulsa época de Platón y Aristóteles, como tampoco se encuentra en Descartes comparado con los pensadores del revolucionario siglo de la ilustración francesa. Por tanto, no debe extrañar que en una América Latina siempre necesitada de revoluciones que la emancipen plenamente, la filosofía posea tal carácter.

⁶². A. Sánchez Reulet, *Conversaciones filosóficas interamericanas*. La Habana, 1953, p. 143.

⁶³. L. Zea, *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*. Editorial Siglo XXI, México, 1969, p. 39.

⁶⁴. *Ibíd.*, pp. 40-42.

⁶⁵ Véase: C. Araujo, y A. Javier. *Teoría política latinoamericana*, Ediciones Luxemburgo, Buenos Aires, 2010.

A la vez resulta insostenible la diferenciación que estableció Miró Quesada entre la filosofía europea y la latinoamericana, atribuyéndole a la primera la particularidad de haberse constituido en función de la actividad política, mientras que por el contrario en la segunda, la praxis política buscó acogerse a cualquier doctrina metafísica, o por lo menos filosófica, para justificarse. En general, la política no derivará teóricamente del pensamiento filosófico sino más bien, buscando justificación, se refugiará en una determinada doctrina filosófica. En los casos que la acción política parece anticipada por una base filosófica previa, como podía ser en el movimiento independentista y, en algunas ocasiones, el marxista, se hace patente una distorsión teórica, producida no solo por una limitada comprensión de las doctrinas básicas, sino sobre todo por el hecho de que las teorías aparecen impuestas por la moda europea y no han sido el producto de la creación racional que correspondía al desarrollo natural de una colectividad.⁶⁶

Esta es una forma muy sutil de plantear que los latinoamericanos no son capaces de pensar con cabeza propia y que han actuado careciendo de una fundamentación legítima de su acción, como si tal actuación fuese posible alguna vez, pues, por mucho que nutra el hombre su intelecto con las doctrinas de otros pensadores, necesariamente esas ideas atravesarán el prisma de su conciencia individual y colectiva emanada del medio que las conforman y sustentada por infinitos elementos exógenos y endógenos, de ahí que al concordar su praxis con los principios que sostiene su concepción del mundo debe ser tomada como válida y por tanto auténtica.

Ahora bien, si lo que se pretende es prevenir de antemano la fundamentación filosófica de la acción por temor a inferencias “extrañas”, sépase que resultará siempre estéril, ya que jamás se podrá aislar al hombre en una urna de cristal que lo separe del radio de acción de las ideas y fundamentos teóricos vengan de donde vengan. Sin embargo, ante todo debemos cuestionarnos ¿por qué razón hemos de temer seguir los buenos ejemplos? ¿Por qué rehuir los modelos de desarrollo y de pensamiento que han demostrado su eficacia? No se corre el peligro de tomar rumbos inseguros que en vez de superar limiten mucho más nuestra contradicción de países atrasados.

Tal vez ese elemento no se tiene presente, ni siquiera por el propio Zea cuando señala:

“Si hemos de crear una filosofía, como expresión de una cultura y una sociedad libre, una filosofía que sea expresión de nuestra realidad y sirva a la satisfacción de sus intereses y la solución de sus problemas, tendremos que hacer lo mismo que hacen los grandes modelos, los que han sido nuestros arquetipos, esto es, ponernos pura y simplemente a la tarea de su realización, pero sin pretender semejarnos a ningún modelo, pero tampoco pretendiendo ser epígonos de sus expresiones”.⁶⁷

Pero ¿podrá una filosofía cualquiera actual prescindir en verdad de tales modelos, aun cuando se trate de una filosofía que pretenda ser renovadora? El punto de partida socio-político de toda filosofía que ha tratado de proyectarse al futuro ha sido necesariamente la forma más desarrollada de su presente histórico, de ahí que el ideal de los enciclopedistas franceses haya partido de la avanzada Inglaterra, país este que Marx tomaría también como modelo de análisis en su obra cumbre *El capital* para

⁶⁶. F. Miró Quesada, *El impacto de la metafísica en la ideología latinoamericana contemporánea*. México, 1968, p. 188.

⁶⁷. L. Zea, *Filosofía y cultura latinoamericana*. Centro de Estudios Latinoamericanos “Rómulo Gallegos”, Caracas, 1976, p. 223.

desentrañar las contradicciones inherentes al modelo de producción capitalista y demostrar científicamente su necesaria superación por una sociedad superior.

La filosofía latinoamericana ha sido auténtica en tanto ha coincidido con la línea ascendente de la filosofía universal, que en el caso del pensamiento de la modernidad llega el momento en que la burguesía desempeñó un papel progresista, momento este en que no coinciden la historia de este continente y la historia universal, razón por la cual se observan filosofías como el positivismo, que ya universalmente marcaban el inicio de la decadencia de la filosofía moderna y aún desempeñarían una función progresista por regla general en América Latina dadas sus condiciones específicas de atraso socio-económico.

La autenticidad de la filosofía latinoamericana se demuestra al constatarse su coincidencia con las exigencias del desarrollo histórico en cada período, por eso ha sido o auténtica y lo será cada vez más en la misma medida en que se corresponda con sus circunstancias presentes e históricas.

El problema de la búsqueda de autenticidad ha sido preocupación creciente de las más significativas personalidades de la producción filosófica latinoamericana de los últimos tiempos, como revela Miró Quesada:

“Tanto Zea como yo queríamos hacer *filosofía auténtica*. La manera de hacerla era, para cada uno de nosotros, diferente. *Pero la meta era la misma: hacer filosofía auténtica*, es decir, hacer una filosofía que no fuera una copia mal repetida de filosofías importadas, sino que fuera expresión de un pensamiento filosófico vivo, que emergiera desde nuestra propia circunstancia latinoamericana utilizando todos los medios intelectuales disponibles”.⁶⁸

En la historia universal una filosofía ha sido original y auténtica no cuando ha planteado simplemente ideas nuevas, sino cuando estas se han correspondido con las exigencias históricas de su momento en los diferentes planos, sociopolítico, económico, ideológico y científico. La filosofía moderna en general, en la época de ascenso del capitalismo, y en particular en América Latina,⁶⁹ se caracterizó por su riqueza y plenitud. En la época contemporánea, aun cuando mantiene elementos de originalidad, dada la multiplicidad de escuelas y los problemas que plantea, pierde paulatinamente elementos de su carácter auténtico en la misma medida en que sus posiciones ideológicas no se corresponden con la trayectoria del progreso social, precisamente por compaginar con el actual triunfalismo neoliberal⁷⁰. La correspondencia con los avances de las ciencias constituye un elemento de extraordinaria importancia para determinar los grados de autenticidad, pero por sí solo no constituye el elemento determinante de su condición.

No debe resultar extraña la apropiación creadora por parte de pensadores de “nuestra América” de corrientes filosóficas que en el contexto europeo podían resultar

⁶⁸. Véase: F. Miró Quesada, *Despertar y proyecto de filosofar latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p.9

⁶⁹. Véase: A. Carrillo Narváez, *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica*, Quito, Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1959.

⁷⁰. “Porque la elaboración de una historia de las ideas filosóficas en América Latina depende de la concepciones que tengamos de la historia”. J. Zabalza Iriarte, “Filosofía de la historia e historia de las ideas”, *La Filosofía en América Latina*, Bogotá, Editorial el Búho, 2001.

incluso conservadoras -como el positivismo-, pero que en las circunstancias latinoamericanas sufrieron extraordinarias transformaciones, por lo que fueron desarrollados y aprovechados sus “núcleos racionales”.

4. Herencia filosófica y herencia cultural

La comprensión dialéctica del desarrollo de la filosofía presupone asumir una actitud crítico-objetiva ante todo lo existente, y esto no puede excluir, de ninguna manera, aquellas ideas que ya no se corresponden con el devenir actual de la sociedad, al tiempo que deba enriquecerse la fundamentación de aquellas que quedan avaladas por la historia o que aun cuando no se haya demostrado de forma empírica su validez universal, constituyen una forma específica de “hecho espiritual” históricamente significativo: “Toda cultura genera una cierta manera de ver, de interpretar y vivir la realidad. Una cierta filosofía que subyace a cualquier intento reflexivo y sistemático. Hoy es incluso manifiesto cómo ciertos usos, categorías y formas lingüísticas, cosmologías, están enraizadas en temas culturales y solo se entienden desde su matriz cultural”⁷¹.

La desenfadada proliferación de la producción filosófica mundial⁷² no implica necesariamente que vaya aparejada de un enriquecimiento proporcional de esta y, por tanto, de la herencia filosófica universal.

En ninguna época histórica todo lo elaborado por el pensamiento humano y por la cultura en general de un pueblo específico puede ser considerado como digno de ser incluido en la herencia cultural⁷³ y por tanto formar parte sin selectividad alguna de la cultura universal. Sólo aquello que axiológicamente deba ser apreciado como un valor⁷⁴, y no un antivalor, debe formar parte de dicha herencia⁷⁵.

⁷¹. E. Rodríguez, “Problemática sobre la historia de las ideas filosóficas”, *Filosofía en Colombia*, Bogotá, Editorial el Búho, 1997, p. 20.

⁷². Véase: P. Guadarrama, “Problemas y perspectivas de la filosofía en América Latina”, *Cátedra* (Managua) No. 5, UNAN, Marzo 1993, p.7-14.

⁷³. Véase: P. Guadarrama, *Humanismo marxismo y posmodernidad*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1998.

⁷⁴. J. R. Fabelo, “Acerca de la teoría marxista-leninista de los valores”, *¿Es ciencia la filosofía?*, Felipe Sánchez Linares, La Habana, Editora Política, 1988, p. 186.

⁷⁵ “La mayoría de las teorías culturoológicas se han desarrollado por lo general en los polos metodológicos del naturalismo y el racionalismo, bien con la absolutización de las necesidades "materiales" del hombre o bien con la reducción de lo cultural a la esfera de la cultura espiritual exclusivamente. Una posible definición integradora debe considerarla como *el grado de dominación por el hombre de las condiciones de vida de su ser, de su modo histórico concreto de existencia, lo cual implica de igual modo el control sobre su conciencia y toda su actividad espiritual, permitiéndole mayor grado de libertad y beneficio a su comunidad*. El hombre en su perenne evolución biológica y social tendrá en el perfeccionamiento de la cultura uno de los requisitos indispensables para su realización y para la consecución de relaciones más armónicas entre la naturaleza y la sociedad. Si desaprovecha esa oportunidad que le ofrece la cultura, el resultado será fatal tanto para una como para la otra. No es paradójico en afirmar que la cultura salvará al mundo, si el mundo sabe salvar la cultura”. P. Guadarrama. “Cultura”. *Diccionario del pensamiento alternativo*. H. E. Biagini y A. A. Roig (directores). UBA. Buenos Aires, 2009.p. 140-141.

Para lograr una definición de cultura que logre eludir el carácter estrecho o unilateral de muchas concepciones, que abundan en los ambientes académicos y, usualmente, en mayor medida fuera de estos, debe considerarse el grado de dominación por el hombre de las condiciones de vida de su ser, de su modo histórico concreto de existencia, lo cual implica de igual modo el control sobre su conciencia y toda su actividad espiritual, posibilitándole mayor grado de libertad y beneficio a su comunidad.

Una de las tareas más importantes de la investigación histórico-filosófica consiste en determinar los verdaderos aportes y el mayor o menor grado de autenticidad de las ideas en su correspondencia con las exigencias cosmovisivas, epistemológicas, éticas, sociopolíticas, etc., de una época determinada. En ese sentido aparece la cuestión referida a si las ideas que presentan un signo negativo, las que son reprochables en un filósofo o en una parte de su obra, por su carácter misantrópico, nihilista, pesimista, oscurantista, etc., deben ser incluidas dentro de la herencia cultural o filosófica. Sin duda alguna, estas ideas ejercen una influencia posterior, son hasta retomadas por otros pensadores y pueden incluso derivar en concepciones mucho más reaccionarias, como aconteció con Nietzsche.

Desde el punto de vista genético, tales ideas, por supuesto, forman parte de la herencia filosófica, pues devienen, fluyen, dejan su huella y pueden proliferar si encuentran las condiciones favorables para ello. Pero no están encaminadas a marcar el rumbo fundamental del devenir de la herencia filosófica. Serán en verdad la tradición humanista, el optimismo gnoseológico y ético, las manifestaciones de confianza en el progreso social, entre otras ideas de signo positivo, las que merecen dignamente ser consideradas como las más sustanciales y, por tanto, representativas de la herencia filosófica de un país.

Aquellas ideas que no quedan en lo que pudiera llamarse la vanguardia del legado filosófico no deben ser ocultadas o tergiversadas, sino presentadas con el necesario análisis crítico esclarecedor, que posibilite a las nuevas generaciones saber tomar una actitud correcta ante ellas. Pues de lo contrario siempre se corre el riesgo de que por el hecho de ser ocultadas, o incluso perseguidas, llamen más la atención de lo que normalmente deberían hacerlo y produzcan a la larga un efecto mucho más negativo que si se hubieran dado a conocer oportuna y juiciosamente.

Tampoco se puede olvidar que la historia del pensamiento filosófico universal ha sido, y no tiene por qué dejar de serlo, producto también del enfrentamiento de posiciones múltiples: idealistas frente a materialistas, realistas frente a nominalistas, empiristas frente a racionalistas, pesimistas frente a optimistas, etc. Este hecho debe tenerse presente a la hora de determinar las nuevas modalidades que surgen (ej. modernos frente a postmodernos) y en qué forma deben ser recepcionadas.

Cada pueblo, en cada momento histórico, debe conocer y cultivar aquellas ideas que constituyen una legítima y enorgullecedora representación de la herencia filosófica particular, pero sin ningún tipo de regionalismo que hiperbolice sus méritos, del mismo modo que no puede permitir que sean subvalorados.

La investigación histórico-filosófica que se apoya en una concepción holística, compleja, dialéctica y materialista del mundo tiene el deber de asumir con todo el rigor científico necesario la delimitación de los aportes de cada pueblo al tesoro del pensamiento filosófico y la cultura universal. Esto implica hurgar en el pasado y descubrir, a veces en el olvido, a pensadores que, a pesar de no haber dejado voluminosas obras filosóficas, han formulado ideas, incluso en ocasiones en forma aforística o en el contexto de una obra literaria, que por el valor y significado trascienden su época y pueden ser esgrimidas por las nuevas generaciones, aunque aquellas hayan sido planteadas en un contexto histórico diferente.

