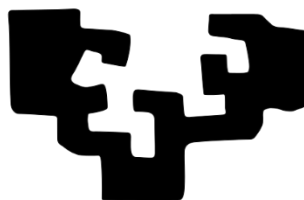


eman ta zabal zazu



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

**EL DISCURSO IDENTITARIO COMO EXPRESIÓN DE LA AUTENTICIDAD
DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO A PARTIR DEL
PENSAMIENTO FILOSÓFICO DE LEOPOLDO ZEA: Aportes hacia un nuevo
humanismo intercultural y libertario.**

PROGRAMA DE DOCTORADO

“La Globalización a Examen: Retos y Respuestas Interdisciplinares”

Tesis doctoral con Mención Internacional presentada por:

FRANCISCO OSCAR D'ANTONIO ACOSTA PÉREZ

Director:

ESTEBAN ANCHÚSTEGUI IGARTUA

Abril 2021

DEDICATORIA

En primer lugar, dedico este trabajo de investigación sobre el pensamiento filosófico latinoamericano a Dios, por ser fundamento esencial de mi existencia.

Ofrezco esta mirada reflexiva y crítica del quehacer filosófico latinoamericano, desde una comprensión de su discurso identitario, a la memoria del inmenso maestro Leopoldo Zea; y con él, la hago extensiva a toda América Latina. Desde donde envío un abrazo solidario, intercultural y liberador a todos los pueblos del mundo en la permanente tarea constructiva de la dignidad humana.

A la memoria de mi padre Francisco Acosta Recio, presente estímulo en mi vida; y de mi madre Cruz Celis Pérez, quien fuera y es un estímulo permanente para mi superación.

A mis hermanos Frank, Oscar y Minerva, apoyo y reservas incuestionables para el desarrollo de mi formación académica y espiritual.

A mis hijos, Dayana Teresas, Elba Rocío, Emanuel Oscar, Daniela Marién y Marlen Darién por ser soporte indiscutible de mi realización.

A mis sobrinos, Aleydi, Albacelis, Sonia, Yudeici, Paola, Wanda y, de manera muy especial, a Francisco Xavier Pérez Acosta.

Y, por su apoyo permanente desde que la conocí, con todo mi amor a mi esposa Romaira Florián Díaz.

AGRADECIMIENTO

Este esfuerzo de revisión crítica del pensamiento filosófico latinoamericano, a lo largo de estos últimos años, fue posible llegar a su término, siempre perfectible, gracia a la dirección y tutoría del maestro Dr. Esteban Anchústegui Igartua, quien, con dedicación y pericia, supo encaminar con rigurosidad crítica este inmenso esfuerzo.

De igual manera, al Dr. Francisco Xavier Caballero Harriet, quien siempre se constituyó en referente estimulador de esta tarea reflexiva del pensar filosófico latinoamericano, realidad cultural de la que se siente parte y la ve como pilar esperanzador del ser-humano de nuestro tiempo.

Mi gratitud para la lingüista Alma Rosa Mejía Acosta, por su esfuerzo extraordinario en la tarea de revisar los aspectos ortográficos y gramaticales en la redacción final de los resultados de este trabajo de investigación.

A mi amigo Abiezer Herasme, profesional en sistemas informáticos, por contribuir en muchos aspectos técnicos de este esfuerzo reflexivo.

Agradezco el esfuerzo del Mtro. Ramón Pérez, por su apoyo en este proceso de investigación siempre atento en el desarrollo de los aspectos tratados; impulsado siempre por su preocupación por el porvenir de las circunstancias históricas latinoamericana.

También dejo constancia de mi agradecimiento a toda la familia universitaria de la Universidad Autónoma de Santo Domingo (UASD); de manera muy particular, a la Escuela de Filosofía, de la Facultad de Humanidades, de la que formo parte. Y del mismo modo, a la Universidad del País Vasco y a las instituciones académicas que, en unidad de propósito, han desarrollado con éxito este Programa de Doctorado: **La Globalización a Examen: Retos y Respuestas Interdisciplinares.**

ÍNDICE

CAPÍTULO I: Introducción. Aspectos teóricos y metodológicos	01
1.1. Planteamiento del Problema	01
1.1.1 Su origen	02
1.1.2. Su Conciencia.....	04
1.1.3. Sus respuestas.....	06
1.2. Justificación	08
1.3. Objetivos	10
1.4. Tesis sostenida sobre los Fundamentos del problema planteado. (Desde la perspectiva zeaniana).	11
1.5. Marco teórico conceptual.....	12
1.6. Metodología	20
1.7. Índice Temático.....	24
CAPÍTULO II: La autenticidad como problema filosófico: La autenticidad de la filosofía latinoamericana tiene sus raíces en la necesidad histórica de esclarecer la identidad cultural de América Latina	27
2.1 Identidad cultural y originalidad filosófica como temas característicos del quehacer filosófico latinoamericano a inicio del siglo XX	27
2.2 Construcción de proyecto de la originalidad filosófica a partir de circunstancias históricas culturales latinoamericana.....	29
CAPÍTULO III: Originalidad filosófica como expresión de una situación Histórica determinada: A partir del uso metodológico del historicismo y el circunstancialismo en la construcción del discurso identitario de la actividad filosófica de América Latina.	41
3.1 El historicismo diltheyano como instrumento torico-metodológico legitimador de la originalidad filosófica latinoamericana.....	41
3.2 El circunstancialismo orteguiano como presupuesto teórico y metodológico zeaniano en la elaboración del proyecto filosófico latinoamericano.	49
3.3 La identidad cultural de las circunstancias latinoamericana como fundamento en la gestación del discurso identitario en la filosofía latinoamericana.....	55
CAPÍTULO IV: La autenticidad filosófica latinoamericana en el contexto universal de la filosofía: desde las conceptualizaciones de Leopoldo Zea de Verdad Absoluta y Verdad Relativa; Realidad Absoluta y Realidad Relativa; Hombre y Filosofía.	61
4.1 Madurez del proyecto filosófico latinoamericano a partir de la diversidad de sus tendencias a inicios del siglo XX, en la búsqueda de solucionar las necesidades histórica de las circunstancias de America Latina.....	61
4.2 Superación del relativismo epistemológico del pensamiento filosófica latinoamericano, a partir de las conceptualizaciones de Zea sobre la verdad y sus aportes a la filosofía sin más	68

CAPÍTULO V: Tematicidad y metodología en la búsqueda de la autenticidad filosófica en América Latina.....	77
5.1 Aporte de los distintos métodos la de tradición filosófica europea en la construcción y consolidación del quehacer filosófico latinoamericano	77
5.2 La identidad cultural latinoamericana como elemento transversal a los diferentes temas abordados por la filosofía Latinoamérica desde su inicio.	83
CAPITULO VI: La autenticidad filosófica en la evolución del discurso identitario en la historia de las ideas o pensamiento latinoamericano	99
6.1 Discurso identitario forjado en las entrañas mismas de la configuración de las ideas latinoamericanas durante el siglo XX hasta los albores del siglo XXI	99
6.2 Los fundamentos del discurso identitario a partir de un presupuesto para la construcción de una Filosofía de la Cultura	113
6.3. El tema de la cultura como discurso identitario en el pensamiento filosófico latinoamericano.....	135
CAPITULO VII: Conclusiones: La autenticidad del pensamiento filosófico latinoamericano como filosofía de liberación: construcción de un nuevo humanismo.....	147
7.1 El discurso de la identidad cultural latinoamericana como expresión de un pensamiento filosófico auténtico.....	151
7.2 La Filosofía latinoamericana en la construcción de un nuevo humanismo.....	153
7.3 Aportes de Arturo Andrés Roig al pensamiento filosófico latinoamericano: diez aspectos característicos del nuevo humanismo.....	155
7.4 La filosofía latinoamericana de la liberación y el discurso identitario.....	164
7.5. Reflexiones sobre la filosofía de la liberación latinoamericana como expresión de un humanismo	178
7.6 Humanismo, filosofía de la liberación y filosofía de la interculturalidad: desde el discurso identitario filosófico latinoamericano	187
7.6.1 Filosofía de la interculturalidad.....	187
7.6.1.1 Distinción entre interculturalismo y multiculturalismo.....	189
7.6.2 Filosofía de la liberación	192
7.7 Balance crítico, a manera de síntesis.....	195
BIBLIOGRAFÍA.....	205
a .Textos de Leopoldo Zea.....	205
b. Otros textos empleados	207
c.Textos de consulta metodológica	218

CAPÍTULO I: Introducción. Aspectos teóricos y metodológicos

1.1. Planteamiento del Problema

El presente siglo advino en un nuevo milenio caracterizado por un cambio de época, marcado por un significativo desarrollo de la tecnología, la información y el conocimiento; o bien, la cuarta revolución industrial, como se le denomina a este nuevo periodo de nuestra historia, que evidencia la entrada de los seres humanos en una era de grandes oportunidades, en un mundo cada vez más globalizado, que apuntala un nuevo orden mundial económico, político, social y cultural.

Ante tales evidencias de nuestro tiempo, América, y en particular la realidad latinoamericana, exigen fortalecer los esquemas y métodos usados e incorporar nuevas estrategias metodológicas en la interpretación de sus circunstancias históricas actuales. Y, de otro modo, Europa, ha de encarar el reto, si no quiere distanciarse más, de comprender a la actual América Latina; ya que luego de siglos del proceso colonizador, no es extraño que "... los talentos racionales de este lado del mundo (Europa), extasiados en la contemplación de sus propias culturas, se haya quedado sin un método valido para interpretarnos (América)"; como expresó el escritor colombiano García Márquez al recibir el Premio Nobel de Literatura, en 1982.

A partir de esa contextualización, en el presente trabajo de investigación, realizado en el marco del Programa de Doctorado: La Globalización a Examen: Retos y Respuestas, me limitaré a evidenciar y comprobar, cómo hasta nuestros días las reflexiones de los pensadores latinoamericanos, en su amplísimo discurrir histórico, fueron construyendo un pensamiento propio, desde diversos puntos de vista, con los recursos metodológicos y epistémicos convencionales de la herencia colonial europea. Un pensamiento construido a partir del conocimiento, caracterización y comprensión de las circunstancias históricas latinoamericanas; cuyo aspecto más destacado viene dado en el discurso identitario que asume, a partir de la reflexión sobre el desarrollo de las culturas originarias y el impacto de la colonización europea sobre ellas.

Esa tarea reflexiva de los pensadores latinoamericanos se inició con mayor notoriedad desde el siglo XIX, con la necesidad de evidenciar la posibilidad y potencialidades de la existencia de un

pensamiento filosófico propio, ante una cultura europea que le negaba ese derecho a nacer y convertirse en un quehacer filosófico latinoamericano, maduro, con rigor autocrítico e interpretativo, y vocación transformadora; características indiscutibles de un pensamiento filosófico, que, aunque latinoamericano en su origen, es universal en su misión valorativa y orientadora de la experiencia humana.

Es de esa manera que se origina la necesidad histórica de asumir la noción de la autenticidad como un problema del pensamiento filosófico latinoamericano, fundamentado en las circunstancias histórico-culturales de Latinoamérica, en la realidad de su devenir histórico. La búsqueda de respuesta a esas exigencias históricas-circunstanciales deriva, como una de las características esenciales en el discurso identitario asumido por los historiadores de las ideas y, de forma más acentuada, por los de la filosofía de la historia latinoamericana. Discurso identitario que le ha permitido, y permite a la realidad latinoamericana, dialogar con otras culturas a partir de una posición de madurez y respeto.

Desde esa perspectiva, hago una reconstrucción crítica del discurrir filosófico latinoamericano, en función de la operatividad de su discurso identitario, a partir de la labor reflexiva del mexicano Leopoldo Zea Aguilar. Asumo los presupuestos teóricos y metodológicos del pensamiento de este filósofo, por su preocupación permanente, a lo largo de varias décadas de reflexión, sobre el origen, evolución y caracterización del quehacer filosófico latinoamericano.

1.1.1 Su origen

A finales del siglo XIX América Latina experimentó, en ese momento de su devenir histórico permeado por la conquista y colonización cultural europea, la acuciosa necesidad de develarse y comprenderse y, desde esa conciencia de sí misma, mostrar la originalidad fisionómica de su cultural; frente a una cultura europea que le cuestionaba, ponía en duda y se resistía a reconocer su auténtica forma de ser.

Para esa tarea comprensiva y mostrativa de la novedosa originalidad de su ser, los pensadores latinoamericanos advirtieron que las ideas europeas, hasta entonces coadyuvadoras en la

resolución de los problemas que les presentaron sus circunstancias histórico-culturales, les eran estériles; ya que, como resultado de la crisis cultural que en ese momento empezó a padecer Europa, las ideas de la cultura de ese continente les resultaban un instrumento teórico insuficiente para la resolución de las necesidades históricas de la realidad cultural latinoamericana.