5. Identidad y autenticidad cultural latinoamericana

El problema de la identidad⁷⁶ y la autenticidad de las culturas y su participación en la universalidad no es un tema reciente. La lucha contra el colonialismo y por la liberación nacional de los pueblos de Asia, África y América Latina, desde el siglo XIX, se vio acompañada por un proceso de búsqueda de cierta identidad cultural de estos pueblos⁷⁷. La mayor parte de los ideólogos de los procesos políticos emancipadores que se han llevado a cabo en dichos pueblos han sido a la vez fermentadores del concepto de cultura nacional o incluso regional. Así aparecieron las exaltaciones diferenciadoras de la cultura latinoamericana, de la árabe, la panafricana, etc. No es menos cierto que en ocasiones han aflorado posturas, incluso chauvinistas, en algunas de estas concepciones. Pero en parte han estado justificadas por la necesidad de enfrentarse a una penetración ideológica y cultural que ha asfixiado a los países subyugados.

El planteamiento del problema de la diversidad cultural aparece en la época colonial en los momentos en que las metrópolis no sólo incluyen a las colonias o neocolonias en el sistema de sus economías y políticas, sino también en su ámbito cultural, y tratan de imponer un modelo, bien europeo o bien norteamericano, al desarrollo cultural, modelo que, no obstante ser aceptado por las élites cómplices en los países dominados, encuentra cada vez mayor resistencia en los sectores populares y en los intelectuales y líderes políticos nacionales que se resisten a ser asimilados⁷⁸.

El proceso de consolidación de la conciencia nacional y, a la par, la defensa de la cultura nacional o regional no han sido, por supuesto, similares en las distintas regiones. El caso latinoamericano ha resultado extraordinariamente complejo a causa de su vínculo orgánico con la cultura occidental, por su mestizaje, a diferencia de Asia o África. Aun así, la diferenciación cultural ha resultado siempre una exigencia histórica que en Latinoamérica, desde la preparación de las guerras de independencia hasta nuestros días, ha estimulado la reflexión de filósofos, políticos, etc.

⁷⁶. Véase: P. Guadarrama, *Humanismo y autenticidad en el pensamiento latinoamericano*, Bogotá, Universidad INCCA de Colombia, 1997.

⁷⁷. D. Mato, "Procesos culturales y transformaciones sociopolíticas en América Latina en tiempos de globalización" *América Latina en tiempos de globalización*, Procesos culturales y transformaciones sociopolíticas, Daniel Mato, Maritza Montero y Emanuel Amodio (Coordinadores) Caracas, CRESAL, UNESCO. p. 52.

⁷⁸. S. Amín, "Imperialismo y culturalismo: mutuamente complementarios", *Marx y el siglo XXI*, Renán Vega (editor) Bogotá, Ediciones Pensamiento Crítico, 1998. p. 233.

La conocida expresión de que *toda idea es crítica* presenta plena validez en el análisis del proceso de formación de la autoconciencia del latinoamericano. El conocimiento de *sí mismo* se plasma ante todo en el estudio crítico de su historia. Para la concienciación de su autenticidad era imprescindible emanciparse de los modelos tradicionales de la historia, que amoldan la de los pueblos dominados a la de los dominadores.

Al analizar la cultura como medida de la dominación del hombre de sus condiciones de existencia histórico-concretas, se superan algunas de las barreras metodológicas que han impedido la comprensión de la misma, en el sentido del grado de libertad alcanzado o alcanzable por los individuos en cualquier sociedad, siempre que se esté consciente de la imposibilidad de una explicación verdaderamente científica del problema cuando se pasa por alto el papel que ha desempeñado hasta el presente la lucha de clases. Ese grado de dominio del hombre sobre su ser, que posibilita la cultura, se expresa a su vez como control sobre su conciencia.

Tal dominación se ejecuta siempre de forma específica y en una situación espacio-temporal dada. En tanto no se conozcan estas circunstancias y no sean valoradas por otros hombres, tal anonimato no le permite participar de forma adecuada de la universalidad. A partir del momento en que se produce la comunicación entre hombres con diferentes formas específicas de cultura, esta comienza a dar pasos cada vez más firmes hacia la universalidad. La historia se encarga después de ir depurando aquellos elementos que no son dignos de ser asimilados y “eternizados”. Solo aquello que trasciende los tiempos y los espacios es posteriormente reconocido como clásico en la cultura, independientemente de la región o la época de donde provenga.

La creciente estandarización que produce la vida moderna con los adelantos de la revolución científico-técnica no significa que todas sus producciones deban ser consideradas como manifestaciones auténticas de cultura. Auténtico debe ser considerado todo aquel producto cultural, material o espiritual que se corresponda con las principales exigencias del hombre para mejorar su dominio sobre sus condiciones de existencia, en cualquier época histórica y en cualquier parte, aun cuando ello presuponga la imitación de lo creado por otros hombres. De todas formas, la naturaleza misma de la realidad y el curso multifacético e irreversible de la historia le impone su sello definitivo.

Ir a la búsqueda de la cultura auténtica de América Latina no significa proveerse de un esquema preelaborado de lo que debe ser considerado auténtico, y luego tratar de acomodar lo específico del mundo cultural latinoamericano, como en lecho de Procusto, a tal concepto ahistórico. El problema no consiste en descubrir primero qué es lo que debe ser considerado auténtico, para después ir verificando empíricamente si cada manifestación de la cultura de esta región puede ser validada con tal requerimiento. La cultura auténtica es siempre específica y, por tanto, histórica, y debe ser medida con las escalas que emergen de todos los demás contextos culturales, pero, en primer lugar, con las surgidas del mundo propio.

Mucho se cuestiona la real identidad del mundo latinoamericano⁷⁹, esgrimiéndose como argumento las marcadas diferencias que existen entre sus pueblos e, incluso, entre los mismos habitantes de distintas regiones de un mismo país. Tales diferencias reales no podrán jamás velar los aspectos esenciales que unifican a

⁷⁹. Véase: H. D. Steffan, “Globalización, educación y democracia en América latina, *La sociedad global. Educación, mercado y democracia*, Noam Chomsky y Heinz Dietrich Steffan, La Habana, Editorial Abril, 1997.

los latinoamericanos en la actualidad, independientemente de sus distintos orígenes, etnias, lenguas, religiones, etc. La identidad latinoamericana es histórica y concreta, no ha sido dada de una vez y por todas. No solamente existe, sino que hay que cultivarla, definirla, proclamarla a todas voces para su necesaria concienciación. Este elemento de identificación no podrá, aunque lo pretenda, borrar las diferencias que nos hacen ser, pensar y comportarnos de manera propia y original en diferentes contextos; pero será el reconocimiento de las diferencias en la unidad, en lugar de unidad para diferenciarnos, como pretenden las fuerzas atomizadoras que aspiran a debilitar la cultura latinoamericana. El reconocimiento de la identidad no puede ser un logro en sí mismo, sino un paso necesario hacia la exigida autenticidad cultural que, en definitiva, ha impulsado a tantas generaciones de latinoamericanos.

Los pueblos latinoamericanos han dado pasos decisivos desde el siglo pasado para redimirse y hacer auténtica su cultura⁸⁰, y en ese trayecto permanente han descubierto los elementos componentes de su conflictiva identidad. Se debe hacer todo lo posible para revelarla permanentemente en cada lugar en que el hombre latinoamericano requiera ser dignificado para sentirse auténtico, más que idéntico.

6. Las funciones de la filosofía como escalpelo ante la pobreza y la desigualdad.

La filosofía, que en modo alguno debe reducirse a su presuntamente exclusivo origen grecolatino⁸¹, desde sus primeras expresiones en diversas épocas y latitudes ha desempeñado múltiples funciones. Entre ellas pueden destacarse: la cosmovisiva, la lógico-metodológica, la axiológica, la hegemónica, la práctico-educativa, la emancipadora, la ética, la ideológica, la estética y la humanista,⁸² entre otras.

⁸⁰ “No lo olvidemos, a partir del siglo XIX todos los proyectos cognitivos, económicos, políticos y estéticos del subcontinente han sido legitimados por los saberes expertos que despliega la globalización”. S. Castro-Gómez, “Modernidad, latinoamericanismo y globalización”, *Cuadernos americanos. Nueva Epoca*. México. No. 67, 1997, p. 210.

⁸¹ “Dicen algunos que la Filosofía, excepto el nombre, tuvo su origen entre los bárbaros; pues como dice Aristóteles en su *Mágico y Soción* en el libro XXIII: *De las sucesiones* fueron los magos sus inventores entre los persas; los caldeos entre los asirios y babilonios; los gimnosofistas entre los indios; y entre los celtas y galos los druidas, con los llamados Semnoteos”. D. Laercio, *Vida de los filósofos más ilustres*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1990, p 9.

⁸² “Entre esas funciones de la filosofía se pueden destacar, con sus consecuentes objetivos, las siguientes:

1. La *cosmovisiva*, que permite al hombre saber y comprender los diversos fenómenos del universo incluyendo los de su propia vida, y pronosticar su desarrollo.
2. La *lógico-metodológica*, que le posibilita examinarlos y analizarlos con rigor epistemológico.
3. La *axiológica*, cuando se plantea valorar, enjuiciar, apreciar su actitud ante ellos.
4. La función *hegemónica*, orientada a que el hombre domine y controle sus condiciones de vida.
5. La *práctico-educativa*, cuya misión es que el hombre se transforme, se cultive, se supere, se desarrolle.
6. La *emancipadora*, que hace factible su relativa liberación y desalienación.
7. La *ética*, que le sugiere reflexionar sobre su comportamiento y la justificación o no de su conducta.
8. La *ideológica*, destinada a orientar la disposición de medios de justificación de su praxis política, social, religiosa, jurídica, etc.
9. La *estética*, que estimula en el ser humano el disfrute y aprecio de ciertos valores de la naturaleza y de sus propias creaciones.
10. Y, finalmente, aunque tal vez sea su función principal, se encuentra la *humanista*, cuyo objetivo básico es contribuir al perfeccionamiento del permanente e inacabado proceso de humanización del *homo*

Por supuesto que otras, como la función crítica, la desalienadora, la utópica, etc., pueden ser subsumidas dentro de algunas de las funciones anteriores o es posible que se descubran otras nuevas, en correspondencia con las transformaciones que se operan constantemente en el saber filosófico, al igual que nuevas formas del conocimiento humano. Lo cierto es que no todas ellas han desempeñado el mismo papel en distintos contextos históricos ni se han pronunciado de forma abierta y orgánica para ser útiles en relación con el esclarecimiento de las causas de la pobreza y las desigualdades sociales, así como las vías para erradicarlas.

La historia del pensamiento latinoamericano muestra innumerables ejemplos de auténticas expresiones útiles de algunas de las funciones de la filosofía que han propiciado la conceptualización y concreción de formas de *humanismo práctico*⁸³ como escarpelo crítico ante la pobreza —que en modo alguno puede reducirse a un problema psicológico, como creía Demócrito,⁸⁴ sino que es un problema muy cruelmente objetivo— y las injusticias sociales que han sido comunes a los pueblos de nuestra América.

Entre ellas, durante el período colonial se encuentran las reflexiones de Las Casas sobre la igualdad y la libertad en el hombre creado por Dios,⁸⁵ las de Francisco Javier Alegre sobre el derecho a la libertad,⁸⁶ las de Clavijero sobre la semejanza de las almas de indígenas y europeos,⁸⁷ las de Gamarra sobre la útil función desalienadora

sapiens, a fin de que este alcance niveles superiores de progreso omnilateral”. P. Guadarrama, ¿Para qué filosofar?, Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”, Universidad del Zulia, Maracaibo, # 30, 1998, pp. 109-139; *Filosofía y sociedad*, Editorial Félix Varela, La Habana, 2000, t. I, pp. 44-45.

⁸³ Por *humanismo práctico* —término utilizado por Marx en sus trabajos tempranos como *La sagrada familia* y los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, así como los de *humanismo concreto*, *humanismo positivo* y *humanismo culto*, que diferenciaba del *humanismo real* de Feuerbach— entendemos una postura de compromiso activo, militante y arriesgado con la defensa de la dignidad de determinados grupos humanos, que se diferencia del humanismo abstracto, el cual se limita a simples declaraciones filantrópicas, que no trascienden más allá de cierta misericordia o postura piadosa ante indígenas, esclavos, siervos, proletarios, mujeres, niños, minusválidos, etc. Un humanismo práctico debe distanciarse del antropocentrismo que ha caracterizado generalmente a la cultura occidental y tomar en consideración la imprescindible interdependencia entre el hombre y la naturaleza.

⁸⁴ “Si no deseas lo mucho, lo poco te parecerá mucho; que deseos pequeños hacen que pobreza y riqueza se contrabalanceen”. Demócrito de Abdera: “Fragmentos filosóficos”, en Rita María Buch Sánchez: *Historia de la Filosofía*, Editorial Félix Varela, La Habana, tomo I, p. 121.

⁸⁵ “Todo hombre, toda cosa, toda jurisdicción y todo régimen o dominio, tanto de las cosas como de los hombres, de que tratan los dos referidos principios son, o por lo menos se presume que son, libres, si no se demuestra lo contrario. Pruébese porque desde su origen todas las criaturas racionales nacen libres (*Digesto, De iustitia et iure, ley Manumisiones*) y porque en una naturaleza igual Dios no hizo a uno esclavo de otro, sino que a todos concedió idéntico arbitrio [...]”. B. de Las Casas, *Tratados*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, tomo II, p. 1251.

⁸⁶ “Para que los hombres sufran alguna disminución de la natural libertad que todos por igual gozan, menester es que intervenga su consentimiento [...]”. B. Navarro. *Humanistas del siglo XVIII*, México, UNAM, 1962, p. 43.

⁸⁷ “Sus almas son radicalmente y en todo semejantes a las de otros hijos de Adán y dotados de las mismas facultades; nunca los europeos emplearon más desafortunadamente su razón, que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos. El estado de cultura en que los españoles hallaron a los mexicanos excede en gran manera al de los mismos españoles cuando fueron conocidos por los griegos, los romanos, los galos, los germanos y los bretones”. *Idem*, pp. 5-6.

de la filosofía,⁸⁸ las de Caballero sobre la importancia trascendental de la filosofía como completamiento del ser humano⁸⁹ y su postura crítica ante la esclavitud,⁹⁰ las de Varela en su enfrentamiento a la esclavitud y en la lucha por la igualdad y la independencia,⁹¹ las de Luz y Caballero sobre la igualdad social,⁹² y las de José Martí exigiendo igualdad de cultura,⁹³ no evadir la pobreza⁹⁴ y asumir digna actitud humanista ante ella.⁹⁵ Fueron múltiples las expresiones de articulación de la lucha contra el poder colonial con las aspiraciones de lograr mejores condiciones de vida para indígenas, esclavos, campesinos, artesanos y, en general, el sector empobrecido de la población.