En ese contexto histórico, surgió en Latinoamérica, la ingente necesidad de construir un discurso identitario capaz de interpretar y resolver por cuenta propia los problemas de su circunstancialidad. Pero antes, surge la cuestión de si está madura culturalmente para ello. Algunos pensadores de esta época, Ramos, Vasconcelos, Alberdi, Caso; p.e., darán una respuesta afirmativa. Esta preocupación dio lugar, a su vez, a la necesidad y preocupación por una filosofía que fuera expresión de la problemática latinoamericana.

Ese anhelo de querer tener una filosofía latinoamericana, según las exigencias histórico-culturales, será la tónica distintiva de lo que posteriormente sería la trayectoria del proyecto y realización de un discurso que derivará en una auténtica filosofía latinoamericana, desde inicios del pasado siglo.

Los filósofos europeos no habían experimentado esta forma de enfrentarse a la filosofía. Habían filosofado “inocentemente”, bajo la certeza plena de que estaban realizando la filosofía.

Los latinoamericanos sienten transidas sus conciencias; ya que se asume de forma equívoca que el filosofar latinoamericano ha sido un simple “reflejo” del europeo, y se quiere que deje de ser tal y se trastoque en una irradiación propia.

Filosofar auténticamente en relación con la filosofía europea es enfrentarse a Occidente. Enfrentamiento que es el resultado lógico o reacción natural al regateo que Occidente le hizo al ser propio de los latinoamericanos, con su expansionismo y exclusivismo cultural; desde que empieza a formarse el ser histórico latinoamericano, como consecuencia de la conquista y colonización de la América indígena.

1.1.2. Su Conciencia

Anterior a la generación surgida en las últimas décadas del siglo XIX, momento histórico en el que se presenta con radical necesidad la exigencia de una identidad cultural y una filosofía que fuera expresión suya, existía en América Latina una acusada actividad filosófica. Esta labor intelectual, al margen de la estereotipada enseñanza académica y sin ninguna intensidad intelectual, utilizó las ideas filosóficas para hacer frente a ciertos problemas sociales y políticos.

En investigaciones anteriores evidenció que esta actividad de los pensadores latinoamericanos, de adoptar las teorías y métodos heredados de la cultura europea para enfrentar problemas políticos y sociales de las circunstancias históricas latinoamericanas, es la que, en sus resultados, propició **la construcción de un discurso caracterizador de la identidad cultural latinoamericana, del cual se derivó un pensamiento auténtico**, en la manera en que se adecuaron las ideas europeas a su realidad cultural, (como por ejemplo, el pensamiento de Simón Bolívar en la época de la **Emancipación Política**).¹

Por lo tanto, una actividad filosófica organizada, forjadora de un discurso identitario, no existía hasta entonces en la realidad cultural latinoamericana; es decir, una dinámica filosófica que intente repensar y recrear de forma crítica e intensa las ideas y los vastos sistemas del clásico y moderno pensamiento occidental; para producir acabados y responsables pensamientos que aporten soluciones a los problemas de sus circunstancias históricas. Un accionar filosófico bajo esos signos, surge con espontánea dedicación al finalizar el siglo pasado y cobra notoriedad sorprendente durante la generación de los **“patriarcas”**.

¹ Este aspecto está destacado con profundidad en mi ensayo “Autenticidad y cultura en el pensamiento filosófico latinoamericano”, desde la perspectiva del pensamiento de Zea, en el que evidencio cómo las culturas originarias de América Latina, como resultado de la conquista y colonización europea, fueron desdibujada hasta el punto de que, aún hoy, el latinoamericano se pregunta por su ser, por las características particulares de su nuevo ser; es decir, por la identidad de su ser existencial, de sus circunstancias históricas-culturales, a partir de las cuales forjó su quehacer filosófico. Acosta, F. O. D.; “Autenticidad y cultura en el pensamiento filosófico latinoamericano”, Editora Búho, R. Dominicana; 2010. pp. 13-14.

Cabe inquirir, entonces, ¿Cómo y cuándo se legitima la actividad filosófica latinoamericana, como auténtica filosofía latinoamericana? Una actividad filosófica de tales rasgos, tiene un referente significativo en el pensamiento de Juan Bautista Alberdi. El pensador mexicano Alberdi, durante la época de la **Emancipación Mental**, lanzó la inquisidora pregunta sobre la posibilidad de una filosofía latinoamericana; incluso, propuso la existencia de esta como una filosofía de la **“sociabilidad y la política”** lo cual fue compatible con las circunstancias históricas de su época.²

La filosofía latinoamericana tiene su auténtico surgimiento, en la idea misma de su propia existencia. Volviendo sobre sí misma, analiza su historia e interroga por la razón de su origen y su desarrollo. Dos circunstancias históricas explican esta dinámica constructiva.

En primer lugar, la necesidad de construir la identidad de América Latina a partir de los elementos culturales expresados en el devenir y realización de su historia cultural, hace surgir en los pensadores latinoamericanos la pregunta precisa y rigurosa por el pensamiento auténtico.

En segundo lugar, y conectado a lo anterior, una oportuna y profusa divulgación de doctrinas llegaron en ayuda de la intelectual pericia: la doctrina de Ortega y Gasset y de sus más aprovechados discípulos, los **“transterrados”**, como los denomina José Gaos, uno de ellos; el historicismo diltheyano y el conocimiento de otras corrientes europeas y norteamericanas traducidas o en sus textos; originales y, además, el amplio discipulado de varios latinoamericanos en el extranjero, los cuales en relación directa con reconocidos pensadores maduraron en su formación filosófica.

²Véase: La confrontación de Juan Bautista Alberdi, con el Profesor Ruano, sobre la posibilidad de una filosofía latinoamericana; y que sea una filosofía que sirva para acción social y la orientación política; a lo que Ruano oponía un visión universalizadora de la filosofía; es decir, una búsqueda universal sin apego alguno a las circunstancias históricas. Alberdi; “Polémica con el Profesor Ruano”. Compilación de M.T. Carballal de Torres, Prólogo de Arturo Claps, en Revista Uruguaya de Filosofía. Montevideo: Universidad de la República, tomo II. 1963. Otro texto relaciono lo es, Alberdi; La Unidad de América Latina. Buenos Aires: Granica Editor. 1974.

Dentro de estas corrientes, una de las más influyentes, es el historicismo, sobre todo, el diltheyano. Este es, dicen Zea y Ardao, el “**legitimador**” de la filosofía de lo americano o de la filosofía latinoamericana.

Leopoldo Zea, recreando críticamente el historicismo diltheyano y el circunstancialismo orteguiano, sostiene que “...la filosofía es una actividad humana encaminada hacia la tarea de enfrentar y solucionar problemas humanos; en una época y en unas circunstancias determinadas”.³ De esta manera, considera Zea, la posibilidad de concebir una filosofía que sea expresión derivada del discurso identitario de la circunstancia cultural latinoamericana.

Leopoldo Zea (1912-2004), quien tuvo una dilatada actividad filosófica, pertenece a la tercera generación de pensadores posterior a la de los patriarcas, que se caracterizó por darle una respuesta afirmativa con sus reflexiones al proyecto filosófico latinoamericano que, desde el inicio del pasado siglo y con la actividad informativa y creadora de este grupo de pensadores, se empieza a estructurar desde algunos países latinoamericanos⁴. Zea es, de este modo, un precursor del “**movimiento**” de la historia de las ideas latinoamericanas, forjador de la filosofía de lo americano y pionero de la filosofía de la liberación.⁵

1.1.3. Sus respuestas

Dos posturas son distintivas en el proyecto y realización de la filosofía latinoamericana: *La vía histórica o concreta, la cual medita sobre el ser propio del latinoamericano -su condición*

³ Leopoldo Zea, en este ensayo, expone sobre la misión de la filosofía y su carácter siroco-circunstancial en la búsqueda de soluciones a los problemas humanos propios de esa circunstancialidad: Zea; *El Sentido de la Filosofía en Latinoamérica*; en *Revista de Occidente*, 4 (1966) 206-217; Del mismo modo es apreciable en otro texto, consideraciones, como a operado la reflexión filosófica Latinoamérica en la construcción de la identidad cultural a partir de comprender lo que es ser americano culturalmente. Zea; *La Historia de la Conciencia Americana*; en *DIANOIA*, Anuario de Filosofía, México, 3 (1957) 57-78

⁴No obstante, dentro de esta generación se encuentra, además, un reducido grupo de postura negativa; el cual considera, que una auténtica filosofía latinoamericana solo será posible cuando sean superadas las condiciones de subdesarrollo y dependencia económica que padece Americana Latina.

⁵ Véase Acosta, F. O. D., *Op. cit.*, Pp. 15-16.

cultural y humana-, desde varios puntos de vista; y la vía abstracta, que recrea los temas pilares de la filosofía europea desde las circunstancias históricas de América Latina y desde perspectivas distintas. Ambas vías, tienen como meta en común hacer filosofía auténtica; caracterizada, en parte, por el discurso identitario de la cultura que asume y que le hace derivar en una de las tendencias de la actividad filosófica latinoamericana.

Desde esas perspectivas, ¿qué significa hacer filosofía auténtica? La primera vía, la histórica, encontró en el historicismo contemporáneo la razón de ser, no solo para una filosofía de lo americano sino, además, de una **auténtica filosofía latinoamericana** en sus más panorámicas expresiones. Es decir, bien sea analizando temas propios de la realidad latinoamericana o recreando los temas pilares de la filosofía europea, siempre y cuando sean expresiones de un pensamiento filosófico surgido desde la propia circunstancia latinoamericana: ya sea para resolver los problemas del hombre latinoamericano y, conjuntamente con dichas soluciones, y por encontrarse en análogas circunstancias, para solucionar los problemas de todo hombre, utilizando todos los recursos intelectuales disponibles para ello; y, En esto último estriba, además, su valor de universalidad.

La segunda vía reflexiona sobre problemas abstractos, de lógica o epistemología, propuestos por la filosofía europea, tomando en consideración la historicidad del pensamiento. No obstante, en esta vía abstracta, no todos los pensadores reflexionaron los temas de la filosofía europea considerando las circunstancias históricas latinoamericanas, desembocando de ese modo en estériles resultados sus planteamientos; incluso, en mero replanteamiento de lo ya dado, lo que muchas veces ocurrió entre los de posturas neoescolásticas, neokantianas, marxistas o neomarxistas, entre otras.

Es significativo que la primera vía, la histórica, dio muestras de mayor acogida y precisión en el orden de **formular y delimitar el sentido, misión y caracterización metodológica y conceptual, tanto en el proyecto como en la realización misma de la filosofía de lo americano** (o latinoamericano) o de la filosofía latinoamericana en sus diversas variantes.⁶

⁶Véase Acosta, F. O. D., Op. cit., Pp. 16-17

La vía histórica suscitó un amplio movimiento relativo al análisis minucioso y profundo de la historia de las ideas latinoamericanas, el cual derivó en un discurso identitario en la reflexión filosófica sobre la historia latinoamericana; en confrontación siempre con la historia cultural europea.

1.2. Justificación

La cultura latinoamericana, como muy pocas culturas, se ha preocupado por una especial exigencia de originalidad desde finales del siglo XIX y con más acentuación desde los primeros años del pasado siglo XX.

Iguals preocupaciones surgirán tanto en África como en las nuevas naciones de Asia. El afán, la necesidad de originalidad surge históricamente en Latinoamérica como originalidad frente a la cultura occidental; la cual se considera a sí misma la cultura por excelencia, modelo cultural imposible de superación.

Latinoamérica fue conquistada y colonizada por la cultura europea ibérica; y fue expuesta a la presión y expansión de otros aspectos de la cultura occidental, promovida por varias naciones, tales como Francia, Holanda, Alemania y llevada por a Inglaterra a su máxima expresión en lo se conoce como los Estados Unidos de Norteamérica.

En Latinoamérica, ante tal presión y expansión del mundo cultural occidental la reacción desde su circunstancia histórica del siglo XIX, será la de preguntarse, la de inquirirse por sí misma, es decir, la de abogar por lo que le es propio, por su razón de ser, por su original forma cultural frente a la Cultura Occidental.

Pero, ¿por qué el hombre latinoamericano irrumpió con insistencia al inicio del siglo XX, su identidad, su puesto cultural? ¿Es que acaso no existía o existe una cultura que pudiéramos llamar latinoamericana? Y si esta existe ¿qué características posee? Y de no existir ¿por qué no existe una cultura latinoamericana? o, ¿Es que acaso no puede o llegue a existir tal cultura?

Desde la perspectiva teórica de Leopoldo Zea, este problema en torno a la identidad cultural latinoamericana tiene su razón de ser en la “necesidad” histórica del latinoamericano, desde finales del siglo XIX y más acentuadamente al inicio de siglo XX hasta la actualidad, de expresar, ante la cultura occidental, que posee una cultura que le es propia.

¿Por qué no sentía esta “necesidad” antes de ese momento histórico? ¿Qué paso después que generó esa inquietud identitaria? Desde los presupuestos teóricos de Zea, a finales del siglo XIX y entrada la primera mitad del siglo XX, el latinoamericano no había experimentado la necesidad de una expresión cultural que le fuese propia.

El proceso colonizador de América por parte de la cultura europea, reconfiguró la identidad cultural aborígen. Desde entonces, bajo el influjo y dominio absoluto de Europa, las ideas del pensamiento europeo sirvieron para legitimar los procesos culturales, sociales y políticos en la nueva realidad del continente americano. Pero desde inicio del siglo XX, ya las ideas europeas no se correspondían con la realidad histórica latinoamericana. Y eso, en gran medida, fue provocado por la crisis que desde muchas áreas de sus circunstancias históricas empezó a padecer la cultura occidental.

Los latinoamericanos, conscientes en ese momento de que ya las ideas de una expresión cultural en crisis no les resuelven los problemas de su circunstancia histórica, se sienten necesitados de crear sus propias ideas que correspondan a las exigencias de su circunstancialidad.

Zea, por su parte, encontró en el historicismo, pese a los problemas antinómicos que este presenta, la razón justificativa de la originalidad filosófica en la actividad filosófica latinoamericana, en cuanto que esta ha sido y es expresión concreta de una realidad histórica determinada; y, de igual manera lo es, de la originalidad y distinción de la historia de las ideas o de la filosofía de América Latina, en relación a la historia de las ideas o de la filosofía europea.

De ahí que, entiende Zea, cualquiera que analice la historia de la filosofía, encontrará que las verdades alcanzadas por la filosofía solo son válidas para cada autor o descubridor de esas verdades. De donde, el filósofo pretende que su verdad alcanzada sea eterna, “pero sólo su verdad”. Y esto es, a juicio de este pensador, lo que hace que cada hombre o generación tenga su

verdad. Verdad que es la expresión de una determinada concepción tanto del mundo como de la vida; es decir, esto es lo que hace ser a la filosofía, a sus verdades, “como intentos de solución circunstanciales”, dependientes del pensador o filósofo que las exprese y este, a su vez, dependiendo de una sociedad determinada, de una determinada época histórica, en una palabra, de una circunstancia.⁷

1.3. Objetivos

- a. ***Demostrar que*** el discurso identitario, forjador de la autenticidad filosófica latinoamericana, tiene sus raíces en la necesidad histórica de esclarecer la identidad cultural de América Latina.
- b. ***Establecer*** el proyecto de una filosofía latinoamericana se forjó (desde las primeras décadas del siglo XX) sobre el reconocimiento de que se posee una singular realidad cultural, asumida en un discurso identitario.
- c. ***Identificar*** las “verdades “surgidas como respuestas o solución a problemas planteados por unas circunstancias históricas determinadas, no serán universales abstracciones válidas para toda circunstancia y época (como pretendían que lo fueran, las alcanzadas por los sistemas o pensamientos filosóficos occidentales).
- d. ***Comprobar***, según el método historicista, que tomadas las ideas en su concreción histórica, para el análisis o interpretación de historia de la filosofía y en particular para la interpretación de la actividad filosófica latinoamericana, se salvan las “contradicciones de que ésta era objeto: ya que las mismas no son tales, sino que se han presentado como diversas etapas de un desarrollo cultural; es decir, que la verdad histórica no es una pretendida abstracción de

⁷Estos aspectos valorativos sobre el problema de la identidad cultural y la originalidad del pensamiento latinoamericano y, en particular su quehacer filosófico, se encuentra intensamente tratados en estos dos ensayos de Zea: “América Ante Occidente”; en DIANOIA, Anuario de Filosofía; México 8 (1962) 82-89. Y “El Problema de la Originalidad en Latinoamérica: en DIANOIA, Anuario de Filosofía, México, 12 (1966) 51-57.

un pensar “fantástico” o “fantasioso”; sino vivencia histórica, lo experimentado o vivido históricamente.

- e. **Verificar** cómo los estudios sobre la historia de las ideas de los países latinoamericanos, que realizan los pensadores que han asumido la vía histórica (Zea, Ardao, Weinberg, Salazar, Bondi, Cruz Costa, etc.), determinan y con mayor radicalidad Zea, que es auténtica (o presenta visos de autenticidad) la actividad filosófica latinoamericana, que en el siglo XIX y posterior a este, tomó, seleccionó y eligió modelos filosóficos del pensamiento filosófico europeo u occidental para resolver problemas políticos y sociales.
- f. **Evidenciar que** la autenticidad del pensamiento filosófico viene a ser, en resumidas cuentas, filosofía de liberación y, de otro modo, filosofía de la interculturalidad. La propia historia cultural latinoamericana da cuenta de ello.
- g. **Probar que** la filosofía de la historia latinoamericana, que surgió tras el “movimiento” del análisis de la historia de las ideas, develó la esencialidad del ser latinoamericano; el sentido y finalidad de su historia reasumida en su discurso identitario de su reflexión filosófica
- h. **Describir las características del** aporte de la filosofía latinoamericana a la construcción de un nuevo humanismo, desde la variedad de sus expresiones, en su devenir histórico.

1.4. Tesis sostenida sobre los Fundamentos del problema planteado. (Desde la perspectiva zeañiana).

Sobre la base del problema de la autenticidad del pensamiento filosófico latinoamericano, el cual analizo en el presente trabajo y que de manera sucinta he expuesto aquí, sostengo que: *la filosofía latinoamericana, como toda auténtica filosofía, reside no solo en el carácter histórico de su origen; sino, además, que desde su circunstancia contribuye a la resolución de los problemas: sociales, políticos, económicos...; sean estos, propios o (por análogas u homogéneas circunstancias) de otras culturas. Aunque para resolver esa problemática tome,*

seleccione y elija cualquier expresión filosófica, sea esta occidental o universal. Y su valor universal le será dado, en cuanto actividad humana, sin más.

En tal sentido, la autenticidad del pensamiento filosófico latinoamericano, como expresión cultural que se viene forjando en América Latina, *deriva del discurso identitario que está fundamentado en la realidad histórico-circunstancial latinoamericana.*

1.5. Marco teórico conceptual

El historicismo, como se le ha denominado a esta filosofía de fuente diltheyana, es objeto de enconados debates en torno a los problemas; aún no resueltos en su totalidad, que el mismo plantea⁸.

Zea cree que el método historicista resulta ser muy productivo en el plano de la historia de las ideas; sin embargo, al propio tiempo, presenta un problema muy significativo como lo es la historicidad y, en consecuencia, la destrucción de las esencias; es decir, todo aquello que hace referencia a la trascendencia humana, refrendando su existencia. De tal manera entran en crisis los conceptos de ideas, Dios, razón. Es decir, ya no conservan el mismo grado de valor para todos los seres humanos; su validez responde, ahora, a la competencia de los seres humanos de un determinado espacio y tiempo histórico. Para el ser humano de la actualidad, la situación es más compleja, en virtud de que se hizo consciente de la historicidad de las esencias; a partir de que ya no tiene referencias transcendentales en qué apoyarse. Su sustento es, ahora, la historia y la aplicación de su inmanentismo: no tener más apoyo que en sí mismo.

La moderna filosofía, infructuosamente, ha intentado detener su tendencia hacia el absoluto inmanentismo.

Los franciscanos de Oxford, Ockam, Bacon y Escoto durante el siglo XIV se empeñaron en reducir toda relación de racionalidad como el mundo de las esencias quedando, así, el hombre sin otra relación que no fuera de fideísmo.

⁸ Sobre esta problemática, consultar a: Lukács, G.; *El Asalto a la Razón*, FCE, México-Buenos Aires, 1959.

Descartes, por su parte, al igual que los idealistas que le sucedieron, intentará, sin obtener buenos resultados, de restaurar la relación racional; y los filósofos ingleses, Bacon, Hobbes, Locke y Hume proseguirían el trabajo destructivo e imanentista. El Idealismo alemán, con Fichte, Schelling y Hegel realizan un extraordinario esfuerzo por instaurar nuevamente, por salvar, el mundo de las esencias. Este último (Hegel), llegó al extremo, en su esfuerzo, al entregar el mundo de la historia al servicio del espíritu absoluto ⁹ Sin embargo, poco tiempo después, uno de sus discípulos, Karl Marx, invertirá la relación trasponiendo el “mundo de las esencias” en superestructura del mundo de la realidad inmanente. ¹⁰

El positivismo, por su parte, y con cierta particularidad el positivismo inglés, se sustenta también en el único mundo inherente al hombre, como lo es el de la experiencia. Husserl, desde su fenomenología, empero, intentará en un último esfuerzo por rescatar el “mundo de las esencias”. Scheler y Hartman han querido, infructuosamente, instaurar un mundo ideal de valores a semejanza del platónico; sin embargo, el mismo resulta “impotente” al rechazar las fuerzas del “mundo de lo inmanente”.

De inmediato surge, la contrapartida filosófica imanentista de Martín Heidegger, desde el existencialismo filosófico; a partir de este punto de vista, la fenomenología en vez de ser solución, se convierte en un método a disposición del imanentismo que no muy pocas veces combatió. Este mismo problema ha caracterizado, también, a los pensadores de habla española; tal es el caso de don Miguel de Unamuno, quien desde una situación de angustia se plantea dicho problema y cuya solución, muy a la española, no deja de ser sino un acto de voluntad pura; así, en *Del Sentimiento Trágico de la Vida*, expresa: “¡O todo o nada! En una palabra, que, con razón, sin razón o contra ella -asevera Unamuno-, no me da la gana de morirme”. ¹¹ Unamuno trata de

9 HEGEL, Friedrich, (1986). Fenomenología del espíritu, México: Fondo de Cultura Económica.

10 MARX, Karl, (1980). Manuscritos económico-filosóficos de 1844, México: Editorial Era.

11 Unamuno plantea ampliamente esa postura en su ensayo “Del sentimiento trágico de la vida”. pensador vasco sintetiza su punto de vista sobre el ser y la vida fundamentalmente en aspectos ontológicos, psicológicos y éticos; en los que explica que la vida es, o debe ser, conflicto entre las distintas aptitudes que contribuyan a comprender el mundo y conflicto, además, entre todos los seres humanos, al confrontarse cada uno entre sí por alcanzar la pervivencia y la inmortalidad. Ver: M. Del Sentimiento Trágico de la Vida, [1913]. En Unamuno, M. Obras Completas (vol. VII: Meditaciones y Ensayos Espirituales). Madrid: Escelicer, 1967, pp.107-302.

darle solución al problema planteado por el historicismo a pura fuerza de credibilidad; pues no queda otro remedio, ya que parece ser la única esperanza de trascendencia. Y si no existiera el “mundo trascendente”, por necesidad del hombre, habría que inventarlo. No obstante, para Leopoldo Zea, la solución de Unamuno no es realmente solución, pues el “verdadero creyente” no tiene, no “necesita” proponerse el problema de creer.

Ortega y Gasset, por su parte, concibe una solución intermedia para el problema en cuestión; así, a través de la razón vital o racio-vitalismo, punto intermedio entre el “mundo de las esencias” y el “mundo de la existencia”, que le es inherente al existir humano, cree Ortega y Gasset haber encontrado la solución al problema historicista, puesto que el hombre es una entidad tanto de razón como de voluntad.

En América Latina, el problema planteado por el historicismo también será objeto de sugestivas polémicas e intentos de soluciones desde las más diversas posturas filosóficas occidentales, antes consideradas; pero con matices y características muy peculiares. Así lo verifica Zea, como también muchos otros pensadores, al estudiar la historia de las ideas de sus respectivos países, mediante una investigación sobre la incidencia europea u occidental en México.¹²

El mexicano Antonio Caso encaró el problema desde varias de sus reflexiones filosóficas.¹³ Caso parte, en la búsqueda de solución de este problema, desde la esencialidad misma del hombre, que dicho problema pone ahora en crisis; de ahí que considere, desde una perspectiva de la filosofía de la persona o personalismo, que ninguna solución podrá ser válida si no tiene como base a la persona”; y esto, porque como hemos dicho, son los valores propios de la persona los que se encuentran en estado de crisis. Zea considera, que la postura de Caso un punto de partida, no una solución. De esta forma, Caso se contrapone al existencialismo, el cual antes de desligarse del “mundo de lo inmanente se introduce en este. Caso -dice Zea- intenta una solución trascendente y ésta la encuentra en la mística española.

¹² Ver: L. Zea, *La filosofía en México, Tomo II, Libro Méx.*, México 1955.

¹³ Como, por ejemplo, A. Caso, *El Estado totalitario*, UNAM, México, 1941; y *El peligro del Hombre*, Edit. Stylo, México, 1942.

Por su parte, Juan David García Bacca, intenta solucionar el problema inmanentista que se presenta en la época actual, a través de la filosofía griega, particularmente en Platón y Plotino. “A ese mundo de lo trascendente”, considera Bacca, bien se puede alcanzar por las vías de Roma; y en concreto, por la de Grecia.