Una vez lograda la independencia en la mayoría de los países latinoamericanos, en una época histórica en que aparecen ideologías orientadas a representar los intereses proletarios, como el socialismo y el anarquismo –que surgen como alternativas ante las insuficiencias del conservadurismo y el liberalismo, los cuales lejos de aminorar las desigualdades sociales las acrecientan–, emergen análisis y propuestas en las que se le plantea a la filosofía desplegar sus funciones a tenor con las nuevas demandas sociales y culturales, en particular la lucha contra las cada vez más abismales desigualdades sociales.

Con tales objetivos surgen también las propuestas de Bello para lograr una elaboración filosófica propia en función de la realidad social latinoamericana,⁹⁶ las de Sarmiento buscando en la educación la posibilidad de solución a la pobreza y la

⁸⁸ “La filosofía ha sido dispuesta para la verdadera utilidad del hombre”. B. Díaz de Gamarra.” Elementos de filosofía moderna”. I. Monal, *Las ideas en la América Latina. Una antología del pensamiento filosófico, político y social*, La Habana, Casa de las Américas, 1985, t. II, p. 380.

⁸⁹ “La filosofía necesaria con necesidad de medio para completar la perfección natural del hombre. Prueba: El hombre, para ser completamente perfecto en el orden natural, debe adornar su entendimiento con verdades y su voluntad de buenas costumbres; pero el hombre no puede lograr esto de manera cabal sin la filosofía, que distingue la verdad de la mentira y lo bueno de lo malo; luego la Filosofía es *necesaria con necesidad de medio para completar*, etc.”. J. A. Caballero, *Philosophia electiva*, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1944, p. 199.

⁹⁰ “Es la esclavitud la mayor maldad civil que han cometido los hombres cuando la introdujeron”. J. A. Caballero, “En defensa del esclavo”, en *Papel Periódico de La Habana*, 5 y 8 de mayo de 1791, en *Escritos varios*, Editorial de la Universidad de La Habana, La Habana, 1956, p. 5.

⁹¹ “Estoy seguro de que el primero que dé el grito de independencia tiene a su favor a casi todos los originarios de África. Desengañémonos: Constitución, libertad, igualdad, son sinónimos; y a estos términos repugnan los de esclavitud y desigualdad de derechos. En vano pretendemos conciliar estos contrarios”. F. Varela., *Obras*, Editorial Imagen Contemporánea-Editorial Cultura Popular, La Habana, 1997, t. II, p. 119.

⁹² “Ni somos tan iguales que nos confundamos, ni tan diversos que nos contrastamos”. Luz y Caballero, José de la. *Selección de textos*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1981, p. 34; “La igualdad natural es una quimera; pero todos los hombres deben ser iguales ante la ley”. *Ídem*, p. 72.

⁹³ “No hay igualdad social posible sin igualdad de cultura”. J. Martí, *Obras completas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1975, t. III, p. 28.

⁹⁴ “A la pobreza no se le tenga miedo: en ella solo vacilan los viles, que están de más en todas partes”. *Ídem*, t. XXVIII, p. 313.

⁹⁵ “[...] no es nada menos que un criminal quien ve la pobreza, y puede ayudarla y no la ayuda”. *Ídem*, t. II, p. 374.

⁹⁶ “Los trabajos filosóficos de Europa no nos dan la filosofía de la historia de Chile (o Hispanoamérica). Toca a nosotros formarla por el único procedimiento legítimo, que es el de la inducción sintética”, A. Bello, *Obras Completas de Andrés Bello*, La Casa de Bello, Caracas, 1981, t. XXIII, p. 240.

vagancia,⁹⁷ las de Varona al proponer justas decisiones, no solo educativas, sino también políticas y jurídicas, ante las desigualdades sociales,⁹⁸ la inconformidad de Rodó por las injusticias sociales prevalecientes,⁹⁹ lo que Vasconcelos caracterizó como la monstruosidad del capitalismo y la miseria que produce,¹⁰⁰ las de Henríquez Ureña en cuanto a incrementar la solidaridad para atenuar las desigualdades sociales,¹⁰¹ las de Korn promoviendo el socialismo ético,¹⁰² las de Vaz Ferreira criticando las consecuencias sociales del capitalismo¹⁰³ y promoviendo una tendencia humanitaria y *pobrista*,¹⁰⁴ así como el reconocimiento por Caso de la alternativa del socialismo, no obstante sus sustanciales diferencias con esta propuesta, ante los males profundos de la sociedad.¹⁰⁵ Todas ellas son expresiones, en distinto grado, de humanismo práctico y de reconocimiento de la función emancipadora de la filosofía.

⁹⁷ “La ley dice que se persiga a los vagos. Pero ¿cuáles son esos vagos?; ¿quién los ha hecho vagos, si no los gobiernos que no los educan? [...] Para tener paz en la República Argentina, para que los montoneros no se levanten, para que no haya vagos es necesario educar al pueblo, es la verdadera democracia, enseñadles a todos lo mismo para que todos sean iguales”. E. Anderson Imbert, *Genio y figura de Sarmiento*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1967, p. 131.

⁹⁸ “Juan y Pedro pueden ignorarlo; el juez debe saberlo. Las capas sociales se tocan; pero no se compenetran. Se imitan, se caricaturizan por fuera; viven vida distinta y distante por dentro. Aplicarles la misma ley es cultivar del mismo modo un cactus y una parra”. E.J. Varona, *Con el eslabón*, Cuba Contemporánea, La Habana. 1925, # 37 p. 294.

⁹⁹ “[...] en nuestro tiempo, aun aquellos que no somos socialistas, ni anarquistas, ni nada de eso en la esfera de la acción ni en la doctrina, llevamos dentro del alma un fondo, más o menos consciente de protesta, de descontento, contra tanta injusticia brutal, contra tanta hipócrita martiria, contra tanta vulgaridad entronizada y odiosa, como tiene entretejida en su urdimbre este orden social transmitido al siglo que comienza por el siglo del advenimiento burgués y la democracia utilitaria”. J. E. Rodó., *Obras Completas*, Introducción general de Emir Rodríguez Monegal, Aguilar, Madrid, 1957, p. 113.

¹⁰⁰ “Por otra parte, es natural que el movimiento social cobre fuerza en América, en donde el más obtuso palpa el contrasentido de la gran riqueza virgen y la gran miseria de la gente, contraste debido en gran parte a los errores de la organización política y social. De ahí que nuestra preocupación primera sea resolver el problema del mejoramiento colectivo”. J. Vasconcelos, *Indología*, s.e., Barcelona, 1927, p. 4.

¹⁰¹ “El problema del porvenir inmediato es poner la riqueza al alcance de todos y las soluciones propuestas por Henry George y por los socialistas van pareciendo cada día menos ilusorias. La civilización tenderá a sustituir la lucha por la vida, por una solidaridad cada vez más firme e inteligente y dulcificadas las relaciones sociales [...]”. P. Henríquez Ureña, *Ensayos críticos*, Imprenta Esteban Fernández, La Habana, 1905, p. 95.

¹⁰² Korn, imbuido por las ideas del socialismo ético de Bernstein y el pensamiento Kautsky, consideraba que el socialismo tenía que ser eminentemente el producto de una función y actividad ética, aunque reconocía como un mérito de Marx que había vinculado el socialismo al movimiento obrero. A. Korn., *Obras completas*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1959, p. 212.

¹⁰³ El capitalismo para él engendra y mantiene una agobiante desigualdad social. C. Vaz Ferreira, 1939. p. 39.

¹⁰⁴ “Se suprimió la esclavitud pero la humanidad no se conformó con eso, quiere el bienestar de todas las clases y de todos los hombres y se intensifica cada vez más la tendencia humanitaria y pobrista”. C. Vaz Ferreira, *Fermentario*, Impresora Uruguaya, Montevideo, 1957, p. 107.

¹⁰⁵ “Todos sabemos que las sociedades contemporáneas adolecen de males profundos. *El socialismo desde muchos puntos de vista es la verdad*. Quien lo niega de plano no es un hombre de su época”. A. Caso, *La persona humana y el estado totalitario*, Universidad Nacional de México, México, 1941, p. 59.

Nadie tildará de socialistas o marxistas a los pensadores latinoamericanos anteriormente referenciados, pero el problema, más que de enfoques ideológicos, es de sentido común ante la pobreza y las desigualdades sociales que de manera creciente ha engendrado el capitalismo desde su nacimiento, chorreando lodo y sangre, como aseguró Marx.

La historia de los pueblos latinoamericanos, desde la conquista y colonización, así como tras nacimiento de las repúblicas latinoamericanas hasta nuestros días, ha sido un escenario de inhumana explotación de los sectores sociales desposeídos, y ante ella no han sido indiferentes los más auténticos pensadores de esta región. Esto no significa que no hayan existido, y aun existan, cómplices ideológicos de las distintas oligarquías dominantes, articuladas con poderes coloniales y actualmente transnacionales, pero estos no deben ser considerados propiamente como los auténticos representantes del humanismo práctico que ha caracterizado, por lo general, a los más dignos exponentes de la vida filosófica latinoamericana.

Algunos de estos pensadores latinoamericanos se percataron de los fundamentados móviles que gestaban ideas subversivas respecto a la injusta sociedad capitalista, y que en algún modo explicaban el auge de las ideas socialistas y anarquistas.

Una tendencia muy común en los pensadores anteriormente referenciados fue considerar la falta de educación y cultura como la causa principal de la situación de pobreza. Por tal motivo, la mayoría de ellos proponía encontrarle solución a través de políticas públicas que aseguraran mejores oportunidades educativas a los hijos de los sectores humildes de la población.

La mayor parte de los pensadores que se orientaron hacia el socialismo y asumieron el marxismo como uno de los principales instrumentos para lograrlo, reconocieron la importancia de la educación, como es el caso de Aníbal Ponce.¹⁰⁶ Sin embargo, no cifraron exclusivamente en ella las esperanzas emancipadoras de las clases desposeídas, sino que confiaron más en las posibilidades reales de la revolución social, que no fuese solamente un mejoramiento material, sino también espiritual y cultural de los sectores populares, como se puede apreciar en Mariátegui.¹⁰⁷

Si bien en el marxismo latinoamericano hubo expresiones de posturas dogmáticas que contribuyeron a afectar el reconocimiento de la validez teórica de la concepción dialéctico-materialista de la historia,¹⁰⁸ también ha habido heterodoxos que han desarrollado algunos aspectos valiosos, como Antonio García respecto a las

¹⁰⁶ “La causa del proletariado es por eso su causa, y si para destruir puede bastar la pica, para construir es necesario la escuadra y el compás”. A. Ponce, *Obras de Aníbal Ponce*, Casa de las Américas, La Habana, 1975, p. 389.

¹⁰⁷ “La política es hoy la única grande actividad creadora. Es la realización de un inmenso ideal humano. La política se ennoblece, se dignifica, se eleva cuando es revolucionaria, y la verdad de nuestra época es la Revolución. La revolución que es para los pobres no sólo la conquista del pan, sino también la conquista de la belleza, del arte, del pensamiento y de todas las complacencias del espíritu”. J. C. Mariátegui, *Obras*, Editorial Amauta, Lima, 1982, t. I, p. 336.

¹⁰⁸ Véase: P. Guadarrama, *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, Universidad INCCA de Colombia, Bogotá, 1990; El Caballito, México-Editora Política, La Habana, México D.F., 1994; El Perro y la Rana, Ministerio de Cultura, República Bolivariana de Venezuela, Caracas, 2014, t. I.; Editorial Ciencias Sociales. La Habana. 2016. (en edición).

funciones emancipadoras y renovadoras de esta filosofía,¹⁰⁹ Estanislao Zuleta sobre la indiferencia de los capitalistas por la situación social de los trabajadores,¹¹⁰ Ludovico Silva con la *plusvalía ideológica*¹¹¹ y Adolfo Sánchez Vázquez con la crítica a las distintas formas de enajenación que reproduce el capitalismo, ante las cuales propone la revitalización del marxismo como *filosofía de la praxis*,¹¹² para solo referenciar a algunos de los más prestigiosos y reconocidos filósofos latinoamericanos que desde distintas interpretaciones del marxismo han abordado el tema de las crecientes desigualdades sociales, lo que no significa que sean los únicos.

Quienes han asumido la concepción materialista de la historia –que lamentablemente algunos han identificado como marxismo, y en el peor de los casos la han reducido a sus expresiones en el llamado “socialismo real”– han logrado por supuesto una mayor aproximación a las causas reales de la pobreza y la desigualdad social.

Debe tenerse presente que los procesos de aproximación al marxismo y de distanciamiento de él por parte muchos intelectuales latinoamericanos, han estado condicionados más por factores políticos coyunturales, que por identificación y/o discrepancias epistémicas o metodológicas.

Este hecho se pudo apreciar claramente en 1975, en el caso de los firmantes de la Declaración de Morelia¹¹³. Las razones que llevaron a algunos de ellos a tomar distanciamiento crítico respecto al socialismo y al marxismo de esa época, pueden hoy entenderse mucho mejor. Sin embargo, lo importante ahora no es tratar de medir con los *marxómetros* más exactos si deberían o no ser incluidos dentro de tal clasificación. Lo valioso es determinar en qué medida asumieron una digna actitud crítica respecto a

¹⁰⁹ “Pero se equivocan quienes piensan que esa filosofía es revolucionaria sólo para un tipo de sociedades y para unos ciertos aspectos de la vida: lo es siempre y no sólo para la naturaleza, sino para la sociedad y el hombre, concebidos como criaturas históricas, esto es como sujetos y objetos de un incesante proceso de creación y recreación”. A. García, *El realismo dialéctico en la historia. La crisis del marxismo como filosofía de interpretación de la historia. Hacia el nuevo orden del hombre*, Humanismo y Sociedad, Bogotá, 2006, p. 76.

¹¹⁰ “De esta manera el capitalismo se preocupa por el incremento de la productividad del trabajo (en términos de Marx, de la producción de plusvalía relativa) –y moviliza la ciencia para ello–, porque la productividad del trabajo es un elemento esencial de la valoración del capital; pero no se preocupa por lo que pueda ocurrirles a los trabajadores mismos, a los que quedan cesantes, a los consumidores, o a otros sectores de la vida social”. E. Zuleta, *Conversaciones con Estanislao Zuleta*, Hombre Nuevo Editores EU, Medellín, 2008, p. 107.

¹¹¹ “El fenómeno en cuanto compra, es lo habitual, pero en el caso de los artistas e intelectuales, que sirven a los intereses ideológicos del capitalismo, se trata de *venta* de fuerza de trabajo espiritual. En ambos casos hay plusvalía ideológica”. L. Silva, *La plusvalía ideológica*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1970, p. 19.

¹¹² “Seguimos pensando que el marxismo es ante todo y originariamente una filosofía de la praxis, no sólo porque brinda a la reflexión filosófica un nuevo objeto, sino especialmente porque cuando de «lo que se trata es de transformar el mundo» forma parte como teoría del proceso mismo de transformación de lo real”. A. Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, Grijalbo, México, 1980, p. 12.

¹¹³ Véase: *Declaración de Morelia: Filosofía e Independencia*
<http://www.ensayistas.org/critica/manifiestos/morelia.htm>

cuestiones tan esenciales al filosofar latinoamericano como la toma de conciencia crítica ante las funciones de la filosofía en relación con la dependencia o la solidaridad, la liberación de los pueblos subyugados por los imperialismos y la posibilidad de constituir una filosofía universal de la liberación.

El humanismo práctico subyacía en las mejores intenciones del filosofar de Zea desenmascarando las falacias de la cacareada igualdad burguesa,¹¹⁴ de la invocación de Miró Quesada de un socialismo democrático,¹¹⁵ del apoyo de Roig a la constitución de una filosofía de la liberación, pero sin extrapolar sus posibilidades emancipadoras reales,¹¹⁶ de la responsabilidad individual y universal del filósofo según Villegas,¹¹⁷ de la propuesta de Dussel de asumir la representatividad del pobre¹¹⁸ entendiéndolo como todos los sectores, clases y pueblos explotados por el capitalismo,¹¹⁹ esto es de todas “las víctimas, (usando la denominación de Walter Benjamin) de la Modernidad, de la colonización y del capitalismo transnacional y tardío”¹²⁰.

¹¹⁴ “Porque pese a las declaraciones de igualdad de la burguesía originada de su propia servidumbre ha sido ya creada nueva forma de dominio. Dominio aún más inhumano que los sufridos por el esclavo y el siervo. Pero será, a partir de esta inhumanidad, que se dé el más grande paso hacia la plena liberación del hombre y por ende al del espíritu como expresión de toda la humanidad [...] La burguesía, con sus nuevas injusticias, va a abrir la posibilidad de la auténtica liberación del hombre”. L. Zea, *Filosofía de la historia americana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 84.

¹¹⁵ “Creo que la forma política que más conviene a América Latina es la de un socialismo humanista [...] El socialismo es joven, tiene apenas unas décadas como sistema en funciones. Dentro de algunas décadas, tal vez no muchas, el fracaso del socialismo totalitario no podrá ya disimularse y comenzará a pensarse muy seriamente en la posibilidad de un socialismo democrático. Eso me parece una necesidad histórica”. F. Miró Quesada. “Reportaje a Francisco Romero”, en *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana*, Sociedad Interamericana de Filosofía, Caracas, 1984, pp. 136-137.

¹¹⁶ “No se debe exagerar la función liberadora de la filosofía. En relación con el origen de la filosofía de la liberación dice: «Por lo que a mí respecta puedo decir que tuve una participación decidida, como los demás colegas, pero mantuve celosamente cierta independencia de criterio. Y sobre todo debo decir que nunca estuve poseído del espíritu por momentos mesiánico de algunos que se habían posesionado de su papel de ‘liberadores’. En verdad siempre he entendido que la filosofía tiene una función importante, pero no por eso menos humilde». A.A. Roig, *Rostro y filosofía de nuestra América*, Una Ventana Ediciones, Buenos Aires, 2011, p. 287.

¹¹⁷ “[...] el filósofo es más consciente de esta situación comprometida. Y ante ella no trata solo de asumir su responsabilidad como individuo, sino además, y en esto está la individualidad de su obra, trata de asumir esta responsabilidad como si él encarnara a toda la humanidad”. A. Villegas, *Filosofía de lo mexicano*, UNAM, 2da edición, México, 1979, p. 143.

¹¹⁸ La filosofía de la liberación, al menos en la versión planteada por Dussel, ha puesto especial énfasis en la situación de “*El pobre* como el ‘otro’: como América Latina periférica, como las clases oprimidas, como mujer, como juventud”. E. Dussel, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, Editorial Nueva América, Bogotá, 1994, p. 163.

¹¹⁹ “Es la situación, la «realidad» latinoamericana de miseria, de clases y pueblos explotados por el capitalismo, de la mujer oprimida por el machismo, de la juventud y la cultura popular dominadas, etc., el *punto de partida* y el *criterio* para elegir o constituir (si no las hubiera a disposición) el *método* y aquellas *categorías* pertinentes para una reflexión filosófica sobre una tal «realidad»”. *Idem*, p. 167.

¹²⁰ E. Dussel, *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. Akal. Inter Pares. México. 2015. 49.

Cualquier nuevo balance del histórico significado de la controvertida filosofía de la liberación, independientemente del valor que tengan los anteriormente efectuados¹²¹ desde diferentes perspectivas,¹²² no puede pasar por alto la función eminentemente humanista, con diversos matices, que ha desempeñado esta heterogénea corriente del pensamiento filosófico latinoamericano en el develamiento de las causas de la pobreza y la desigualdad social, así como en otros aspectos que le han hecho adquirir un reconocimiento de valor universal.

Similar mérito deben tener aquellos que han cultivado las funciones de la filosofía, en particular su historicidad, como Mario Magallón,¹²³ no articulados a esta corriente,— por distintos caminos e incluso desde otros saberes y disciplinas, como la teología de la liberación, la teoría de la dependencia, la filosofía intercultural, el discurso poscolonial, el pensamiento alternativo, etc.—, pero con confluyentes intenciones emancipadoras y de enfrentamiento crítico a las enajenantes condiciones de la sociedad capitalista, que en sus recientes procesos globalizadores y con mayor énfasis tras el fracaso del “socialismo real” ha tratado de imponer la hipócrita ideología neoliberal, que recomienda a los países periféricos ejecutar lo que los centrales no hacen.

En esa digna labor develadora de la naturaleza inhumana del capitalismo — cuyos ideólogos, desde la ilustración y el positivismo,¹²⁴ han tratado de inculcar concepciones socialdarwinistas para justificar sus actuaciones depredadoras acudiendo a argumentar una supuesta naturaleza humana¹²⁵ o una metafísica esencia humana, en lugar de una histórico, circunstancial y progresiva *condición humana*—,¹²⁶

¹²¹ Véase: H. Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983.

¹²² Véase: P. Guadarrama, Pablo. (Director del colectivo de autores): *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*, Editorial El Búho, Bogotá, 1993.

¹²³ “Toda obra filosófica surge o se da en una determinada situación, en la medida en que pone de manifiesto y expresa las causas que le dieron origen. No obstante, la situación no se hace presente en el texto, no se la menciona, ni se la señala, específicamente en ninguna parte, sin embargo, está presente a través de los problemas que la filosofía plantea. Es decir, la época, el tiempo en que la filosofía se produce, la convierte en una situación vivida, de un problema dicho, en otro pronunciado o expresado. Porque es en el discurso donde el filósofo hace aparecer su época; vínculo entre la historia que los hombres hacen y los discursos que ellos forjan”. M. Magallón, *José Gaos y el crepúsculo de la filosofía latinoamericana*. Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2007. p. 217.

¹²⁴ Véase: P. Guadarrama. *Positivismo en América Latina*, Universidad Nacional Abierta a Distancia, Bogotá, 2001; *Positivismo y antipositivismo en América Latina*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2004; “Razones del positivismo y el antipositivismo *sui generis* en América Latina”, en *Cuadernos Americanos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D.F., 2011, año XXV, vol. 3, n. 137, pp. 125-149.

¹²⁵ “Aquellos que se aferran a la idea de la existencia de una presunta inamovible e imperfectible naturaleza humana egoísta, individualista, explotadora, discriminatoria, etc., por supuesto que pueden encontrar algunos argumentos para justificar desde concepciones discriminatorias, racistas y fascistas, hasta las más recientes posturas neoliberales, actualmente de capa caída tras los recientes desastres financieros del capitalismo mundial”. P. Guadarrama, *Pensamiento Filosófico Latinoamericano. Humanismo, método e historia*, Università degli Studi di Salerno-Universidad Católica-Planeta, Bogotá, tomo III, 2013, p. 427.

¹²⁶ Véase: Proyecto internacional de investigación. “El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana”. www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/

se destaca una pléyade de auténticos representantes de la vida filosófica latinoamericana que especialmente han retomado las propuestas de Simón Rodríguez, Juan Bautista Alberdi y José Martí en cuanto a cultivar el pensamiento de nuestra América oteando todos los horizontes, pero con las raíces bien sujetas a la realidad de estos pueblos y sorteando la *nordomanía* cuestionada por Rodó.

En esa labor hay que reconocer, entre otros, la labor de Salazar Bondy al convocar a la elaboración de una filosofía acorde con nuestros propios patrones y aplicada según nuestros fines;¹²⁷ de Cerutti al proponer una filosofía *nuestroamericana* y *para* la liberación,¹²⁸ sin dejar de reconocer los méritos de la filosofía *de* la liberación;¹²⁹ de Vargas Lozano al cuestionarse *filosofía ¿para qué?*, como un llamado a pensar cuidadosamente en el significado de la filosofía, así como la función práctica¹³⁰ e importancia que puede y debe tener para la sociedad;¹³¹ de Saladino al rescatar el valor de los ilustrados latinoamericanos, y en especial de los marxistas, que han tenido presente la ancestral situación de los indígenas;¹³² de Biagini, quien luego

¹²⁷ “En filosofía, como en ciencia, solo quien tiene la clave de la teoría puede hacer suyos los avances y los poderes de la civilización. Nuestra filosofía debe ser, entonces, teoría y a la vez explicación, concebidas y ejecutadas a nuestro modo propio, de acuerdo a nuestras pautas y categorías, así como la ciencia, que pese a su neutralismo declarado, comporta sobre todo en las disciplinas sociales un ingrediente de interpretación y de ideología y debe ser elaborada por nosotros como teoría según nuestros propios patrones y aplicada de acuerdo a nuestros fines”. A. Salazar Bondy, . “Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano”, en *Repensar a Augusto Salazar Bondy. Homenaje a los 90 años de su nacimiento*, Israel Rojas Joel (editor), Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2015, p. 106.

¹²⁸ “Lo que se ha conocido como filosofía de la liberación constituyó un saludable conjunto de esfuerzos para instaurar en la actividad filosófica universitaria una serie de actitudes, principios, temas y modalidades de abordarlos, que han dejado sin duda huella en obras, discípulos, epígonos y polémicas”. H. Cerutti Guldberg, *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?*, Universidad Autónoma del Estado de México, 1997, pp. 173-174.

¹²⁹ Entre ellos destaca: “(B) principios (que, más bien, operaron como metas y objetivos deseables): filosofar a partir de las demandas sociales de los más necesitados, marginados y despreciados de la población. Esto provocaba un parteaguas de insospechadas aunque anheladas consecuencias en relación con la tradición filosófica”. *Idem*, p. 174.

¹³⁰ “Se requiere un giro práctico (que no pragmático) de la filosofía para que esta disciplina que tome a su cargo los grandes problemas que interesan a los ciudadanos. Para ello el filósofo debe suponer la tradicional actitud de Torre de Marfil y buscar establecer canales de comunicación con todos los sectores académicos, culturales y sociales”. Vargas Lozano, Gabriel. *Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía en el siglo XXI*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. 2014. p. 29.

¹³¹ “No se trata de un estudio en abstracto, elaborado al margen de las condiciones materiales de nuestro tiempo, sino que es de lo más concreto que puede plantearse”. E. Sarmiento, “Gabriel Vargas Lozano (2012), Filosofía ¿para qué? Desafíos de la filosofía en el siglo XXI, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/Itaca”, *Signos Filosóficos*, , Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México. vol. XV, núm. 29, enero-junio, 2013, pp. 231-236. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34326236009>

¹³² “1.^a Los demomaxistas que evidencian las siguientes posiciones, por un lado una visión negativa del indio que refleja la influencia liberal y positivista y, por otro lado, la incomprensión de la posibilidad de liberación por sí mismos; 2.^a El marxismo crítico que expresó el planteamiento más lúcido para contrarrestar la imagen negativa, valorando la potencialidad revolucionaria del indio. Ubico en el primer rumbo a Vicente Lombardo Toledano y José Antonio Arze, en el segundo a José Carlos Mariátegui”. A.

de analizar algunas de las propuestas de la filosofía de la liberación: la intercultural, la poscolonial, el pensamiento alternativo, reclama que lo importante es generar un conocimiento para decidir y actuar;¹³³ de Giusti al desenmascarar el liberalismo por incrementar las desigualdades sociales;¹³⁴ de Serrano Caldera sobre las causas estructurales de la pobreza;¹³⁵ de Carmen Bohórquez sobre el compromiso orgánico del filósofo en el desenmascaramiento de los poderes hegemónicos;¹³⁶ de Guillermo

Saladino García, *Indigenismo y marxismo en América Latina*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 1994, p. 104.

¹³³ “En definitiva, se está planteando una reflexión verdaderamente integral que recupere las distintas acepciones implícitas por esa peculiar variante reflexiva denominada filosofía latinoamericana y caribeña con sus aludidas acepciones; un pensamiento que, de Alberdi en adelante, no denota una pura contemplación, sino un conocimiento para decidir y actuar; un programa enraizado socio-históricamente tendiente a afirmar un nosotros frente al statu quo y que ponga en juego la capacidad comunitaria para subvertir un estado anómalo de cosas”. H. Biagini, “Filosofar latinoamericano”, en H. Biagini (director): *Diccionario de pensamiento alternativo. Adenda*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2015, p. 95.