El saber humano -dice- se va construyendo a través de una serie de estados: tales como, el fenomenológico, el trascendental, el metafísico y el teologal (que no es lo mismo que teológico). De suerte que, sin el estado teologal, el haber humano quedaría incompleto; ya que para García Bacca “Filosofar es...faena vital ontológica realizada por la transfinitud contra la finitud”.¹⁴

La tendencia del hombre, por tanto, dada su naturaleza, no es sino ir más allá de la finitud que le circunda. Ya estos caminos o vías los había concebido Platón cuando señalaba que la transfinitud puede ser alcanzada por el hombre apoyado en cada cosa, la cual puede, ser vista como “el peldaño de una inmensa escalera”; puesto que cada cosa lleva intrínsecamente el impulso, hacia el Infinito, es decir, hacia la idea de Bien, hacia la Idea de Belleza. Empero, precisa Zea al respecto, tal dialéctica cuando ha puesto al hombre al borde de sus límites, no para su ímpetu, antes bien, lo deja caer “en brazos del Infinito”; es decir, se transforma en mística, la cual no es para Bacca necesariamente la mística católica, la de Roma; sino que es una mística que se verifica en Platón y vuelve a encontrarse en Plotino.

José Gaos, parte de una “decepción” filosófica; la cual le lleva a la búsqueda, al inquirirse por la razón de ser de la filosofía. Esta decepción tiene su origen en el historicismo de la filosofía. El historicismo, parece haber mostrado la falsa intencionalidad de esta en su larga tradición, al intentar hacer de la Verdad una y única, cuando en realidad de lo que se trataba era de la afirmación de distintas y contradictorias verdades entre sí.

José Gaos afirma que, “la filosofía nació más bien como esencialismo, como lo que esencialmente sería y no podía dejar de ser, la cuestión sería, pues, cómo haya venido a parar al existencialismo o estar a punto de dejar de ser”; es decir, la filosofía deja su trascendentalidad para trastocarse en inmanentista: “La filosofía -dice Gaos- ha sido en el pasado cosa de razón y

14 Par mayor amplitud, consultar: G. Bacca, Invitación al filosofar, el Colegio de México, México, 1940.

cosa de religión”; sin embargo, la actual filosofía no da razón ni de Dios ni de las cosas, por lo que es irracionalista y es irreligiosa; la filosofía actual no es prácticamente filosofía y menos aún “metafísica”. De ahí la explicación del inmanentismo en que se encuentra el hombre actual, con el agravante de no poder dar razón de una cerrazón inmanentista. Cerrazón de la que hay que salir, entiende este filósofo, como única posibilidad de que la filosofía sobreviva.

Sin embargo, parece ser que no se avizora aún, la posibilidad, la manera de cómo despojarse del inmanentismo y del irracionalismo imperante.

Gaos entiende, no obstante, que los problemas planteados por el historicismo no sólo en el plano individual sino también en el social, no serán resueltos sino por movimientos de caridad cristiana que conciban y difundan “la nueva moral”; movimientos cordiales, esencialmente, pero que no por eso serían irracionales, en virtud de que lo esencialmente humano es siempre en alguna medida, racional.¹⁵

Otro de los que ha encarado el problema del historicismo con agudeza es Eduardo Nicol. Nicol sostiene que, sin una base teórica apropiada del ser hombre, en la cual se verifique lo que él denomina la media verdad historicista y que, la misma, afirme sus raíces en el sólido terreno de la “idea misma de verdad”, el hombre y con él todo lo humano, quedarán deshechos en el “aire histórico”, así, somos una nube “sin forma ni perfil”.

Entiende Nicol, que ya no es posible volver al pasado; para él, es imposible rehacer “el sentido tradicional de la verdad”, en cuanto que a este le era inherente una concepción del hombre que debe “igualmente renovarse”. Y esto, porque las ideas de la verdad y del hombre son las que en el presente se encuentran en crisis. Por tanto, su solución satisfactoria tiene que ser otra. Y, para esto, hay que partir de lo concreto, de los hechos; es decir, aceptando el relativismo que implica el historicismo. De suerte que, dice Nicol, es muy posible que la filosofía encuentre en sí misma, en sus propios recursos o presupuesto, prescindiendo de cualquier actitud salvadora, prolongar la innovación historicista de tal forma que pueda entroncarse con la tradición metafísica.

¹⁵ Para mayor amplitud y comprensión de la postura de José Gaos, consultar: J. Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Edit. Stylo, México, 1947; *La situación filosófica en el presente*, en *Filosofía y Letras*, Núm.24; y *¿Son filosóficos nuestros días?*, en *Cuadernos Americanos*, enero-febrero, de 1946.

Por el hecho de que el hombre sea una realidad relativa e histórica, no necesariamente implique esto la total relatividad, incluso, de la Verdad. Ahora bien, que la vida del hombre se desarrolle y estructure en determinadas y vitales situaciones, es relativo. Sin embargo, esto no implica su posterior necesidad de recurrir a un relativismo metafísico, ya que afirma su existir en un absoluto actual; la verdad será histórica, no obstante, absoluta y cierta, en cuanto se muestra como expresión de una realidad o situación vital. No importa que su validez esté limitada por una cierta etapa histórica. Ciertamente, todo se innova, sufre mutaciones; sin embargo, la verdad que es inmutable, es la verdad “que explica el cambio”. Desde esta perspectiva, parece ser, que el historicismo es objeto de su propia superación.

El problema no será tanto de superar al historicismo como de hacer un buen historicismo, entenderá, por su parte, Eugenio Imaz. Este autor sostiene que el buen historicismo es el que hace conciliar filosofía e historia, filósofos e historiadores, lo universal con lo concreto: (no el que escinde en dos mitades la conciencia del hombre) sino el “historicismo, noble, generoso y heroico de un Croce o de un Dewey”, y en torno al cual, Dilthey abrió “profundos surcos”.¹⁶

Edmundo O'Gorman, igualmente se ha planteado el problema del historicismo, a partir de la óptica de la ciencia histórica, desde donde vislumbra una solución posible, la cual radica en la *actitud* de la *autenticidad* frente a una realidad que le es imprescindible al hombre. De ahí que, lo *auténtico* no será sino el asumir y reconocer la *muerte de sí mismo* en sus propias raíces desde una *instancia dominante* que le exija a cada persona y en cada momento, asumir con *responsabilidad*, su *personal existencia*, *temible* y *angustiosa* existencia, a partir de la cual ha de verificarse un *comienzo radical*. Eludir esta irresponsabilidad, el no aceptarse y aceptar la realidad tal como es, será lo *inauténtico*.¹⁷

Tanto el Neokantismo como el Neotomismo, han realizado sus sendas críticas al historicismo. El Neokantismo desde una perspectiva racionalista; el Neotomismo desde una perspectiva religiosa. Pero tanto la solución racionalista, como la religiosa se encuentran en crisis y, por tanto, resultan insatisfactorias.

16 Ver: E. Imaz, *El pensamiento de Dilthey*, México, 1946.

17 Ver: E. O'Gorman, *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, Imprenta Universitaria, México, 1946.

Jesús Sánchez Villaseñor sostiene que, a la actitud antropocéntrica actual, ha de oponérsele la concepción católica del mundo y de la vida: tanto el racionalismo como el existencialismo, impotentes de conciliar verticalmente, esto es, *jerárquicamente* el intelecto; ha de oponérsele la “*grandiosa síntesis de la filosofía perenne*”. Pero, ¿será esto resolver algo? Leopoldo Zea considera, respecto a esta posición de Sánchez Villaseñor, que lo que realmente interesa resolver es el por qué desconfía el hombre moderno de las “*tablas de salvación*” que propone la filosofía perenne; y que, por lo tanto, mejor prefiere hurgar en la nada, en el vacío existencial de sí mismo, detrás de nuevo apoyo. Esto es lo que parece no alcanzar a percibir Sánchez Villaseñor, porque -dice Zea- se “*encuentra al margen de los problemas que pretende resolver*”.

Antonio Gómez Robledo ha hecho patentes las múltiples fallas que presenta el historicismo; sin embargo, la solución que arroja fundamentada en su fe, le lleva (como a Villaseñor) a la filosofía perenne. El problema presentado por el historicismo es aceptado por Robledo; no obstante, el armazón teórico-metodológico para su interpretación son los postulados lógicos y metafísicos del tomismo. Así, para Robledo la “filosofía primera”, la metafísica, es “intemporal” sin lugar a dudas; ya que ésta es el último grado de abstracción”, la cual tiene como objeto “el ser en cuanto ser”, con plena independencia de toda “materia individual...”; por tanto, -sostiene Robledo- no hay señal alguna que indique que el contenido de la metafísica pueda ser afectada por el “curso del porvenir”. En realidad, algunas épocas serán más convenientes que otras para “escrutar el universo ontológico”, para analizarlo de diferentes maneras -y es desde esa perspectiva que se justifica el historicismo-; sin embargo, en última instancia, “las constelaciones ontológicas” - señala Robledo- “están ahí o no están”.¹⁸

Robledo, desde este punto de vista, deja sin fundamentos su aserto sobre la existencia de las constelaciones ontológicas, a no ser por aquello que justamente se encuentra en crisis, esto es, por la fe.

18 Ver: A. Gómez Robledo, *La filosofía en el Brasil*, Imprenta Universitaria, México, 1946.

Las soluciones o intentos de soluciones que sintéticamente han sido expuestas, en torno al problema planteado por el historicismo, no dejan de ser sino simples soluciones personales. Por lo que parece ser, tal problema sigue siendo aún significativo y, al parecer, insoluble.

Lo cierto es, y pese a la problematicidad que ha presentado el historicismo, que el mismo ha servido, para el doctor Zea, como arma ideológica; esto es, como fundamento teórico-metodológico, en principio, para justificar, para poner en claro la autenticidad, la originalidad de los frutos filosóficos emanados de la actividad filosófica que se ha venido realizando en América Latina; incluso, allí donde se pensaba que lo único que se hacía era “imitar” o reproducir, en “mala copia”, los frutos filosóficos o de pensamiento, en sentido general, de la cultura occidental.

Muy a pesar de su intrincada problematicidad teórica, el historicismo ha llevado a Zea a descubrir en sus diversos análisis de la historia de las ideas en América Latina, que ésta ha resultado ser distinta, diversa y, por ello, propia y auténtica; en consecuencia, diferente a la historia de las ideas de la realidad occidental; la cual había presentado su historia como la historia universal, su cultura, como la cultura por excelencia y sus hacedores, como la máxima representatividad del hombre.

Es pertinente destacar, que desde la segunda mitad del siglo pasado y en las primeras décadas del siglo XXI, existe un quehacer filosófico significativo de tendencia hermenéutica que aborda de manera acuciosa el tema de la cultura, entre otros aspectos inherentes a ella; y, de manera muy particular, las actuales circunstancias del desarrollo cultural latinoamericano y sus problemas intrínsecos.¹⁹

Ese discurrir filosófico latinoamericano se hace, fundamentalmente, desde las posturas teórica-metodológicas de Hans-Georg Gadamer, a partir de su visión críticamente renovadora de la

19 Estos aspectos de la cultura, en especial de las circunstancias culturales latinoamericanas que han enriquecido el discurso identitario del pensamiento filosófico latinoamericano, en la actualidad son abordados desde varias tendencias por los pensadores latinoamericanos y, los de la filosofía latinoamericana en particular; los mismo son ampliamente reflexionados en la presente investigación tanto en el Capítulo VI como en el de las conclusiones, en el Capítulo VII.

hermenéutica; y del punto de vista de Paul Ricoeur, en su esfuerzo de interconectar la descripción fenomenológica con la interpretación hermenéutica.²⁰

Desde esa base teórica-metodológica de Gadamer y Ricoeur, en América Latina se observan una profusión de diversas reflexiones que vienen realizado algunos pensadores de la filosofía de la liberación en la línea del pensamiento de Enrique Dussel; y, en la tendencia de construir una filosofía intercultural; como se evidencia, entre otros, en las controversiales posturas de Raúl Fornet-Betancourt y su propuesta de un diálogo intercultural

1.6. Metodología

Asumo aquí la línea metodológica de Zea. Este filósofo, ciertamente parte de los fundamentos historicistas de **Dilthey** y circunstancialistas de **Ortega y Gasset**; siguiendo, luego, la línea de pensamiento **Hegel-Scheler-Mannheim-Marx**. Sin embargo, en la trayectoria progresivamente depurada de su pensamiento, sus conceptualizaciones cobran identidad propia; lo que hace más original su pensamiento filosófico.