¹³⁴ “En América Latina el liberalismo está violando sus principios constitutivos, y lo está haciendo, por así decir, tanto por exceso como por defecto de las reformas que implementa. Los viola por el exceso de liberalismo cuando somete indiscriminadamente una sociedad desigual y pluricultural, como la nuestra, a reglas de funcionamiento del mercado, pues de esa manera produce, como ya dijimos, un efecto contrario al que supuestamente desea obtener, es decir contribuye a perpetuar las desigualdades y a desarticular la ya precaria cohesión de las diferentes comunidades culturales. Pero puede violar también sus propios principios constitutivos por defectos de liberalismo, es decir, porque se colude ocasionalmente con tradiciones antidemocráticas que nos son prácticamente atávicas, como el caudillismo y el militarismo”. M. Giusti, *El soñado bien, el mal presente*, Universidad Católica del Perú, Lima, 2011, p. 58.

¹³⁵ “La contradicción entre la democracia política y la exclusión social constituye una de las características del mundo contemporáneo, particularmente en lo que se refiere a los países del Sur empobrecido. El incremento de la pobreza se ha producido en el momento en que en América Latina, por ejemplo, se han establecido gobiernos democráticos en todos, o casi todos los países. Por supuesto, esto no quiere decir que la democracia produzca miseria y la autocracia el bienestar, sino solamente que las causas estructurales de la pobreza que vienen desde la época de la implantación de gobiernos autocráticos en la región, no han desaparecido por el solo hecho de haberse establecido gobiernos democráticamente electos; que no basta la periodicidad en la realización de los procesos electorales, sino que el problema es estructural y como tal, requiere un tratamiento integral que complete tanto los aspectos formales de la democracia (elecciones periódicas) como la reforma institucional que adecue el sistema jurídico y normativo y las instituciones correspondientes, a las necesidades de la sociedad de que se trate”. A. Serrano Caldera. “Los dilemas de la democracia. Hacia una ética del desarrollo”, Editorial HISPAMER S.A., Managua, 1995, p. 39.

¹³⁶ “Como filósofos, como humanistas, sobre todo como humanistas, como personas comprometidas con todas las luchas sociales, estamos obligados a asumir el reto de pensar alternativas en un mundo que es controlado hoy por fuerzas imperialistas, y estamos comprometidos y obligados a contribuir al desenmascaramiento de un supuesto orden internacional que se legitima a sí mismo a través de organismos como la ONU, la OEA, la OMC y otros, que en nombre de la democracia y de la libertad, se han arrogado la potestad de decidir, cual Dios iracundo y perverso, qué pueblos tienen derecho a seguir existiendo y cuáles deben ser borrados de la faz del planeta”. C. Bohórquez, “Acto de clausura”. *Memorias del II Foro Internacional de Filosofía de Venezuela*, Red de Intelectuales en Defensa de la Humanidad, Caracas, 2006, p. 310.

Hoyos por tratar de mundanizar la fenomenología¹³⁷ y de Edgar Montiel con el humanismo americano y el poder emancipador de la cultura,¹³⁸ entre otros.

Los anteriores autores referenciados solo constituyen una pequeña muestra, aunque representativa, de cómo los más significativos o, al menos, más reconocidos generalmente cultivadores de la filosofía en Latinoamérica han promocionado en sus diversas expresiones –en ocasiones ubicadas en corrientes yuxtapuestas– sus funciones epistémicas, junto a la humanista, y en particular emancipadora y desalienadora, así como el interés por promocionar su función práctico-crítica en aras de desentrañar la intrínquila expoliadora del capitalismo, como causa fundamental de la esclavitud, la servidumbre y la despiadada obtención de plusvalía en los obreros, y por tanto, de la pobreza y las desigualdades sociales.

Todas y cada una de las funciones de la filosofía en sí mismas son indispensables para el buen desempeño de la actividad filosófica; sin embargo, en determinadas circunstancias unas resultan más útiles o significativas que otras, pues su valor debe medirse por el papel que desempeñan en cada momento histórico.

Por supuesto que estas funciones no se plasman de manera abstracta y descontextualizada en una época, sino que se revelan orgánicamente en pensadores que asumen posturas epistémicas y axiológicas circunstancial e históricamente condicionadas. Un adecuado análisis del asunto del papel como posible escalpelo de las funciones de la filosofía para desentrañar las causas de la pobreza y la desigualdad y proponer vías o formas para su eliminación exige un pormenorizado estudio en el caso de cada pensador o corriente de pensamiento en su momento histórico, a fin de aquilatar la trascendencia de sus ideas. No se debe excluir a nadie por argumentos axiológicos o epistemológicos, pues la historia de la filosofía en esta parte del mundo, al igual que en otras latitudes, revela siempre infinitas posibilidades de desplegar una aguda y comprometida crítica a los distintos sistemas socioeconómicos enajenantes existentes.

Los filósofos latinoamericanos más auténticos en distintos momentos no solo se han planteado profundos análisis interpretativos sobre las causas de la pobreza y las desigualdades sociales, sino que desde sus trincheras de ideas se han propuesto contribuir a su transformación, y de alguna forma, junto a otros intelectuales, han desempeñado un activo papel en la lucha por superar las injusticias sociales.

¹³⁷ “Hoyos, por tanto, se propone –para decirlo en una sola frase– mundanizar la fenomenología. Consecuencia de esta idea es que pase del ego trascendental, según sus propias palabras, al ciudadano de a pie, al hombre de carne y hueso. De ahí la importancia no sólo de la convergencia entre ética y política; sino el paso de la una a la otra. Esto, entre otras cosas, conlleva a apoyar el pensar en español. Podemos ver, por ello, cómo metodológicamente, la obra de Hoyos –sobre todo en lo que cuenta como parte de su filosofía de la educación, sus escritos sobre ética y sobre política– está salpicada de noticias, de observaciones sobre la vida cotidiana, sobre valoraciones de las actuaciones de los personajes de la vida pública de colombianos, latinoamericanos, y, de ciudadanos de diversos estados, de los ciudadanos del mundo“. G. Vargas Guillén, “Guillermo Hoyos Vázquez: entre filosofía y pedagogía”, en *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Volumen VII, Universidad Tecnológica de Pereira, Pereira, 2013, p. 19.

¹³⁸ Véase: E. Montiel, *El poder de la cultura. Recurso estratégico del desarrollo durable y la gobernanza democrática*, Fondo de Cultura Económica, Lima, 2010.

Este hecho no significa en modo algunos que hayan podido precisar las causas reales de las distintas manifestaciones de pobreza y desigualdad social, pero muchas veces sus respectivos escarpelos en tal búsqueda se aproximaron genialmente a algunas de las razones de los quistes de pus que enfermaban el organismo social, si es que es posible aún hoy aprovechar algunas de las metáforas del positivismo decimonónico, que no careció, por supuesto, de núcleos racionales.

No todas las funciones de la filosofía muestran de forma clara e inmediata su utilidad en el desenmascaramiento de las causas de las desigualdades sociales y la pobreza.

Uno de los méritos principales de la Declaración de Morelia fue revelar la trascendental importancia de la batalla cultural en la guerra ideológica que ha vivido últimamente la humanidad. A esta labor se añade que este documento contribuyó a la revalorización de la producción filosófica latinoamericana y su consecuente articulación con el saber filosófico universal, así como indicó algunas de las causas que habían producido la situación de dependencia de los pueblos de esta región ante los poderes coloniales y neocoloniales como contribuyentes en la gestación de niveles extraordinarios de subdesarrollo, pobreza y desigualdad social. En particular, los autores de este histórico documento se detuvieron en el análisis de las funciones que habían desempeñado filosofías de dominación, por lo que se exigía la conformación de nuevas filosofías emancipadoras, entre las cuales destacaban la filosofía de la liberación, en función de los intereses de los pueblos marginados del orbe.¹³⁹

Sin embargo, este documento no plasma con claridad que la causa fundamental de tales injusticias sociales radica en la explotación capitalista, es decir en sus formas diversas, —primero con la esclavitud restaurada y jurídicamente declarada, y después en forma velada con el trabajo asalariado, donde la pobreza se reproduce—, especialmente en el sector del trabajo informal que promueve el neoliberalismo a fin de desconocer así los derechos laborales.

Si bien se hace referencia a la situación de dependencia en que quedaron los países latinoamericanos por la dominación colonial, neocolonial, e incluso se refiere a la imperialista, el discurso de oprimidos y opresores que se utiliza, tanto en ese documento como en otras expresiones de la filosofía de la liberación, no llamaba por sus propios nombres a la esclavitud, de indígenas y africanos, reverdecida por el inhumano sistema capitalista, ni a las nuevas formas de explotación de hombres, mujeres, niños y ancianos que impondría la producción industrial capitalista, generadora de plusvalía que en la mayoría de las ocasiones ni siquiera quedaría en manos de emergentes burguesías nacionales, sino de élites financieras

¹³⁹ “A una filosofía que hace suponer el destino manifiesto de un conjunto de pueblos para imponer su dominación al resto del mundo, deberá ofrecerse una filosofía que niegue tal destino y haga, por el contrario, expreso el derecho de todo pueblo a la libertad como autodeterminación. A una filosofía que justifique, como lo ha venido haciendo, la dependencia de unos pueblos en exclusivo beneficio de otros, deberá oponerse una filosofía que rechazando la relación vertical de dependencia haga expresa una relación horizontal de solidaridad. Esto es la solidaridad de hombres entre hombres, de pueblos entre pueblos, de pares entre pares”. Declaración de Morelia. Documento elaborado por Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas, Leopoldo Zea, con motivo del Primer Coloquio Nacional de Filosofía, celebrado en la ciudad de Morelia, Michoacán (México), del 4 al 9 de agosto de 1975. <http://www.ensayistas.org/critica/manifiestos/morelia.htm>

transnacionales, de la misma forma que se continúa observando en tiempos actuales de globalización presuntamente posmoderna.¹⁴⁰

Si una nueva función debiera promoverse en la filosofía latinoamericana contemporánea debía ser la temeraria, que convoque a los pensadores a llamar a los fenómenos y procesos sociales por sus nombres reales, conceptualizándolos debidamente para revelar sin eufemismos su esencia verdadera, sin que esto signifique, como consideraba Platón, que el filósofo debe contentarse con encontrar conceptos inmóviles.¹⁴¹ Precisamente se trata de todo lo contrario, el filósofo tiene la tarea de descubrir críticamente el dinamismo de los conceptos en correspondencia con el dialéctico y, por tanto, contradictorio desarrollo de la realidad, si es que en verdad aspira a contribuir a su mejoramiento. De lo contrario, puede suceder lo mismo que Engels le criticaba a Hegel,¹⁴² que el sistema de ideas vaya por un lado y la conflictiva realidad por otro.

Tal vez la filosofía, especialmente en Latinoamérica, esté obligada a aprender de algunas de sus hijas en el reino de las ciencias sociales, en especial de la economía y la sociología, la actitud de objetividad epistémica, como lo hace la Declaración de Morelia al estimar altamente la significación de la teoría de la dependencia.

No hay duda de que múltiples ciencias sociales han revelado con exactitud las causas de la pobreza y las desigualdades sociales, lo que podría llevar a algunos trasnochados positivistas a considerar que es posible prescindir de las funciones de la filosofía en esa labor. Lo cierto es que en los grandes centros de poder, numerosos megaproyectos de investigación no prescinden de los servicios de tanques pensantes. Este hecho puede validar la tesis de que solamente con la filosofía no es posible develar las raíces de múltiples problemas ecológicos, demográficos, psicológicos, belicistas, etc., que agobian al hombre contemporáneo, pero tampoco sin la filosofía esto puede lograrse.

7¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?

7.1 AYER Y HOY DEL RECONOCIMIENTO DE LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA

¹⁴⁰ Véase: P. Guadarrama, *Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna*, Editorial Magisterio, Bogotá, 2006. <http://biblioteca.filosofia.cu/php/export.php?format=htm&id=2181&view=1>

¹⁴¹ “Puesto que son filósofos aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual así mismo y no lo son los que andan errando por la multitud de cosas diferentes”. Platón. “La República”, en R. M. Buch Sánchez: *Historia de la Filosofía*, Editorial Félix Varela, La Habana, 2012. tomo I, p. 257.

¹⁴² “De este modo, la tesis de Hegel se torna, por la propia dialéctica hegeliana, en su reverso: todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; lo es ya, de consiguiente, por su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente. La tesis de que todo lo real es racional se resuelve siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer. Y en esto precisamente estribaba la verdadera significación y el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana [...]”. F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana (y otros escritos sobre Feuerbach)*, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, Madrid, 2006, pp. 10-11. www.engels.org · fundacion_federico@engels.org

Hace apenas medio siglo, en la mayor parte de las universidades latinoamericanas era *rara avis* la existencia de una cátedra o equipo de investigación que se dedicara al estudio de las ideas filosóficas del país en cuestión o de la región, en tanto que en Europa o Norteamérica tampoco era común que existieran con ese grado de especialización cátedras sobre la filosofía de sus países, aunque era lógico que los profesores de filosofía se viesan precisados de una forma u otra a incluir dentro de sus estudios y lecciones a los representantes de sus respectivas culturas. Nadie dudaba de su condición de clásicos imprescindibles, y hasta los filósofos de menor talla eran nombrados o se les dedicaba alguna que otra atención para demostrar que los gigantes también tenían subalternos y dejaban discípulos mayores y menores.

Sin embargo, a ninguno de aquellos profesores se le hubiera ocurrido incluir en algunas de sus lecciones a uno de los pensadores de aquellos países periféricos que estaban condenados a no tener acceso al reconocimiento de la “cultura universal”. Cuando hacían alguna referencia a ese mundo marginado, como el caso de Hegel, por lo general era para intentar demostrar la carencia del logos en los pueblos colonizados, a los cuales se les debía “llevar la cultura” y, con ella, la filosofía que, a su juicio, era un producto exclusivo de Europa¹⁴³.

Todo lo contrario ha sucedido entre los profesores tradicionales de filosofía en América Latina. Sus cursos han versado sobre la historia de la “filosofía universal”, es decir, la de los pueblos occidentales. Y era considerado un absurdo malgastar el tiempo en la atención a pensadores del patio, comúnmente apreciados como simples reproductores de las ideas nacidas en aquellas latitudes.

La indicación bíblica de que nadie es profeta en su tierra, ha tenido arraigo en Latinoamérica en aquellos círculos intelectuales donde el *malinchismo* y la *xenofilia* han estado más generalizados y encontrado eco en algunas manifestaciones de la conciencia cotidiana.