Un ejemplo es suficiente para mostrar esta característica conceptual en Zea. Cuando él utiliza las categorías hegelianas de dialéctica, afirmaciones, negaciones de negaciones, consciencia, libertad, espíritu está muy distanciado del ámbito metafísico de Hegel. Así, por ejemplo, la libertad como meta de la historia en Zea no está referida como en Hegel, a una libertad producto de una historia que, a manera de Idea se desarrolle intrínsecamente, llegando a ella (a la libertad) cuando se posee consciencia de que la totalidad es una y la misma; es decir, de que fuera de la voluntad de la consciencia consigo misma, nada es posible que exista. Antes bien, está referida a una historia real, a la historia de los individuos singulares (concretos) que la realizan y que son sus actores principales. Al mismo tiempo que se distancia sensiblemente de la concepción de la historia de Marx, según la perspectiva del materialismo histórico.

²⁰ En el desarrollo del presente trabajo investigativo y a los fines del mismo, entre otros, el texto de Gadamer: “Verdad Y Método”; Ediciones Sígueme S.A.U., 3 vols. España, 2015.; y el texto de Paul Ricoeur: “Del texto a la acción”. Ensayos de hermenéutica II. Buenos Aires: F.C.E. 2001.

Partiendo de estas premisas teórico-metodológicas, el presente trabajo de investigación sigue el siguiente proceso lógico-metodológico:

- a. **Fase diagnóstica bibliográfica.** En esta fase, clasifiqué la bibliografía en base al problema de investigación planteado. Esta clasificación la seleccioné en la Biblioteca Salesiana, una de la más completas de las Antillas, a través de las bibliotecas virtuales y otros medios personales.
- b. **Selección y fichado de los textos.** Seleccioné cuidadosamente los textos que sirvieron de soporte y orientación teórica de mi trabajo investigativo, según los procedimientos técnicos previstos para tales fines.
- c. **Construcción de las unidades o capítulos.** Según el índice temático planteado en el plan de investigación, se fue elaborando cada capítulo desde la perspectiva historicista-circunstancialista-marxista lo que me permitirá, según mis objetivos, reconstruir *la evolución histórica de pensamiento filosófico latinoamericano en su doble vertiente: vía histórica y vía abstracta como derivación del discurso identitario, en tanto construcción auténtica, que busca resolver los problemas de las circunstancias latinoamericanas.*
- d. **Reseñas y citas bibliográficas.** Según el modelo de la APA, se realizaron las citas, reseñas y aplicaciones bibliográficas en el desarrollo de los capítulos. Los lineamientos de este modelo fueron adoptados en las citas al pie de página, textuales y bibliografía general. Tomo en consideración las formas bibliográficas de citación online, previstas por el modelo seleccionado.

Expongo, en este contexto metodológico, algunas apreciaciones teóricas zeañiana, desde las que armonizo, en el proceso indagatorio de los textos, los aspectos relevantes mostrativos de que no sólo es concebible la afirmación de la posibilidad de una filosofía latinoamericana, sino que en cierta manera ésta ha existido; que ha sido auténtica filosofía latinoamericana, la que en el pasado ha “adaptado” a su circunstancia los frutos, las expresiones o concepciones filosóficas europeas u occidentales.

Demuestro, desde esta perspectiva metodológica, que es posible, y en cierta forma así lo ha sido, una filosofía latinoamericana auténtica, en la medida en que la misma sea considerada como el resultado derivado del **discurso identitario**, desde el cual se hizo y hace todo un esfuerzo por

resolver los “problemas vitales” surgidos de la circunstancia latinoamericana. Esa filosofía, como toda filosofía, debe ocuparse por los asuntos o problemas de carácter universal; que son comunes a todos los hombres por el solo hecho de ser seres humanos.

La metodología asumida me permite constatar que, la solución a los problemas que son inherentes a la circunstancia latinoamericana deben concebirse, en primer lugar, como soluciones dadas a problemas humanos suscitados en la circunstancialidad latinoamericana; y, en segundo lugar, en cuanto son soluciones dadas a problemas humanos, también han de ser de utilidad a todos los hombres, independientemente de que éstos sean o no latinoamericanos o americanos. De esa manera se supera la inespacialidad e intemporalidad, diluyéndose el carácter de eternidad que suelen tener algunas propuestas filosóficas a las soluciones de `problemas humanos.

En sus conferencias “en torno a una filosofía americana”, Zea expresa que “nuestras experiencias, por el hecho de ser experiencias de hombres; podrán ser útiles para el resto de los hombres, aunque estos no sean latinoamericanos”. Esto explica, para Zea, el hecho de que en el pasado no se tuviera una filosofía que pudiera llamarse filosofía propia”; y que tal filosofía no pudo haber sido, no por una manifestación de incapacidad, sino por simple hecho de no ser, para el latinoamericano, necesaria.

Es a finales del siglo XIX, y más acentuadamente, desde las primeras décadas del siglo XX, cuando se ha superado la falsa visión que daba crédito a la supuesta “incapacidad” (con el consiguiente sentimiento de inferioridad), para que los latinoamericanos pudieran expresar una filosofía que les fuera propia y cuyos frutos fueran también considerados, aportes significativos a la llamada filosofía universal. Visión falsa que se había originado por el desconocimiento real de la posición cultural latinoamericana en el contexto de la cultura universal.

Zea responderá que la tarea fundamental de la filosofía latinoamericana o americana, ha de ser - en virtud de su condición de heredera cultural de la cultura occidental- la “continuación” de lo que ha sido y es el desarrollo histórico de los temas filosóficos occidentales. “Debemos continuar solucionando los problemas de la filosofía occidental”, dice Zea. Y de forma muy especial, los temas universales, los cuales son considerados, como temas válidos en todo “tiempo” y en todo “lugar” o circunstancia histórica. Temas de carácter abstracto con referencia a conceptos universales, tales como los conceptos de Ser, Dios, conocimiento, etc.

De esta forma, la filosofía latinoamericana ha de ir explicando, resolviendo y aclarando la problemática que presentan estos temas; los cuales se creían estar resueltos por la filosofía occidental, o que tales soluciones a lo menos no fueran aún del todo satisfactorias.

En consecuencia, si estos temas universales son manejados por los latinoamericanos, desde su legítimo punto de vista, sin reincidir en lo ya expresado, -según la concepción zeañiana ha de ser el resultado, una reflexión y una solución legítima de lo que sería la filosofía latinoamericana; tal y como lo fuera de una filosofía griega, francesa, alemana o inglesa, las cuales han reflexionado en torno a la problemática presentada por los mismos temas. Y esto, porque la universalidad de tales temas se la otorga el hecho de ser temas inherentes a la preocupación de todo hombre. Son temas “humanos” más que “universales” –precisa Zea.

Sin embargo, los llamados temas universales, como he dicho, no son de carácter eterno, ya que los mismos no se plantean y resuelven siempre de idéntica manera, en virtud de que siempre se les vuelve a plantear cuando parecían que estaban resueltos. Y es que existe una diferenciación marcada, entre las “condiciones” o circunstancias de aquellos que por primera vez hicieron filosofía en la historia de la humanidad y las de los filósofos que les siguieron. Los primeros filósofos hicieron parir la filosofía del mundo o el cosmos que le circundaba y de “sí mismo”; los demás hombres se han ido relevando histórica y circunstancialmente los problemas por ellos planteados y los que se han originado en cada época desde su circunstancialidad.

Estos aspectos teóricos aquí esbozados me permiten delinear, desde la perspectiva metodológica asumida, las características epistemológicas de la originalidad o **autenticidad del quehacer filosófico latinoamericano, como derivación del discurso de la identidad cultural latinoamericana,** y sus nuevos desafíos en un mundo globalizante, marcado por los grandes avances tecnológicos y la construcción del ciberespacio, en el que se busca dar soluciones a los problemas existenciales del hombre latinoamericano que es, al mismo y por iguales circunstancias, los de todo hombre.

1.7. Índice Temático

Desde la perspectiva teórico-metodológica planteada en este primer capítulo, estructuro la exposición de los resultados del presente trabajo investigativo, en siete apartados o capítulos.

Este **primer capítulo** que he presentado, corresponde a la introducción. En él planteo los aspectos de carácter teórico y metodológico, que orientan el problema de investigación. Desde esta óptica, demuestro, usando las herramientas metodológica y epistemológica de los fundamentos historicistas de Dilthey y circunstancialista de Ortega y Gasset que asume Zea; la línea de pensamiento Hegel-Scheler-Mannheim-Marx; y la línea del pensamiento hermenéutico Gadamer-Ricoeur, que es posible y en cierta forma así lo ha sido, una filosofía latinoamericana auténtica, en la medida en que la misma es considerada, un esfuerzo por resolver los “problemas vitales” surgidos de la circunstancia latinoamericana. Ese aspecto lo examino desde uno de sus componentes característicos como lo es el discurso identitario que asume. Pero al mismo tiempo, compruebo que esta filosofía, si quiere ser filosofía, ha de preocuparse por los asuntos o problemas de carácter universal; entendidos por tales, los que son comunes a todos los hombres por el sólo hecho de ser hombres.

En el **segundo capítulo**, muestro las características fundamentales de cómo la cultura latinoamericana como muy pocas culturas, se ha preocupado por una especial exigencia de originalidad cultural desde el siglo XIX y con más acentuación desde los primeros años del pasado siglo XX, hasta el presente siglo, asumida desde el discurso identitario de la actividad filosófica de América Latina.

En el **tercer capítulo**, hago una interpretación de cómo la historia de las ideas de América Latina no está referidas a la forma en cómo las ideas europeas han sido apropiadas por la actividad filosófica y/o cultural latinoamericana, adaptándolas a su circunstancialidad. Y es desde esa perspectiva metodológica, como se ha venido construyendo un discurso identitario, haciendo distintiva y, en consecuencia, original, auténtica la historia de las ideas en Latinoamérica, de la historia de las ideas europeas.

En el **cuarto capítulo**, pongo de manifiesto de cómo Leopoldo Zea, ha encontrado en el historicismo, pese a los problemas antinómicos que éste presenta, la razón justificativa de la originalidad filosófica, en la actividad filosófica latinoamericana. Desde esta conceptualización, Zea concluye, que cualquiera que analice la historia de la filosofía, no encontrará sino, que las verdades alcanzadas por la filosofía sólo son válidas para cada autor o descubridor de esas verdades. De esta concepción, el filósofo pretende que su verdad alcanzada sea eterna, “pero sólo su verdad”. Y esto es, considera Zea, lo que hace que cada hombre o generación tenga su verdad. Verdad que será la expresión de una determinada concepción tanto del mundo como de la vida.

Asumiendo los aspectos teóricos y metodológicos expuestos, en el **quinto capítulo**, hago un balance crítico sobre el punto de vista de la “filosofía de Leopoldo Zea” que ha realizado Raúl Cardiel Reyes; sobre todo en lo concerniente al fundamento teórico y la consideración de Zea en torno a la formulación de una original filosofía americana y, en particular, su tematicidad y metodología. Aquí evaluamos las interrogantes de Reyes al respecto y reafirmamos la postura de Zea en el sentido de que construir una filosofía original no significa el rechazo total a toda referencia filosófica occidental o extranjera, sino que la original filosofía latinoamericana ha de abocarse a un proceso de selección, según lo juzgue conveniente para su realidad problemática.

En el **sexto capítulo** muestro la forma en la que se fue construyendo una filosofía auténtica en el devenir del discurso identitario, forjado éste en las entrañas mismas de la configuración de ideas latinoamericanas, durante el siglo XX hasta los albores del siglo XXI.

En el **séptimo y último capítulo, con el cual concluyo este trabajo investigativo, planteo** la emergente novedad de la propuesta latinoamericana del nuevo humanismo que demanda el mundo de hoy desde su proceso globalizador; a partir de lo peculiar y lo universal de la construcción del discurso identitario en la historia de la cultura latinoamericana, ostensibles en las expresiones de la filosofía de la liberación y la filosofía de la interculturalidad.

La presente investigación conduce, desde sus conclusiones, a nuevos ejes de investigación sobre el Humanismo desde Latinoamérica; con métodos renovados, colaborativos y propios. Algunos de estos aspectos son: Liberalización de la cultura y la emancipación mental; Descolonización y

construcción de nuevos sistemas de valores. La interculturalidad y su contribución hacia un nuevo enfoque del ser humano en sus relaciones sociales, en la era de la tecnología, la información y el conocimiento en un mundo global.

CAPÍTULO II: La autenticidad como problema filosófico: La autenticidad de la filosofía latinoamericana tiene sus raíces en la necesidad histórica de esclarecer la identidad cultural de América Latina

“...el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida... (América).”

“...no es difícil entender que los talentos racionales de este lado del mundo (Europa), extasiados en la contemplación de sus propias culturas, se haya quedado sin un método válido para Interpretarnos”.

“La Interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos sólo contribuye a hacernos cada vez más desconocidos, cada vez menos libres, cada vez más solitarios”.

Gabriel García Márquez
Discurso de aceptación del Premio Nobel,
9 de diciembre 1982.