Los controvertidos conceptos de filosofía americana y filosofía latinoamericana, fundamentalmente, adquirieron cierta connotación peyorativa por parte del resto de la comunidad filosófica, aun cuando fueron esgrimidos con carácter de yuxtaposición, confrontación o simple analogía con la filosofía europea. En la medida en que sus principales propugnadores han coincidido en el carácter universal de la filosofía, estos conceptos han logrado un mayor nivel de concreción y ajuste referido a la producción de ideas filosóficas que se realiza en el ámbito latinoamericano, como sucede en cualquier otra parte del mundo, y en tal sentido pueden ser, y de hecho son, más utilizados en la actualidad. En los últimos años se ha hecho más común que filósofos latinoamericanos contemporáneos, de las más diversas escuelas o tradiciones de pensamiento, sean reconocidos por la comunidad filosófica internacional.

En la filosofía, en América Latina, se ha producido en los últimos años algo similar a lo que también ha ocurrido con la literatura —no se debe subestimar los entrañables nexos, no obstante sus diferencias esenciales, que existen entre literatura y filosofía, especialmente en el ámbito latinoamericano¹⁴⁴—, que hizo a Roberto Fernández

¹⁴³. G.W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, p. 95.

¹⁴⁴ La cultura hispana, y latinoamericana en particular, dispone de innumerables ejemplos en los que las concepciones filosóficas se han expresado bien a través de escritores reconocidos como cultivadores de la literatura, es el caso de Lezama, Carpentier, Borges o García Márquez, etc., bien en quienes han combinado armónicamente ambas expresiones como Sarmiento, Ortega, Unamuno, Zambrano, etc., o en aquellos que han cultivado el ensayo, como forma sui generis de revelación de ideas humanistas en el plano literario y filosófico¹² a la vez, como en Montalvo, Martí, Rodo, Henríquez Ureña, Vasconcelos, etc. En todos los casos

Retamar decir que “Reconocer la plena incorporación de la literatura latinoamericana a la literatura mundial en formación, no implica, por supuesto, postular o aplaudir la sustitución de un parroquialismo por otro; sino, por el contrario, comprobar en qué medida se va ensanchando el horizonte real de la humanidad”¹⁴⁵.

La aceptación de la lengua castellana a partir del *Congreso Mundial de Filosofía* de Montreal, así como la participación cada vez mayor de representantes de Latinoamérica en este tipo de eventos filosóficos internacionales, las referencias a las obras de pensadores latinoamericanos, sus traducciones, etc., constituyen un índice de reconocimiento. Sin embargo, por esa especie de lo que Pablo González Casanova ha denominado “colonialismo interno”¹⁴⁶ aún prevalece la idea de que los “grandes” de la filosofía mundial, al igual que el control financiero internacional, las grandes tecnologías, etc., perdurarán *per sécula seculórum* en los países del primer mundo. Aún se aprecia cierta pleitesía y “*vedettismo*” *intelectual* en congresos y publicaciones filosóficas latinoamericanas ante estas personalidades, cuyos méritos intelectuales son indiscutibles, pero que la apología de que son objeto contribuye a reanimar el viejo esquema de que la filosofía verdadera sólo se cultiva en los países tradicionalmente reconocidos en esta actividad, es decir los de Europa o Norteamérica, donde abundan las “vacas sagradas”, a diferencia de los países del Sur.

Desde finales del siglo XX la situación ha sido algo distinta. Ya no sorprende que en muchas universidades, y no sólo de América Latina, existan centros de investigación, grupos de trabajo, revistas, editoriales, congresos, etc., sobre el pensamiento latinoamericano que, por supuesto, incluye sustancialmente las ideas filosóficas de esta región, aunque no haya desaparecido del todo el enfoque eurocentrista¹⁴⁷ del asunto.

La dedicación a esta temática ya no provoca la desaprobación por parte de los claustros donde se practica la investigación filosófica tradicional. Se aprecia una civilizada tolerancia recíproca entre los que “hacen filosofía latinoamericana”, como reconoce Arturo Andrés Roig: “...hay una filosofía hispanoamericana, con estilo propio, con medios comunicativos que le son específicos -entre ellos el de la comunicación oral- y con una temática congruente con esa profundización del inmanentismo que habría caracterizado a nuestra América según el maestro Gaos”¹⁴⁸, y los que suponen

anteriores las fronteras entre la filosofía y la literatura parecen no existir, pues la responsabilidad epistémica y ética en todos ellos no se desdobra cuando cultivan uno u otro género. Pero constituiría un significativa equivocación considerar que no existen diferencias entre las mismas”. P. Guadarrama y A. Scocozza. “Filosofía y la literatura: ética, estética y epistemología”. En *Magister et discipuli: filosofía, historia, política y cultura*. Scocozza, Antonio y D Angelo, Giuseppe Tomo II. Taurus-Penguin Random House. Bogotá. Universitá degli Studi di Salerno-Universidad Católica de Colombia. Bogotá. 2016. p. 552

¹⁴⁵. R. Fernández Retamar, *Para el perfil definitivo del hombre*, La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1985, p. 538.

¹⁴⁶. P. González Casanova, “Colonialismo interno, una definición”, *América Latina: historia y destino., Homenaje a Leopoldo Zea*, México, UNAM, 1992, p. 12.

¹⁴⁷. “Desde esta perspectiva, lo que se llama recepción de la filosofía latinoamericana en Europa, y lo mismo podría decirse de la recepción europea de la filosofía en Asia y África, es una especie de eco de la filosofía europea misma. Se busca, en efecto, la resonancia de tal o cual corriente europea o de este o aquel pensador europeo, pero nunca se busca aquello que quizá la filosofía europea nunca pueda encontrar desde dentro de sí misma, a saber: una filosofía diferente” R. Fernet-Betancourt, *Estudio de filosofía latinoamericana*, UNAM, 1992, p. 112.

¹⁴⁸. A. Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Tucumán, Centro Editor de América latina, 1994, p. 117.

que “hacen filosofía pura”, estos es, analítica, fenomenológica, etc.: “...no existe una filosofía latinoamericana simplemente porque aún no se ha hecho ningún aporte importante y colectivo a esta disciplina, tenemos que reconocer, sin embargo, que la práctica filosófica ha logrado entre nosotros un estadio de madurez, podríamos decir de mayoría de edad, en el manejo de las cuestiones filosóficas”¹⁴⁹, aunque sus puntos de vista sigan siendo al respecto diametralmente opuestos.

Parece ser que se gana en conciencia de lo planteado por Gabriel Vargas Lozano de que: “independientemente de que adoptemos una posición, no podemos validar ‘como filosofía’ sólo a la nuestra. Esto no quiere decir que debamos asumir un eclecticismo, sino considerar que nuestra forma de entender la filosofía es una entre otras, siempre y cuando se cumpla con ciertas condiciones trascendentales. Lo contrario podría generar una posición dogmática”¹⁵⁰. Planteamiento este de gran significación al ser formulado por un intelectual marxista. Hoy sorprende que en Europa y Norteamérica hayan proliferado los centros, equipos e investigadores aislados que se han ido especializando en el conocimiento del devenir filosófico latinoamericano, así como que se realicen eventos y hasta publicaciones monográficas dedicadas a personalidades y problemas de la cultura filosófica latinoamericana.

¿Cuáles podrán haber sido las causas que han motivado este actual giro hacia el reconocimiento de la producción filosófica latinoamericana? Se podrían señalar las siguientes:

1. El grado de maduración de la conciencia nacional de los pueblos latinoamericanos y el reconocimiento de los valores de las manifestaciones de cada región o país, que se han incrementado notablemente en el siglo XX gracias a múltiples factores, entre ellos: el fortalecimiento de una intelectualidad más comprometida con la defensa de la soberanía; el incremento de los movimientos sociales, étnicos, etc., frente a la penetración imperialista y las formas de dominación neocolonial; las repercusiones ideológicas de revoluciones como la mexicana y la cubana y del ideario socialista a partir de la Revolución de Octubre en Rusia en 1917, hasta el derrumbe del “socialismo real”; el aumento del nivel cultural de la población latinoamericana, aun cuando subsista el analfabetismo; la labor de divulgación de las ideas filosóficas en los distintos medios de comunicación, que no siempre resultan deformadoras de la realidad; así como el progresivo intercambio entre los países latinoamericanos.

2. Un cambio en los mecanismos de dominación por parte de los países económicamente fuertes obliga a tomar en consideración las particularidades culturales de cada región y país, para ensayar nuevas fórmulas que presupongan el reconocimiento de los valores culturales de cada pueblo y posibiliten una mejor manipulación ideológica de su intelectualidad, líderes políticos y sectores de la población más activos.

3. El papel desempeñado por un notable grupo de investigadores que desde los años cuarenta tomó auge, fundamentalmente en México, Perú, Uruguay, Argentina, Venezuela y Cuba, y a partir de los sesenta en Colombia, Ecuador, Bolivia, Chile y Centroamérica promovió la edición de obras inéditas y agotadas de pensadores latinoamericanos prestigiosos, así como de varias monografías de historia de las ideas por países y de la región en general. Este movimiento de historia de las ideas filosóficas constituyó un pequeño motor impulsor del actual auge de estos estudios; en él se

¹⁴⁹. R. Sierra Mejía, *Apreciación de la filosofía analítica*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1987, p. 124.

¹⁵⁰. G. Vargas Lozano, *Mas allá del derrumbe*, México, Siglo XXI Editores, 1994, p.p. 168-169.

destacaron, inicialmente, Leopoldo Zea¹⁵¹, Augusto Salazar Bondy¹⁵² y Arturo Andrés Roig¹⁵³, hasta Francisco Miró Quesada, quien sin abandonar el terreno de la *filosofía pura* ha cultivado con fervor en los últimos años los estudios histórico-filosóficos¹⁵⁴. A la que se añade una prolífica y nueva generación de investigadores.

4. Un mayor intercambio académico, no sólo entre los investigadores del área con la celebración de los congresos interamericanos y nacionales, sino también con intelectuales de otras latitudes, que reconocen la existencia de una producción filosófica latinoamericana digna de consideración, por lo que comienzan a promover con rigor científico este tipo de investigaciones.

5. El surgimiento de algunos sectores de las nuevas generaciones de profesionales de las ciencias sociales en América Latina, que como reacción al acostumbrado eurocentrismo enarbolaron, desde los años cincuenta, lo nacional, y especialmente a partir de los rebeldes sesenta y del descubrimiento de la riqueza del pensamiento en estos países asumieron además posiciones de rechazo a las tradicionales fuentes de alimentación intelectual, y se volcaron, no siempre sin caer en posiciones algo extremas, a la búsqueda de *lo propio*. El tema de la identidad nacional, la identidad cultural que anteriormente no preocupaba a los europeos comenzó a llamar la atención por los conflictos de distinto carácter, entre ellos los étnicos, que se han acrecentado últimamente en el viejo continente¹⁵⁵.

Podrían añadirse también otras causas a ese proceso de auge de las investigaciones sobre el pensamiento filosófico latinoamericano. Resulta necesario estudiarlas, porque del mismo modo que la acción consciente de las más recientes generaciones de intelectuales ha contribuido al aumento, con resultados positivos, de las investigaciones sobre el cultivo de la filosofía en América Latina, el descuido o la complacencia pueden también facilitar un efecto cíclico retardatario, especialmente cuando hay algunos intereses en el actual mundo unipolar que pretende estandarizar múltiples paradigmas para el próximo milenio. La filosofía puede ser un instrumento muy útil para lograrlo o evitarlo.

¹⁵¹. “Zea ha consagrado la filosofía de nuestra América, porque se consagró a la filosofía de nuestra América no desde la marginación y la barbarie, sino contra ellas. Zea sólo tiene deudas recíprocas con su América, porque América le debe también haber contribuido a su multilateral y genuino *descubrimiento*”, P. Guadarrama, “Urdimbrés del pensamiento de Leopoldo Zea frente a la marginación y la barbarie” *América Latina: historia y destino, Homenaje a Leopoldo Zea*, tomo III, México, UEAM, 1993, p. 281.

¹⁵². D. Sobrevilla, *Repensando la tradición nacional*, Lima Editorial Hipatia, 1989, v.2. p. 383.

¹⁵³. “[...] en sus investigaciones sobre el pensamiento latinoamericano mismo, que han servido no sólo para arrojar nueva luz sobre el desarrollo de nuestras ideas, sino también para inspirar y promover el estudio científico de nuestro pasado conceptual. Más que nada, sin embargo su aporte, ha sido filosófico, pues es en la originalidad y peso de las ideas filosóficas de Roig que encontramos el valor permanente de su obra” J. Gracia, “Roig y la función de la filosofía en América Latina”, *Arturo Andrés Roig, filósofo e historiador de las ideas*, M. Rodríguez la Puente y H. Cerutti Guldberg, México, Universidad de Guadalajara, 1989, p. 309.

¹⁵⁴. “En cierta manera, la historia del pensamiento filosófico propio, le es más extraña al latinoamericano que la historia del pensamiento europeo”. F. Miró Quesada, *Despertar y proyecto de filosofar latinoamericano*, México, Fondo de Cultura económica, 1974, p.40.

¹⁵⁵. J. Wojcieszak, “Ensayo y filosofía: el caso latinoamericano”, *El ensayo en Nuestra América*, México, UNAM, 1993, p. 575.

Algunas de las conclusiones más generales a las que se ha llegado en tales investigaciones sobre el desarrollo de la filosofía en América Latina —a pesar de los necesarios y provechosos debates al respecto— son las siguientes:

La filosofía ha ocupado un lugar destacado en la evolución de la cultura latinoamericana, en mayor medida en los últimos tiempos, aunque no siempre en el mismo grado en las distintas épocas y regiones, —como plantea Francisco Larroyo: “en la historia de las ideas hay épocas receptoras y épocas creadoras”¹⁵⁶—, aun cuando no haya tenido como vía de expresión las formas más usuales de exposición del discurso filosófico, por lo que resulta más apropiada su consideración dentro del concepto de *pensamiento* propugnado por Gaos:

“(…) es bien sabido cómo la historia de las ideas no puede separarse de la de las letras en ningún país, pero menos que ninguno en los de lengua española, donde no existe una filosofía independiente de la literatura, en la misma forma, o en la misma proporción, que en los países clásicos de la primera, sino un ‘pensamiento’ que se funde con la literatura a través de transiciones insensibles, o que sólo se encuentran en plena literatura”¹⁵⁷.

2. Los pueblos amerindios más desarrollados estuvieron en el umbral de la producción filosófica¹⁵⁸, pues el grado de elaboración de sus ideas cosmológicas y éticas, así como el desarrollo del lenguaje, como en el caso del *náhuatl*,¹⁵⁹ fundamentalmente, lo atestiguan, pero no alcanzaron el nivel de sistematicidad, profundidad y rigor teórico que caracteriza generalmente la filosofía.