2.1 Identidad cultural y originalidad filosófica como temas característicos del quehacer filosófico latinoamericano a inicio del siglo XX

La cultura latinoamericana, como muy pocas culturas, se ha preocupado por una especial exigencia de identidad cultural desde el Siglo XIX y con más acentuación desde los primeros años del pasado siglo (Siglo XX).

Iguales preocupaciones mostraron las nuevas naciones de Asia y las naciones, que, en el momento, surgían en África. Es desde esa problemática, que surge la necesidad de identidad históricamente en Latinoamérica como identidad en contraposición a la cultura europea; que se asumía como la cultura modelo, sin posibilidades de ser superada.

Conquistada y colonizada por una expresión de la cultura europea ibérica, Latinoamérica se expuso a la presión y expansión de otros aspectos de esa misma cultura occidental; naciones tales

como Inglaterra, Francia, Holanda, Alemania y que tuvo mayor grado de desarrollo en los Estados Unidos de Norteamérica.

Latinoamérica, presionada por ese proceso presión, dominación y expansión del mundo cultural occidental reaccionó, la reacción desde su circunstancia histórica del siglo XIX, preguntándose por sí misma; es decir, abogando por lo que le es propio, por su razón de ser, por su original forma cultural frente a la cultura occidental.

Desde ese punto de vista, surgen las siguientes cuestiones ¿Por qué el hombre latinoamericano desde el inicio del siglo XX irrumpió con insistencia, planteándose su identidad, su puesto cultural? ¿No existía o existe una cultura latinoamericana? Y si existe, ¿cuáles son sus características peculiares? Y de no existir, ¿qué le ha impedido e impide su existir como realidad cultural latinoamericana? o, ¿Es qué no puede o llegar a existir tal cultura?

Desde la perspectiva teórica de Leopoldo Zea, este problema en torno a la identidad cultural latinoamericana, tiene su razón de ser en la “necesidad” actual del hombre latinoamericano por expresar, ante la Cultura Occidental, que tiene, que posee una cultura que le es propia.

¿Por qué no sentía esta “necesidad” antes, sino ahora? Y es que, antes de ahora, el hombre latinoamericano, según Zea, no había tenido necesidad de una expresión que le fuese propia, pues,

...había vivido a la sombra de la cultura europea (...) El Americano se sentía seguro al abrigo de una cultura que se le presentaba con el carácter de universal validez. Nuestro tiempo ha sido el encargado de demostrar al americano su error (...) El hombre de América que había confiadamente vivido, durante varios siglos, apoyado en las Ideas y creencias del hombre de Europa, se encuentra de golpe frente a un abismo: la cultura occidental que tan segura parecía, se conmueve y agita, amenazando con desplomarse; las Ideas en las cuales había puesto su fe, transformándose en inútiles artefactos, carentes de todo valor y sentido. ²¹

²¹ Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana*, Jornada 52, Colegio de México, México, 1945, Págs. 16-17. Nótese aquí, que a la crisis que se hace alusión, no es sino la crisis, que, en cierto modo, ha planteado el historicismo: el problema de la historicidad y la destrucción de lo que Zea denomina las "esencias". De esta forma, el hombre de nuestro tiempo se ha quedado sin la serie de referencias que le trascendían y apoyaban su existencia; tales como las Ideas, Dios y Razón las cuales ahora se encuentran en crisis. Así, el hombre contemporáneo se ha quedado sin referencia trascendentales al darse cuenta de la historicidad de las "esencias"; y le ha quedado como sostén, sólo la historia y, en consecuencia, el immanentismo, es decir, el sólo apoyo de sí mismo.

Las ideas ya no correspondían con la realidad. Y esto había provocado la crisis por la que estaría atravesando la cultura occidental.

2.2 Construcción de proyecto de la originalidad filosófica a partir de circunstancias históricas culturales latinoamericana

Los latinoamericanos, conscientes ahora de que ya las ideas de una expresión cultural en crisis no les resuelven los problemas de su circunstancia histórica, se sienten necesitados de crear sus propias ideas que correspondan a las exigencias de su circunstancialidad.

Circunstancialidad que a la vez le hace sentir la necesidad de realizar su cultura; así, el latinoamericano “se encuentra con la historia”, diría Zea: es decir, de realizar una cultura cultivando ideas y creencias, que les sean propias.

Respecto a América, Ortega y Gasset considera que, “...el dominio del mundo no se regala ni se hereda. Vosotros habéis hecho por sí muy poco aún. En rigor, por el dominio y para el dominio no habéis hecho aún nada. América no ha empezado aún su historia universal”.²²

Zea entiende, en cierto modo, como Ortega, que América (y en particular Latinoamérica) no ha realizado su historia propia; antes bien, ha intentado hasta ahora vivir la historia que viene realizando la cultura europea; es decir, su vivencia no ha sido más que “eco” y “sombra” -según la concepción de Hegel- de “ajena vida”, o bien, de la cultura europea.

Sin embargo, ahora que la cultura europea se encuentre en crisis, y que, por lo mismo, ya nada tiene que aportar a la circunstancia latinoamericana, tanto el latinoamericano (o más ampliamente el americano) como el europeo se encuentran sin “suelo” en qué sostenerse, en una o realidad problemática; ambos requieren el seguir construyendo una cultura.

²² Ortega y Gasset, *El espectador*, VIII: *Revés de Almanaque*, Espasa-Calpe, S. A., Madrid, 1936.

Pero el latinoamericano ya no puede contar, como en el pasado, con el cobijo de la cultura europea u occidental; pues ésta, no presenta más que problemas: “vicios;” –dice Zea-. Vacío sobre el cual es imposible construir.

Europa no tiene en nuestros días nada que ofrecer a nuestra América (sino problemas) ...De aquí que el americano no pueda seguir apoyándose en la cultura europea, sino que, al igual que el europeo tendrá que buscar nuevas soluciones, nuevos puntos de apoyo, y esto tendrá que hacerlo por sí mismo.²³

Considera Zea, que incapacitada la cultura occidental para seguir aportando soluciones a la circunstancia latinoamericana (o americana), los latinoamericanos tendrán ellos mismos, desde esta circunstancia, que resolver los problemas que les son inherentes.

Ahora bien, ¿De qué forma resolverá el latinoamericano sus propios problemas, una vez que ya no cuenta con la cultura occidental? ¿Sería este el momento de liberación plena de los latinoamericanos, para emanciparse del coloniaje cultural europeo..., “de la corrompida cultura occidental?” ¿Será, entonces, este el justo momento de hacer una cultura propia de nuestra circunstancia, es decir, que nos sea propia? Pero, además ¿Realizar una cultura propia, significaría que no tendría ninguna relación con la cultura occidental en su realización? Y, de no ser así ¿Cuál sería la relación entre la cultura occidental y la cultura latinoamericana, es decir, esta que ahora quiere ser ella misma?

En torno a esta situación, entiende Zea, que América guarda vínculos con la cultura occidental, a través de una relación natural, como la del hijo respecto a su padre; (en alusión a esta problemática, decía Miro Quezada, en su ensayo “La Filosofía de lo americano; treinta años después”, que “antes de la agresión europea, África y Asia eran, nosotros -los latinoamericanos- no éramos. Y por eso la cultura europea fue mucho más 'natural' para nosotros que para los asiáticos y los africanos”). Por lo que, de esta forma, la cultura occidental no sería tan ajena a la circunstancia latinoamericana, pues, le será tan propia como lo es “la sangre que el hijo ha recibido del padre”. Y esto, porque la cultura latinoamericana, o más ampliamente la americana, no es una cultura “superpuesta” como lo es la oriental en relación con la occidental.

El asiático u oriental, al entrar en contacto con el Occidente, no sufre transformaciones sustanciales en su fisonomía cultural; pues, su cultura ha conservado -en algunos casos- la unidad lingüística, valores y tradiciones; sufriendo sólo transformaciones en el orden económico y tecnológico: es decir, ha adaptado -según Zea, lo “superficial” de la cultura occidental. Por tanto, ha conservado la concepción del mundo y de la vida, de la única cultura respecto a la cual se sabe heredero, que no es otra sino su propia y ancestral tradición cultural.

En América Latina, en cambio, la relación es diferente; es, como se ha dicho, “natural”; puesto que, la conquista y colonización europea u occidental de estas tierras, no sólo aniquiló casi en su totalidad los hombres naturales de las tierras conquistadas, sino, además, que impuso su concepción del mundo y de la vida; una concepción teocrática medieval del mundo, en el caso del colonizador ibero.

El asiático, en virtud de su “solidez” cultural, eliminaría, si le fuera posible, la cultura occidental: por los perjuicios que ésta le ha causado a la suya. Según esto, ¿es posible, en América Latina, asumir la postura asiática respecto a la cultura europea u occidental? Y, si es posible, ¿cuál sería la cultura que habría de considerar como suya? O, de otra forma, ¿Cuál ha sido la cultura que Europa quiso que realizase América o Latinoamérica?

Este problema que ahora se nos presenta, ha sido objeto de múltiples consideraciones teóricas. Por un lado, los que afirman que tenemos un pasado indígena el cual no es posible subestimar, en lo que hoy representa la cultura latinoamericana; por el otro, los que sostienen que la América Latina actual, ya nada tiene que ver con su pasado precolombino.

Si nos situamos desde la perspectiva asiática antes descrita, notaremos que la relación respecto a la cultura occidental de la cultura “autóctona” latinoamericana, es decir, la precolombina, no es la misma que la cultura “autóctona” que Asia guarda respecto a la occidental.

Si no fuera de esta manera -precisa Zea-,

...sentiríamos por los templos y divinidades aztecas o mayas, la misma devoción que siente el oriental por sus antiquísimos templos y divinidades. Lo que decimos de los templos y divinidades podemos también decirlo de toda la cultura precolombina (...) somos conscientes -añade - de que

la cultura europea no es nuestra, que la imitamos, pero si buscamos en nosotros mismos no encontramos eso que queremos llamar nuestro.²⁴

Sobre esta base -cree Zea-, que lo propio de América no de América Latina no es sino, parece ser, sólo y simplemente un “anhelo”, un querer “llegar a ser”, una realidad de “futuro”; en suma, un “proyecto”. No obstante, tal proyecto exige una base para la construcción del mismo; es decir, un punto de vista en virtud del cual construir la anhelada cultura. Pero, ¿cuál ha de ser esta base o punto de vista? ¿Acaso la herencia cultural precolombina? Zea precisa, que,

...nuestro ser no puede haber sido heredado de la cultura precolombina. Ciertamente que somos el fruto de un mestizaje; pero lo que corresponde al Indígena se ha fundido a tal punto que ya no tiene para nosotros sentido...-no nos dice vitalmente nada. Existe un punto de vista, el nuestro, para el cual es plenamente ajeno. Este punto de vista es el que podemos llamar americano.²⁵

Eli de Gortari, empero, al abordar desde una perspectiva filosófica la prehistoria de México, deja translucir una sólida cultura precolombina. Una cultura precolonial, que, si bien no lo fue uniformemente en esta región continental, se debió al desigual desarrollo cultural, producto de múltiples variables expresadas en las diversas culturas existentes en la época precolombina. Una expresión de esa realidad, las culturas antillanas que por su poco desarrollo y sólida formación social; fueron más fácilmente exterminadas en su totalidad debido a los cruentos vejámenes a que se fueron sometidos sus habitantes por parte de los colonizadores iberos).

Lo cierto es, que en muchos casos (como en algunos lugares del Sur y Centro América) hubo una fuerte resistencia indígena, cuyos resultados, entendemos, no fueron precisamente la asimilación plena occidental, sino, más bien, de integración. Razón por la cual, parece ser, no es posible omitir de plano la presencia indígena (como factor cultural) en lo que en la actualidad –con extrañeza- llamamos hispanoamericana o América Latina.

Así lo evidencia Gortari, cuando habla respecto de México, de una “cultura paleolítica” milenaria y su posterior “revolución neolítica” que sirvió de base para el desarrollo de una cultura agrícola, la cual fue el fundamento evolutivo para la “revolución urbana”; cuyas “consecuencias culturales”, permitieron el advenimiento de lo que él denomina una “civilización clásica” en el

24 Zea, América y su relación con la cultura europea; op.cit. pág. 43.

25 Idém, págs. 43-44.

seno de la cual se gestó “la revolución secularista” que permitió, en la consumación de sus consecuencias, que el dominio de los guerreros acabara por

...crear un orden político más compatible con las realidades económicas de la sociedad urbana (...) y las nuevas sociedades militaristas surgidas de la revolución antidemocrática se preocuparon por llevar cuidadosamente las crónicas de los sucesos que consideraron importantes, terminándose así la prehistoria del México antiguo al comenzar la época de la historia escrita.²⁶

El análisis filosófico que sobre el período prehistórico mexicano realiza Gortari, resulta ser significativo si se toma en consideración el hecho de que se trata de la búsqueda de la identidad cultural latinoamericana; búsqueda que pudiera distorsionar a su vez las ideas, los valores que sobre la base de sí misma anheladamente se intentan concebir para la resolución, de los problemas propios de esta circunstancia cultural.

Y esto porque, según la otra concepción extremista que anteriormente señalamos, muy a pesar de que exista un sentimiento de resistencia de sentir como muestra la cultura occidental, esta es precisamente la que, fruto de la colonización y expansión de su cultura, ha legado a América o a Latinoamérica su forma de pensar, sus creencias, su concepción del mundo; de suerte que Latinoamérica piensa, cree y concibe al mundo según el legado cultural occidental, cultura de la cual es “hija”.

José Vila Selma, en sus “Apuntes preliminares de análisis fisonómico para la comprensión de la realidad cultural hispanoamericana”, señala que, “...la llamada comunidad de culturas iberoamericanas nace de un destino histórico y esta predestinada para consumir un significado universal, dentro del conjunto de la cultura europea y española al que pertenece...”²⁷

Zea entiende, empero, que el mal nuestro está en que somos unos **inadaptados**”, es decir, en que preferimos muchas veces adaptar la cultura europea, cuando lo que se debería es adaptar ésta a nosotros, a nuestra circunstancia; y esto, porque es “imposible” negar de plano que son nuestras las creencias de la cultura europea, su “sentido de la vida”. Lo que de suyo no es nuestro son sus circunstancias.

26 Eli de Gortari, *Filosofía de la Prehistoria de México*, en *DIANOIA*, Anuario de Filosofía, FCE, México, 2(1961), 195-214.

27 José Vila Selma, *Para Comprender Hispanoamérica*, Fragua, Madrid, 1983, pág. 9.

Parece ser entonces, que no se puede negar el “destino histórico” que hizo posible la realidad cultural llamada latinoamericana o “iberoamericana”. Iberoamérica que es ya una circunstancia distinta a la europea, pero a la que se debe adaptar y no negar, las- creencias, el sentido de la vida que nos deparó el destino histórico.

Es precisamente esta inadaptación del latinoamericano, lo que hace patente la polarización “enfermiza”: por un lado, el criollismo hispanoamericano; puesto que, se ha empeñado -el criollismo -en ser, dice Zea, “semejante a su padre”.

Y por el otro, el criollismo amerindio o el criollismo afroamericano (como resulta ser en algunas culturas latinoamericanas, que han recibido como herencias, rasgos culturales africanos, quizás también, por su “destino **histórico**”).

Esta realidad polarizadora nos evidencia la ausencia de un sentimiento común en cuanto a la identidad cultural que realmente tenemos y esto, porque ¿Hasta qué punto las creencias y sentido de la vida del latinoamericano, son en realidad las creencias y sentido de la vida del europeo? ¿Acaso no será que ya no creemos y sentimos la vida, tal y como cree y siente la vida el europeo, desde esta que hemos llamado nuestra circunstancia? Si bien las creencias y concepción del mundo del indígena, del africano no dice nada, no tiene sentido -como advierte Zea- en la realidad cultural latinoamericana (o iberoamericana), ¿en qué medida sí la tiene la cultura europea? O es que, muy a pesar de determinar lo que realmente somos, por la especial dificultad de comprendernos, ¿tendremos que resignarnos a “consumar” el significado universal para el cual estamos “predestinados”, según Vila Selma?

Sin embargo, este filósofo entiende, que tal predestinamiento está, en la actualidad, siendo una realidad muy próxima a nosotros; puesto que

...este destino es posible, y está siendo ya una realidad tangible, en la medida en que la semilla española y europea, tanto una como la otra, han germinado en las áreas africanas, conviviendo y aceptando la validez del legado de las culturas amerindias prehispánicas, de aquí que, mestizaje, criollismo y sentimiento histórico consciente sean tres notas o temas fundamentales en la sinfonía esperanzada que para nosotros es Iberoamérica...²⁸

Tres **“notas”** o **“temas”** esenciales, señala Vila Selma, constituyen la **“sinfonía esperanzada”** de la circunstancia que llamamos Latinoamérica (o Iberoamérica). Zea, por su parte, insiste en que América, (o Latinoamérica) como tal, no simplemente el espacio geográfico, sino como **“conjunto de sentidos”**, es el, irremediable fruto, producto, de la cultura occidental. Es, por lo tanto, **“obra suya”**.

En América Latina se arraiga y convive la cultura occidental, continuándose en ella. Pero continuarse, señala Zea, no quiere decir que sea una “repetición” de Europa; puesto que la esencia de su destino es otra, en virtud de su original circunstancialidad.

La inadaptación del hombre latinoamericano (o americano) ha provocado **“querer detener la historia”**, negarse a tener su propia historia, a hacerla o tener un destino que le sea propio. Pero, ¿cuál es el origen de esta negatividad?

Zea encuentra esta negatividad en el hecho de que, para Europa, el americano no es sino su **“creación utópica”**.

De ahí que, América tiene su origen en el contexto cultural de Europa en el momento en que ésta padecía una de sus grandes crisis. De suerte que, el “descubrimiento” no es un hecho casual, sino que se da de una necesidad impostergable. Así, Europa descubre -y conquista- a América porque la necesita. Pero antes de este momento histórico, al europeo le bastaba, su convicción fideista, nada tenía que comprobar. Sin embargo, llegado un momento de su historia en la que dicha fe le era insuficiente (la época Moderna, que para entonces estaba en sus albores, le interpelaba), porque había que rehacer el mundo. Había que buscar nuevos valores, nuevos ideales y nuevos lugares dónde colocarlos.²⁹

Ya el cielo no podía seguir siendo el receptáculo de estos nuevos ideales; así parecía confirmarlo el hecho de los nuevos descubrimientos físicos. El cielo no era ya sino algo “frío”, inmenso, “un infinito muerto y mecánico”. Por lo tanto, se exigía de otro lugar; y este no iba a ser otro que la “tierra”, el mundo. De esta forma, los nuevos ideales europeos encontraron, en el continente

29 CF. Alfonso Reyes, *Ultima Tule*, México, Imprenta de la UNAM, 1942.

americano, la tierra en la cual fecundar sus ideas. En consecuencia, América no fue sino la gran “utopía” de Europa.

Europa entendía que necesitaba deshacerse de su historia para hacer una distinta, una nueva historia. Historia estratégicamente bien configurada: planeada, medida y calculada; de tal forma que “nada faltase ni sobrase”. De suerte que, y en función de lo que había dicho Descartes, en América se podía realizar aquello que ahora anhelaba el europeo. “Llegué a persuadirme -dice Descartes- de que no sería en verdad sensato que un particular se propusiera reformar un Estado, cambiándolo todo, desde los cimientos, y derribándolo para enderezarlo...”³⁰

Era, por tanto, indispensable diseminarlo todo y rehacerlo de nuevo. Sin embargo, era muestra de insensatez el proponerlo con apertura. Era preciso recurrir a formas menos visibles. América fue, de esta forma, el subterfugio, la realidad aparente. En ella era posible construir el nuevo ideal. Y tal acto no era insensato. De suerte, que América se presentaba como tierra nueva; esto es, sin historia, sin pasado.

La actitud “imaginativa” del europeo, introdujo en estas tierras ciudades (a la medida de su imaginación), legislaciones, estados, costumbres y religiones ideales. América; de esta forma, no será sino el “**ideal de Europa**”; es decir, no sería otra cosa sino la suma de todas las perfecciones, que harían de América, la tierra de promisión. Pero tales perfecciones no eran suyas, sino dones de la imaginación europea, las cuales el **destino histórico** ahora les otorgaba.

La realidad americana (o latinoamericana), se develará de manera muy distinta. Y de esta distinción, se informaría muy prontamente el europeo, provocándole una **nostálgica** decepción. Y de esta decepción surgiría, no menos seguido, la inadaptación del americano.

No obstante, esto, Europa seguiría confiando en América como tierra de promisión, tierra nueva, en la cual la fantasía seguiría impregnada. Desde esta perspectiva, Zea entiende, que América es un **mundo nuevo**, el cual no tiene **pasado**, no tiene historia; es sólo proyección de los ideales europeos. Desde este punto de vista, la circunstancia americana es considerada como algo ideal;

30 Cf. R. Descartes, *El Discurso-del Método*, Alfa y Omega, Santo Domingo, 1986.

es decir, de posibilidades, de futuro. Pero, en cuanto realizase los ideales europeos, empezaría a tener historia y, de igual forma, ya no sería **promesa siempre virgen**.

Es precisamente lo anterior, asevera Zea, lo que ha dado lugar al desdén del americano por su pasado, por su historia. Lo que ha venido ocurriendo es, que el hombre americano se ha sentido sin historia, sin apoyo de tradición; no obstante, haber transcurrido sobre su existir cuatro siglos. Y es este sentir sin tradición, sin historia lo que ocasiona que el americano, su existir, su vida, sea siempre un proyectarse. De tal modo, cree Zea, que:

...se ha definido al hombre por su historia. Se ha dicho que el hombre se diferencia de cualquier otro ser, porque tiene historia. Pero si tal cosa es así, podría surgir un grave problema, y es el de saber qué tipo de hombre es el americano, ya que parece no tener historia. Sin embargo -añade Zea-, el americano, como todo hombre, tiene su historia. Pero acaso se diferencia de otros hombres en que no quiere reconocer su pasado. Pero es este su pasado el que hay que sacar a flote...- y esto porque, -precisa Zea- la historia del hombre americano está formada por este querer vivir en el futuro; por este negarse a reconocer que tiene una circunstancia propia; por este empeñarse en ser una utopía europea; por este negarse a ser americano.³¹

De ahí que es ahora, en este tiempo, cuando en todos los órdenes culturales; no ya de una persona o de un reducido número de emancipadores culturales (como acontecía en el siglo XIX), sino de una gran mayoría de la colectividad cultural latinoamericana (o americana), cuando Latinoamérica empieza a preocuparse por sí misma, por su tradición, aunque la historia cultural suya no sea sino más que una trama de negaciones. Pero es en estas negaciones donde parece estar la esencialidad de lo propio, de lo americano y, en consecuencia, la posibilidad de un ser siempre haciéndose, de su realización en permanente construcción.

La tradición latinoamericana (o americana) está en lo que Latinoamérica ha hecho en tanto que siempre ha hecho algo; no obstante que, lo que haya hecho, sea negativo.

De esta forma; según lo concibe Zea; América es lo que entendía Scheler del espíritu. Para Scheler, el espíritu por sí mismo es importante para su realización. De esta misma manera, América será un valor y, en cuanto tal, impotente por sí misma para-su-realización. Pero; ¿De dónde viene esta impotencia del latinoamericano? Pues, en cuanto valor ¿para quién es valor si **por-sí-misma** es incapaz de realizarse?

31 Zea, América Tierra de Proyecto, en op. cit., pág. 51.

Por lo dicho anteriormente, se colige que esta impotencia (que a su vez generaría un sentimiento de inferioridad en el latinoamericano; sentimiento este, que había venido analizando Samuel Ramos desde una perspectiva psicológica-antropológica en su obra **“El perfil del Hombre y la Cultura en México”**), este sentimiento de impotencia inculcado en el sentir del latinoamericano le viene, al constatar que es el porvenir, el futuro (en cierto modo) de Europa. Peco, al mismo tiempo, de desconocer este **su-ser- el-porvenir-de**, es decir, qué clase de futuro representa.

Y esto, parece ser, porque no es Latinoamérica (o América) quien elabora y programa su existir, sino que espera siempre que elaboren y programen su existir, vale decir, sus planes y proyectos, lo que quiere para sí.

De ahí que diga Zea, “el americano no quiere hacer de América sino lo que el europeo quiere que sea”; expresión esta que evoca, lo que decía J. Bautista Alberdi: **“América hace, lo que piensa Europa”**.

Este sentimiento de impotencia del latinoamericano, de sentirse incapaz en la tarea de su propia realización; además, y, en consecuencia, el no querer hacer sino lo que el europeo quiere que haga; y con todo esto, el preferir ser una utopía antes que una realidad es lo que provoca, a su vez, en él un sentimiento de inferioridad.

Sentimiento de inferioridad que descubre Zea, también, en la América sajona; el cual se manifiesta en el querer magnificar, cuantitativamente, lo realizado por Europa.