3. La preocupación antropológica por la condición humana de los aborígenes impregnó de modo *sui generis* la escolástica latinoamericana y se mantuvo latente hasta que se hizo más pujante en la antesala de la Ilustración con el *reformismo electivo*¹⁶⁰. Ese *segundo eclecticismo* (Gaos) que se produjo en América Latina contribuyó notablemente al desarrollo de la filosofía moderna, a sentar las bases para la superación de la escolástica y a preparar la maduración de la conciencia emancipadora de estos pueblos.

4. Los sacerdotes que cultivaron la filosofía durante el predominio de la escolástica no redujeron su labor a la reproducción de la escolástica europea¹⁶¹. Su preocupación por múltiples problemas de la *circunstancia* americana se reflejó en los elementos de originalidad de su pensamiento.

¹⁵⁶. F. Larroyo, *La filosofía iberoamericana*, México, Editorial Porrúa, 1978, p.32,

¹⁵⁷. J. Gaos, *Pensamiento de lengua española*, México, Editorial Stylo, 1945, p. 146.

¹⁵⁸. P. Guadarrama, “Humanismo y desalienación del pensamiento amerindio”, *Señales abiertas* (Bogotá), 1994, p.45.

¹⁵⁹. B. Gerstenberg, “Philosophisches Denken im prakolumbischen Mexiko und die Philosophie der Kolonialzeit in Lateinamerika”, *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedene Regionen der Erde*. M. Ralf, H. Rsutau y G. Rudiger Hoffman, Berlin, Dietz Verlag, 1988, p. 233.

¹⁶⁰. I. Monal, *Las ideas en la América Latina. Una antología del pensamiento filosófico, político y social*, La Habana, Casa de las Américas, 1985, p. 22.

¹⁶¹. G. Marquínez Argote y otros, *La filosofía en América Latina*, Bogotá, Editorial el Búho, 1993, p. 81.

5. Los pensadores latinoamericanos que se han destacado desde la Ilustración han estado al tanto del desarrollo de la ciencia, y muchos de ellos han combinado su labor filosófica con el cultivo de algunas disciplinas científicas o con bellas formas de expresión literaria, que han hecho que se le atribuya, con razón, un rasgo de carga estética a sus ideas.

6. La mayor parte de los pensadores latinoamericanos que se han caracterizado por una posición más auténtica han vinculado su labor a la preocupación política y a las exigencias histórico-sociales de cada época histórica.

7. En los filósofos latinoamericanos no es apreciable la identificación de manera absoluta y fidedigna con una escuela de pensamiento o un filósofo. Su heterodoxia les ha permitido elaboraciones propias y evoluciones tan significativas que siempre dificultan las clasificaciones de los investigadores y exigen mejores periodizaciones y determinación de la especificidad de su pensamiento.

8. De la misma forma que ha habido un eclecticismo, una ilustración, un positivismo y hasta un marxismo *sui generis* en América Latina, como testimonio de la creatividad de los latinoamericanos, ha habido intentos de crear una “filosofía latinoamericana” y una “filosofía de la liberación” con esa condición. Aunque no hayan podido evidenciar rasgos de absoluta independencia intelectual y propuestas ideológicas novedosas¹⁶², como en algunos momentos en la búsqueda de una alternativa al marxismo¹⁶³, sí han logrado formulaciones propias y dignas de consideración por parte de filósofos de distintas latitudes, como lo demuestra la obra de Enrique Dussel.

9. En el desarrollo de la filosofía latinoamericana se ha producido una permanente lucha de las ideas humanistas y desalienadoras, que a la larga se han impuesto contra las distintas formas de conservadurismo y alienación. La mejor tradición del pensamiento latinoamericano y las ideas que más han trascendido se distinguen por el carácter emancipador y por la función social progresista que han desempeñado.

7.2 PERIPECIAS METODOLÓGICAS DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA

Todo estudio de historia de las ideas exige una adecuada perspectiva metodológica, y esta se incrementa cuando se trata de abordar con cierto nivel de circunscripción territorial o cultural. Una de las primeras incógnitas consiste en precisar desde cuándo la filosofía se ha constituido en una actividad específica, o incluso una profesión propia en el ambiente intelectual latinoamericano.

Esta consideración, que para Europa no ha tenido mucha significación, donde no ha importado tanto si la filosofía era cultivada por sacerdotes, científicos, funcionarios, diplomáticos o profesores de distintas disciplinas, sí ha tenido una significación especial para el ámbito latinoamericano. Entre muchos investigadores de la historia de la filosofía en América Latina ha prevalecido el criterio de Francisco Romero, según el cual existe una generación de los “fundadores” de la filosofía latinoamericana a principios del siglo

¹⁶². En 1976 Dussel sintetizaba la filosofía de la liberación como “filosofía postmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia”. E. Dussel, *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires, Ediciones la Aurora, 1985, p.9.

¹⁶³. “It should be emphasized that Dussel was actually trying to construct a religiously grounded socialist theory that should serve as an alternative to Marxism”. O. Schutte, *Cultural identity and social liberation in Latin American thought*, New York, SUNY, 1993, p.180.

XX, que a partir de sus posiciones desde el personalismo¹⁶⁴ parecía descalificar a todos los pensadores que anteriormente en estas tierras habían incursionado en ese campo y que no hubiesen atendido adecuadamente el tema de la personalidad.

Sin embargo, es indudable que desde el siglo XVI en América Latina, la filosofía estuvo en manos de sacerdotes, algunos de los cuales la enaltecieron y hoy forman parte de lo mejor de su historia, y luego fue desarrollada también por ilustres laicos de las más disímiles profesiones: abogados, médicos, diplomáticos, profesores, etc.

La filosofía ha ampliado tanto su radio de acción que si antes era considerada una de las artes exclusivas de una élite de eruditos, hoy se llega al extremo de vulgarizar el uso de su concepto para sugerir una pauta por seguir; por ejemplo, la filosofía que anima un evento académico, de un programa de estudios o de un proyecto cualquiera.

Una historia de la filosofía no puede desvirtuar su objeto de estudio y extenderse de forma indiscriminada hacia todo lo que sea simplemente denominado como filosofía. Para ello se requiere, ante todo, claridad teórica respecto al concepto de esta disciplina que siempre presupondrá el ejercicio del pensamiento y la capacidad racional de análisis sobre un objeto de máxima generalidad, con la intención de determinar cómo se constituyen los principios de la realidad e inducir la actitud que se debe asumir ante ella.

Es imprescindible reconocer que la filosofía ha aumentado cada vez su esfera de acción e incursionado no sólo en terrenos novedosos, incluso para las ciencias constituidas, sino en todas las formas del saber, por lo que la determinación de su objeto en la actualidad presupone tomar en consideración muchas áreas que anteriormente parecían lejanas a sus intereses.

Sin dudas, otro problema sempiterno de la investigación filosófica es el de las "recepciones". Siempre han existido, y existen, discusiones sobre la influencia de unos pensadores sobre otros, máxime cuando se trata de la recepción de los pensadores europeos en latinoamericanos. Aún subsisten, lamentablemente, quienes piensan como Kempf Mercado que con la filosofía ha sucedido igual cosa que con las demás actividades del espíritu. Europa dando las orientaciones y las direcciones y nosotros asimilándolas e incorporándolas a nuestro panorama cultural. Siempre Europa nos ha encontrado en actitud de adaptación y aprendizaje. Estamos situados frente a ella como un alumno que repite los movimientos de su profesor de gimnasia¹⁶⁵

Afortunadamente este criterio no es el que predomina en todas partes. Cada vez se aprecia más el hecho de que además de las necesarias influencias del pensamiento europeo y norteamericano, en la actualidad hay un incremento del intercambio de ideas a escala mundial, que presupone la consideración tanto de la producción de ideas de Asia y de África, como las recíprocas influencias también de los pensadores latinoamericanos entre sí, sin provocar ningún bochorno.

El tema de la originalidad, la autenticidad y las aportaciones al pensamiento filosófico universal sigue y seguirá moviendo inquietudes, pues es correcto que se

¹⁶⁴. Á. Cappelletti, "Francisco Romero y el espiritualismo latinoamericano del siglo XIX", *Francisco Romero, maestro de la filosofía latinoamericana*, Caracas, Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983, p.44.

¹⁶⁵. M. Kempf Mercado, *Historia de la filosofía en América Latina*, Santiago de Chile, Editorial ZIG-ZAG, 1958, p.p. 29-30.

insista tanto en los elementos novedosos y aportadores de los distintos pensadores y regiones como en la efectividad de sus ideas.

Se debe tomar conciencia de que es más necesaria una historia de la filosofía que revele en qué medida las ideas de un pensador han sido más provechosas a la comunidad humana, más allá de cualquier frontera, aunque haya que comenzarla a medir, en primer lugar, por el efecto en su entorno.

Es más necesaria una historia de la filosofía que, en lugar de los siempre cuestionables “primeros” en plantear una idea –tarea esta siempre riesgosa por la posibilidad de que siempre aparezca alguno anterior–, se preocupe por delimitar más dónde, cuándo, por qué y con qué fin se formuló una idea.

Los medios a disposición de los historiadores actualmente, aun cuando se trate de investigaciones multidisciplinarias, no permiten precisar con efectividad el efecto de las ideas, sus repercusiones en las distintas esferas de la realidad en que se engendran y proclaman. *La historia de la filosofía que se necesita es la que es capaz de medir los grados de resonancia de las ideas. Tal vez esa empresa parezca hoy en día algo utópica, pero es concreta y no abstracta.* Los investigadores del futuro contarán con medios cada vez más sofisticados para reproducir el pasado y poderlo lanzar sobre la mesa del laboratorio.

Debemos ir facilitando la tarea de activar la determinación de los mecanismos de alcance para pulsar la efectividad del filosofar más reciente y, sobre todo, del presente, que está más en nuestras manos. La historia de la filosofía que se necesita no es solo para alimentar la avidez de los estudiosos de esta disciplina, sino que debe servir para algo más.

Hay varias formas de desarrollar los estudios de historia de la filosofía, bien sea por caracterización de escuelas, tendencias, corrientes, pensadores, periodos, temas, etc.; cada una de ellas tiene sus particularidades y provechos de acuerdo con los objetivos del investigador. Cada una tiene sus posibilidades y sus limitaciones.

Para el caso del pensamiento latinoamericano resulta muy difícil delimitar con precisión la existencia de escuelas, pues esto no ha sido, como en Europa, lo más común. La heterodoxia ha prevalecido, por suerte, en la mayor parte de la más valiosa producción filosófica latinoamericana.

Existen algunas manifestaciones que se han observado especialmente en ciertos grupos positivistas, historicistas, marxistas, analíticos, de la filosofía latinoamericana y de la liberación, que en determinados momentos han presentado las siguientes características: una guía intelectual, un conjunto de elaboraciones teóricas fundamentales compartidas y cierta hermeticidad ante la incursión o el desafío de otras posiciones.

En cuanto a las corrientes o tendencias que se enfrentan, la cuestión se hace más fácil, pues es un hecho reconocido la influencia de ellas en distintas épocas y en consonancia con criterios de mayor aceptación general en la historiografía filosófica mundial. Así se han podido y se pueden delimitar varias ideas que confirman que en América Latina la producción filosófica mantiene sus similitudes con las de otras latitudes, aunque existan sus especificidades. Ha habido marcadas tendencias de materialismo filosófico frente al idealismo, que no tienen necesariamente que ser simplificadas al estilo de un juego de fútbol, como se presentaba en algunas interpretaciones forzadas de la historiografía filosófica marxista-leninista más tradicional.

Tanto el materialismo como el idealismo se han enfrentado uno al otro, tratando de permearse y dominarse recíprocamente en el plano ontológico y en el gnoseológico.

En el ámbito filosófico latinoamericano esto es apreciable, aunque, por supuesto, si se emplean los instrumentos de medición adecuados.

Así, la historia de la filosofía que necesitamos no puede soslayar su *problema fundamental*, que Engels destacó y jamás concibió como una simple fórmula mágica en manos de aquel que supiese “aplicar” correctamente el materialismo¹⁶⁶, como la manualística filosófica soviética propugnó. Durante el centenario de la muerte de Engels, en 1995, muchos desearon injustamente que no resucitase ni la más mínima de sus ideas. La experiencia histórica demuestra que los fracasos siempre demandan chivos expiatorios, sobre todo lo más lejanos posible, para exculpar a los responsables vivos.

También en América Latina ha habido, y hay que revelarlo de la mejor forma posible, tendencias empiristas, que se han enfrentado al logicismo abstracto; concepciones racionalistas, en confrontación con aquellas; así como las modalidades de voluntarismo e irracionalismo; corrientes conservadoras frente a posiciones progresistas y liberales, etc.

En el devenir del pensamiento filosófico latinoamericano se ha desplegado una tendencia humanista y desalienadora que se ha tenido que enfrentar en las distintas épocas a tareas diferentes, pero imbuida siempre de la misma misión: situar al hombre latinoamericano en niveles superiores de humanización. Su combate ha sido contra las fuerzas que de distinto modo han tratado de enajenarlo.

La tarea actual consiste en ir desentrañando algunas de tales contradicciones y sus superaciones específicas. Se necesita precisar esas corrientes y tendencias, así como descubrir otras subyacentes que apenas comienzan a manifestarse y no han logrado la conformación suficiente para ser delimitadas con claridad.

La labor del investigador de la historia de la filosofía debe ser pronosticadora de las posibles tendencias o rumbos por los que puede discurrir la evolución futura del pensamiento filosófico. No sólo debe ser descriptiva y explicativa del pasado. El presente vivo y dinámico tiene que estar en el prisma permanente de su visión del pasado y del futuro.

La historia de la filosofía latinoamericana no puede reducir su misión a incrementar volúmenes de bibliotecas o a satisfacer exigencias exclusivas de especialistas. Ella tiene que trascender a otras esferas, no sólo intelectuales sino también populares, y para ello tiene necesidad de acudir a otras vías, sin abandonar las tradicionales y ya probadamente eficaces. Tiene que acudir a los medios de comunicación masiva, la prensa, la radio y la televisión, a fin de revelar la riqueza cultural contenida en el pensamiento de cada pueblo, para demostrar la verdad, consistente en que la intelectualidad de América Latina ha sabido pensar con cabeza propia. Sobre todo se trata de evidenciar que la mayoría de nuestros pensadores más significativos no han sido meros reproductores de ideas ajenas y extrañas, sino, en la mayoría de los casos, hombres de su tiempo con los pies en la tierra americana y el intelecto en ejercicio permanente de reflexión crítica y reservada ante los distintos “ismos”.

¹⁶⁶. “En lo que respecta a su tentativa de tratar las cosas de manera materialista, tengo que decirle, ante todo, que el método materialista se convierte en su contrario cuando no se le trata como hilo conductor en el estudio histórico, sino como un patrón terminado, conforme al que los hechos históricos se ordenan”. F. Engels, “Carta a P. Ernst”, *Über Geschichte der Philosophie*, Leipzig, Verlag Reclam, 1983, p. 87.

7.3 EL PROBLEMA DE LAS PERIODIZACIONES

Otra peripecia metodológica que se afronta al estudiar la historia de la filosofía latinoamericana es la de las periodizaciones, pues es frecuente la importación de esquemas extraños, que no se acomodan al devenir de estas latitudes. Con el argumento del permanente retraso, se imponen algunas periodizaciones que tienen plena correspondencia con la historia europea, pero no tanto con la de esta región. Pues aunque América desde el siglo XVI se articuló a la gestación del capitalismo mundial, su participación ha sido como proveedora de riquezas de los países más desarrollados.

Durante siglos se ha inculcado el criterio de que siempre las ideas seguirían llegando de Europa, y no resulta sencillo eliminar esta opinión, incluso de las mentes más aventajadas. Y si las ideas se gestaban en aquellas latitudes, pues también desde ahí debían llegar las periodizaciones y clasificaciones.

Sin embargo, la investigación histórico-filosófica demuestra que no es tan sencillo el asunto. La recepción de ideas nunca es pasiva. Ha habido recepción de ideas externas, lógicamente, pero de forma activa, crítica, aportadora y auténtica. La tarea no consiste en elaborar periodizaciones que conduzcan al otro extremo, esto es, ignorar el devenir universal de la filosofía. La cuestión consiste en buscar el aristotélico punto medio o la síntesis dialéctica para la conformación de las periodizaciones. Nadie dudará que ellas son necesarias, porque facilitan la comprensión de la complejidad social, siempre en última instancia rebelde a toda periodización o clasificación. Gústenos o no, todo en este mundo es definido; a todos siempre nos definen. Al menos al hombre de hoy en día le es imposible vivir sin definiciones y se resiste a la idea de la posible orfandad filosófica.

Las periodizaciones de la historia de la filosofía jamás podrán ser exclusivas de la actividad filosófica, porque no serían adecuadas. Ellas no pueden circunscribirse a delimitar el puro devenir de las ideas, pues como tal este no existe, ya que es expresión siempre de múltiples contextualidades, entre las cuales el de las ideas anteriormente existentes, que fomentan las nuevas, es muy importante, pero no exclusivo.

Cualquier periodización de la historia de la filosofía debe tomar en consideración el grado de desarrollo científico-técnico a escala mundial, así como el contexto específico en que se generan las ideas; los conflictos socioeconómicos, políticos e ideológicos entre los cuales emergen las inquietudes filosóficas; las particularidades de otras expresiones de la vida espiritual de la sociedad, dado su nivel de religiosidad, desarrollo del arte y la literatura, grados de comunicabilidad, nivel de intercambio con otros países y culturas que faciliten la actualización respecto a la producción filosófica de otras tierras, etc.

A juicio de Horacio Cerutti:

“En general las periodizaciones con que se trabaja o bien derivan de la historia política, o bien reflejan una concepción inmanente del desarrollo filosófico con independencia, incluso, de las grandes ideologías político-sociales. Con toda su arbitrariedad, la periodización reclama de algún modo cierto tipo de fundamentación estructural, lo cual presupone afrontar la dificultad -para una concepción materialista- de explicar la articulación entre base y superestructura sin caer en el mecanicismo”¹⁶⁷.

¹⁶⁷. H. Cerutti, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, Universidad de Guadalajara, 1986, p. 70.

No escapan al problema de las periodizaciones la evolución y las transformaciones que se operan en las ideas de un pensador. Estos fenómenos dificultan las clasificaciones, pues en ocasiones la selección de partes de su obra se efectúa sin tener en cuenta las necesarias opiniones que se producen y que conducen a veces a posiciones diametralmente opuestas a las que en otro momento se han sostenido. ¿Qué criterio tomar al respecto? ¿Serán siempre las de la última etapa de su vida las más elaboradas y, por tanto, las que deben tomarse como más válidas? ¿Puede existir otro elemento de selección valorativo? La consideración de que la clave de la anatomía del mono está en la anatomía del hombre ha llevado a plantear que para comprender la evolución de un fenómeno cualquiera debe conocerse a partir de su máximo nivel de desarrollo. Pero la dificultad consiste precisamente en delimitar esa cuestión. ¿Cuándo un pensador ha llegado a su máximo grado de desarrollo intelectual? En ocasiones el propio filósofo sugiere cuál es su obra más acabada; en otras, los investigadores establecen un consenso aproximado sobre cuáles deben ser consideradas como tales, pero lo cierto es que en las ideas más juveniles o en las más seniles aparecen tesis con suficientes destellos racionales como para ser consideradas expresión aportadora de ese pensador y no pueden de ninguna forma ser subestimadas.

La conformación de la conciencia filosófica en un hombre no se lleva a cabo como la evolución acostumbrada de los fenómenos naturales y sociales. Son muchas las particularidades *sui generis* que intervienen en dicho proceso y el investigador no se debe dejar arrastrar por el *maremagnun* de información y pensar que está ante un caos imposible de desentrañar, ni tampoco debe presuponer un orden metodológico preformado de la investigación del filósofo o del tema en cuestión. Una actitud equidistante de ambas posturas le posibilitará establecer todas las líneas directrices y vericuetos de la urdimbre.

De ahí que la investigación sobre un pensador requiera de varias lecturas: la que se hace, y debe ser la primera, desde sus obras consideradas más sistemáticas y maduras, hacia el resto; y la lectura que debe también efectuarse con rigor analítico desde su iniciación intelectual, que permita apreciar cómo se fue encadenando el conjunto de sus ideas.

La atención sistemática y rigurosa de los problemas metodológicos de la historia de la filosofía es un hecho relativamente reciente. Es cierto que algunos de los propugnadores iniciales han sido los propios pensadores de gran talla, quienes han dejado reflexiones dignas de consideración, pero nunca alcanzaron un nivel de especialización profesional. Han prevalecido, por lo regular, dos enfoques metodológicos erróneos: uno de carácter universal-abstracto y otro hiperbolizador de lo nacional o lo regional¹⁶⁸, que no ha tomado en adecuada consideración el nexo

¹⁶⁸. “Tanto uno como extremo nacen de una deficiente metodología cuya esencia consiste en absolutizar una cara de la moneda, ciertos aspectos del proceso histórico-filosófico, separándolos y contraponiéndolos a otros”. E. Demenchonok, “La filosofía ética de Enrique Dussel”, *Filosofía y desarrollo social*, Bogotá, Universidad INCCA de Colombia, 1990, p. 20.

dialéctico entre lo universal y lo específico de la filosofía ¹⁶⁹ y la cultura latinoamericana¹⁷⁰.

En los últimos tiempos se ha puesto de moda no sólo criticar todo enfoque dialéctico, sino, lo que es peor aún, tratar de desentenderse de toda dialéctica en el análisis filosófico, ignorar completamente la dialéctica y evitar con ello cualquier tipo de contagio. Una de las razones es que se ha identificado incorrectamente la dialéctica con el “materialismo dialéctico”, tan lapidado especialmente en esta época de crisis del marxismo. Un criterio tan estrecho induce a ignorar las manifestaciones del pensamiento filosófico que se revelan en la filosofía antigua, medieval y moderna en general, y a considerar, también incorrectamente, que el devenir del pensamiento filosófico latinoamericano está descontaminado de la dialéctica. La historia de la filosofía que se necesita en América Latina tiene el deber de diferenciar adecuadamente los planos y descubrir aquellos fermentos dialécticos donde estén, sin transposiciones forzadas. Considerar que el enfoque dialéctico del desarrollo ha estado ausente en el devenir filosófico en esta región resulta tan desacertado como negar la existencia del cultivo de la filosofía en estas tierras.

El enfoque dialéctico del mundo ha estado presente desde la gestación de la filosofía misma en la antigüedad hasta nuestros días, a través de las más disímiles formas. Reducir su existencia a Hegel o a Marx es tan absurdo como reducir la existencia del idealismo o el materialismo filosófico a estas figuras. Pues, como planteaba Ignacio Ellacuría,

“La realidad misma es la que se muestra como una totalidad dinámica, estructural y, en algún modo, dialéctica; y es la realidad misma la que se muestra como dando de sí formas superiores de realidad, en las cuales las superiores se apoyan en las inferiores, de las cuales provienen, y éstas se hacen presentes en aquellas. Lo que pudiera parecer deducción lógica es así deducción real, de modo que la deducción real es la que muestra la verdad de la deducción lógica y no viceversa”¹⁷¹

La misión de los historiadores de la filosofía en esta región no es, al respecto, muy distinta de la que tienen otros en diferentes latitudes, y no sólo en este último aspecto, sino en todos los que tengan que ver con las peripecias metodológicas que demanda este tipo de investigación.

7.4 LA FILOSOFÍA Y LAS URGENCIAS LATINOAMERICANAS

Una primera posible respuesta a la pregunta que nos inquieta sería considerar que se necesita una historia de la filosofía que no se limite a caracterizar, clasificar y periodizar. Además de estas funciones, que son necesarias y propias de toda actividad investigativa en las ciencias sociales, la historia de la filosofía en América Latina debe revelar todos los efectos posibles que hayan tenido las ideas en diferentes épocas y circunstancias. Debe

¹⁶⁹. Véase: M. Magallón, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana, Una filosofía en la historia*, México, UNAM, 1991.

¹⁷⁰. Véase: P. Guadarrama y N. Perelguin, *Lo universal y lo específico en la cultura*. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1988. Editora de Ciencias Sociales. La Habana. 1989. Universidad INCCA de Colombia. Bogotá. 1998.

¹⁷¹. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador, UCA Editores, 1990, p. 39.

determinar las distintas esferas sobre las cuales han repercutido. Sobre todo a partir de la experiencia acumulada, debe sugerir los nuevos terrenos en que la filosofía pueda ser cada día más auténtica y aportadora a la cultura y al enriquecimiento espiritual y material de los pueblos latinoamericanos, como parte significativa de esta humanidad, que cada vez incrementa su reconocimiento a la función emancipadora de la filosofía, aunque las fuerzas pragmáticas del actual orden tecno-utilitario mundial imperante traten inútilmente de hacerla sucumbir.

La filosofía siempre ha tenido y tendrá sus propias demandas, las que nacen o se engendran como resultado de su propio desarrollo, como ejercicio del pensamiento que tiene necesidad de perfeccionar sus instrumentos epistémicos. Pero nunca se ha alimentado exclusivamente de sí misma, sino de múltiples esferas de la realidad que le sugieren problemas, y de otras manifestaciones de la vida espiritual que le aportan muchos fermentos nutritivos y sugerencias, objeto también de reflexión.

La filosofía en América Latina tiene obligación de conformarse a partir de su entorno inmediato y, además, de aquellas mediaciones que le proveen lo más fructífero de la herencia filosófica y cultural de nuestros pueblos.

En el caso tan conflictivo de estas tierras, como de otras regiones del mundo, donde las huellas de la dependencia no pueden cicatrizar en tanto se mantengan las actuales circunstancias, la filosofía expresa en mayor medida los elementos sociopolíticos de su contenido. La filosofía en América Latina tiene que ocuparse de los destinos del hombre contemporáneo ante los desafíos que plantean múltiples problemas globales, ecológicos, demográficos, integradores, migratorios, interétnicos, tecnológicos, etc. Aun cuando múltiples disciplinas abordan cada uno de estos problemas, la filosofía está obligada a plantearse los desde la perspectiva totalizadora con que debe apreciarlos el hombre real y no el de las estadísticas, con sus preocupaciones y propuestas resolutivas.

La crisis civilizadora que embarga a todo el orbe tiene manifestaciones muy disímiles según la región en que se desenvuelva el que practica la filosofía. Es muy distinto plantearse los problemas globales en París que en Port au Prince, independientemente de la nacionalidad de origen del que reflexiona.

Si la filosofía en América Latina, como vaticinaba Alberdi y han constatado las investigaciones, se caracteriza por la marcada preocupación política y por el vínculo con los problemas sociales de cada época y circunstancias, hoy menos que nunca tiene motivos para estimular actitudes evasivas de academicismo estéril, asepsia ideológica y neutralidad axiológica. Primero, porque en verdad estas últimas nunca han existido en parte alguna, y segundo, porque el prestigio del filosofar dependerá de que los hombres de las más diversas posiciones sociales y profesiones vean en él un instrumento necesario para la comprensión y propuesta de solución a sus problemas; de lo contrario quedaría en los empolvados anticuarios, como muestras de que el espíritu humano no siempre se ha ejercitado en temas y problemas necesarios, útiles al propio hombre.

Si la historia de la filosofía latinoamericana no desempolva los anaqueles y demuestra que quienes han pensado antes que nosotros también pensaron para nosotros y que muchas de sus ideas mantienen indudable valor, no estará cumpliendo con su más elemental deber.

La actual producción filosófica latinoamericana no debe depender exclusivamente de estar al tanto de las imprentas de Barcelona, Frankfurt, París o Harvard. Es necesario que los actuales practicantes de la filosofía, además de estar al tanto de esas imprentas, lo estén, al mismo tiempo, de las de México, Bogotá o Buenos Aires, en tanto estas editoras no se limiten solamente a reeditar las obras provenientes

del primer mundo -asunto que es muy necesario, pero insuficiente- y promuevan la edición de pensadores latinoamericanos.

El investigador de la historia de la filosofía en América Latina debe mantener viva la memoria histórica de los ilustres difuntos que han conformado nuestro pensamiento, pero también es tarea suya promover el estudio de aquellos que aportan constantemente a la cultura filosófica latinoamericana de nuestros días.

Si cumplimos tales misiones, el gremio de los futuros investigadores del pensamiento filosófico latinoamericano nos lo agradecerá especialmente, aunque siempre será más significativo saber de la gratitud callada de las nuevas generaciones de nuestros pueblos que, gracias al aporte al mejor conocimiento de la auténtica herencia de su pensamiento, serán algo más cultas, perdón, algo más libres.