Así, se siente ufano al presentarse como el futuro, el porvenir de la cultura occidental orientando y manipulando los medios de comunicación de masas: periódicos, radio, revistas, televisión, entre otros, a fin de hacer ostensible tal afán. De este modo sólo lo cuantitativo, lo colosal es el objeto de su preocupación; y esto, con el concurso de la acumulación a gran escala de capital y un desarrollo tecnológico cada vez más eficiente y perfecto a sus fines (a veces, incluso, poniendo en peligro la integración humana). Pero en el interior del gran monstruo, tras su máscara -dice Zea- “se agita un sentimiento de inferioridad; y esto, porque:

...la América sajona encarna el Ideal del hombre moderno: desde la utopía de Moro hasta las utopías de Wells o Auxiey. Pero todo este poder reproducir todo en su máxima perfección. no es sino una máscara, una forma de compensar cierta timidez, falta de valor para encaminar por sí misma. El hombre de esta América -enfatisa Zea-, los norteamericanos, parece que no quisieron

dejar de ser niños. Se conforman con sorprender y admirar a los mayores con esfuerzos que parecieran superiores a sus fuerzas.³²

En cambio, el latinoamericano, contrario al norteamericano, no enmascara su sentimiento de inferioridad, sino que lo expresa, lo exhibe; y esto se verifica en el constante menosprecio de sí, en el hacer resaltar siempre su impotencia, su incapacidad para materializar algo original, para crear algo distinto. No toma la iniciativa para realizar algo por sí mismo, antes prefiere **asimilarse a la cultura ajena.**

Samuel Ramos, considera que el latinoamericano (o hispanoamericano) se encuentra establecido en la encrucijada de dos planos; por un lado, el plano real y, por el otro, **el plano ficticio.** Ambos planos, entiende Ramos, dan explicaciones de las reiteradas revoluciones.³³ Revoluciones que Zea denomina inadaptadas.

Inadaptaciones o revoluciones, asevera Ramos, que son el resultado entre el plano real y el ficticio; es decir, en ese siempre querer adaptar la realidad, su circunstancia latinoamericana, a proyectos y programas que no les son propios.

De esta forma, parece explicarse, el que las revoluciones y los ideales políticos de los latinoamericanos se tornen en burocracia; burocracia que en Americana Latina es un mal crónico. Así, ideales o banderas no son sino instrumentos, medios demagógicos, con la finalidad de obtener intereses muy personales. Esto es, que el ideal social de los intereses muy personales; y en consecuencia, las revoluciones y luchas en cualquier orden, tienen como finalidad, como objetivo más inmediato, la posesión de un puesto burocrático.

La política verdadera, considera Zea, es aquella que se fundamenta en la confianza. La coordinación de las relaciones sociales, ha de confiársela a alguien. Pero, ausente la confianza absorbida por el interés personal, la política no será otra cosa que el “logro de la mayor cantidad de ventajas dentro de tales relaciones”. Relaciones que hacen patente el egoísmo. Egoísmo que resulta ser, a fin de cuentas, el digno corolario del sentimiento de inferioridad. El egoísmo no

32 Zea, *Sentimiento de inferioridad*, op. cit., pág. 53. “Perfil del Hombre y la Cultura en México”(1934),

33 Véase: Samuel Ramos; *Perfil del Hombre y la Cultura en México*; Editorial Planeta Mexicana S.A.; México, 1934. Pág. 90ss.

será, así, otra cosa que desconfianza; y la política dejaría de cumplir su rol verdadero para trastocarse, en consecuencia, en un *modus vivendi*.

CAPÍTULO III: Originalidad filosófica como expresión de una situación Histórica determinada: A partir del uso metodológico del historicismo y el circunstancialismo en la construcción del discurso identitario de la actividad filosófica de América Latina.

“...Creo que la primera tarea de la filosofía americana es la de estudiar a los filósofos americanos, y que esto ya es filosofía americana y que se trata así de dar conciencia a lo que se ha pensado en todas las etapas de nuestra historia”.

-Samuel Ramos.-

3.1 El historicismo diltheyano como instrumento teórico-metodológico legitimador de la originalidad filosófica latinoamericana.

Arturo Ardao, al analizar la historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina, actividad analítica que sitúa al propia Ardao como parte importante de esta historia, ha evidenciado el sentido que para el pensamiento latinoamericano tiene esta historia, del que ha tenido y tiene para el pensamiento y la filosofía europea .³⁴

En torno a esta última, precisa Ardao alguna de las críticas de que reiteradas veces ha sido objeto la historia de las ideas latinoamericana. Críticas que han implicado, incluso, la negación de esta historia al interior del contexto investigativo de la filosofía europea. Críticas manifestadas desde diversos puntos de vista siempre en función o en la relación que estas ideas sostienen, o no, con

34 Cf. Arturo Ardao, Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina; ponencia presentada en el IX Congreso interamericano de Filosofía, VI de la Sociedad Interamericana de Filosofía, Caracas, 20 al 24 de junio de 1977.

la realidad de la cual es abstracción; o, por otra parte, en lo concerniente a su lógica interna, respecto a la abstracción de esa su misma realidad.

Dicho de otra forma, por un lado, las ideas como expresión de una determinada historia y circunstancia; o bien, por el otro, las ideas como abstracciones de la realidad misma, no propias a ella, pero ligadas entre sí, en virtud de una lógica interna que parece serle inherente. Desde la primera perspectiva, se encontrarían ubicados los aportes de Dilthey, Ortega y el historicismo en sentido amplio; y desde la segunda perspectiva, se encontrarían los de un Wildelband, Croce, Lovejoy, entre otros.

No obstante, esta historia, muy a pesar de la acentuación de que la misma sea objeto, se distinguiría muy marcadamente de la historia de las ideas que en Latinoamérica se viene construyendo. La historia europea, hace alusión a la expresividad, a la evidencia de una filosofía, de un pensamiento, de una cultura cuyos fundamentos y origen se encuentran en su mismidad, en sí misma. Mientras que, en América Latina, las historias de sus ideas están fundamentadas, germinadas, no en su propia realidad, no en sí misma; antes bien, parecen ser alusivas a la manera en cómo han sido adaptadas las ideas europeas, a la realidad latinoamericana.³⁵

En otras palabras, la historia de las ideas de América Latina no es, como la de Europa lo es de la europea; sino que hace referencia a la forma en como las ideas europeas han sido apropiadas por la actividad filosófica y/o cultural latinoamericana, adaptándolas a su circunstancialidad.

Es desde esta perspectiva que es diversa, distintiva y, en consecuencia, original y auténtica la historia de las ideas en Latinoamérica como lo es y ha sido la historia de las ideas europeas.

Pero, ¿Cuál es la sustentación o fundamentación ideológica, si se quiere, y metodológica de este punto de vista o perspectiva; en el cual se hace distinción entre la historia de las ideas en América Latina y la europea u occidental?

35 Cf. Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, FCE, México, 1987, Pág. 15.

El principio fundamental del que ha partido Zea, y sobre la base del cual ha acentuado sus estudios en torno a la historia de las ideas en Latinoamérica y sus concepciones peculiares de originalidad filosófica, parece ser la tesis diltheyana de que la filosofía es la expresión teórica de una situación histórica determinada; así,

...las filosofías realizadas, las emanadas de una cierta circunstancia, de los problemas de una cierta realidad, pueden de alguna forma servir a la solución de los problemas de otra realidad, dar algunas luces sobre la misma, aunque las soluciones que ofrezcan no sean necesariamente las mismas. Tomar, seleccionar, elegir esta o aquella solución filosófica para ayudar a resolver la propia no implica renunciar a esa forma de originalidad que nos ha enseñado Europa.³⁶

Y esto, como si el historicismo, expresividad de la crisis cultural europea, fuese para Latinoamérica algo así como el acta constitutiva de su independencia filosófica.³⁷

Por su parte, el filósofo uruguayo Arturo Ardao afirma, refrendado por el propio Zea, que,

“El historicismo, en su esencia, proclama la originalidad, la individualidad, la irreductibilidad del espíritu en función de las circunstancias de tiempo y de lugar, y refiere a esas mismas circunstancias el proceso de su actividad constituyente. Por esa vía, América se descubre a sí misma como objeto filosófico”.³⁸

La originalidad filosófica latinoamericana, como expresión de una situación histórica determinada que parece patentizar el historicismo, fue objeto de preocupación en la actividad filosófica en Latinoamérica cuando el historicismo se empezó a difundir en ésta.

Uno de los difusores del historicismo en América Latina, lo fue el doctor José Gaos, de origen español, y quién vino a estas tierras empujado por la situación histórica española de principio de siglo, a México, específicamente. Una vez en México, Gaos se sentirá, dada la peculiar circunstancia latinoamericana, no desterrado sino transterrado, como él mismo se autocalifica.

La preocupación del maestro Gaos era responder a la interrogante fundamental ¿Qué es la filosofía? Alrededor de los años treinta, en Europa y, en consecuencia, en España, el monismo

36 L Zea, La Filosofía Americana como Filosofía sin Más, Siglo XXI, México, 1969, Págs. 37-38.

37 Cf., op. cit., pág. 93.

38 Idém, Pág. 93.

filosófico que resultaba ser el paradigma característico de los diversos sistemas filosóficos de la cultura occidental, emprendía su decadencia. En una época determinada, el predominio le había tocado al estoicismo, con Cicerón, aunque entremezclado con otras expresiones o sistemas filosóficos. Hacia la Edad Media, le correspondió a la filosofía clásica; en primer lugar, Platón y posteriormente Aristóteles. Ya en la modernidad, la oportunidad le tocó al cartesianismo y al empirismo de Bacon; más adelante al idealismo alemán y un poco más tarde, al positivismo.

Sin embargo, el siglo XX presentará una singular característica, pues todos los sistemas parecían surgir disputándose para sí, cada uno, la posesión de la Verdad sobre la plenitud del universo.

La fuerza recobrada por la historia para entonces, con características nunca antes vislumbradas, evidenció esa situación contradictoria. Guillermo Dilthey será el representante primordial de esta nueva corriente de la historia.³⁹

Dilthey, fundamento de casi la totalidad del movimiento filosófico alemán contemporáneo, comienza a ser conocido y difundido en América Latina, en particular en México; y, más aún podría decirse, a ser traducidas sus obras a la Lengua Española, por el año 1944. No obstante, numerosos ensayos, cursos y escritos diversos daban noticias sobre él y su pensamiento. Tal es el caso del ensayo “Guillermo Dilthey y la Ideas de la Vida” de Ortega y Gasset, que fuera publicado entre los años 1932 y 1933, en la Revista de Occidente.

En México, los que conocían, por este tiempo, la lengua alemana, parecían estar más preocupados en la filosofía de los valores y el neokantismo. Sin embargo, José Gaos, ya en 1938, fundamentado en una de las ideas pilares del pensamiento de Dilthey, impartía un cursillo en la Universidad Nacional de México (UNAM), denominado la “Filosofía de la Filosofía”. Ese cursillo provocó posteriormente la intrincada polémica con Francisco Larroyo en 1940, recogida en un tomo titulado “Dos Ideas de la Filosofía”.

³⁹ Cf. R. Cardiel Reyes, Sentido- y alcances de la filosofía de Leopoldo Zea, en DIANOIA, Anuario de filosofía, México, 28(1982) 275-287.

De esta forma, la bibliografía diltheyana es con frecuencia citada y empleada “en los numerosos cursos ofrecidos por la Facultad de Filosofía de la UNAM a través de Gaos, Recansens, Xirau, Raura y Medina Echevarria, entre otros; asimismo, es difundida y utilizada en algunos países latinoamericanos. Para 1943, Samuel Ramos hace público en la Revista de Filosofía y Letras el ensayo de Dilthey “La esencia de la filosofía” (1907); posteriormente, Ramos recogerá ese ensayo del pensador alemán, en una reflexión suya publicada en tomo titulado Historia de la Filosofía en México (1943).

Bajo las orientaciones de Eugenio Imaz, el Fondo de La Cultura Económica inicia la publicación de las Obras Completas de Dilthey (casi en su totalidad traducidas por Imaz), por el año de 1944; y es Imaz uno de los que, por primera vez, realizan el intento de sistematizar el disperso y complicado sistema de Dilthey, en un texto titulado “El Pensamiento de Dilthey (evolución y sistema)” y que fue publicado, en 1946, por el Colegio de México.

En virtud de esta amplia y dedicada labor, tanto en México como en los países de habla hispana, los estudiosos de la filosofía, encontrarán lo que parece ser un significativo instrumento de meditación y estudio. Así lo confirman algunos trabajos elaborados por los hispanoamericanos, en los cuales se hace acopio de esta metodología, como en el pasado lo hicieran en Alemania. De igual manera, se meditan las ideas filosóficas que se servían de su sistema.

En análisis de la obra de Guillermo Dilthey se establece, que su mayor interés fue propiciar una metodología, una ciencia, que pudiera ser empleada tanto en el terreno de las ciencias humanas, como en el de las ciencias históricas o, como él las llama, “Ciencias del Espíritu”. Establece, además, la conexión lógica que encuentra en el campo de la física; que no es otra cosa, que el intento de encontrar la lógica de este mundo, de su historia; vale decir, las leyes que rigen la conexión intrínseca de sus hechos; esta es precisamente, la misión de las ciencias del espíritu.

Los historiadores, incluso, la Escuela Histórica Alemana, concebían la historia como una simple descripción de los hechos, de sucesos. Para Dilthey, su preocupación será, evidenciar que la historia ha de ser una ciencia de tales acontecimientos; y para esto, no es suficiente el sólo describir, sino que es indispensable la comprensión; es decir, expresar comprensivamente la

logicidad de los hechos, la lógica especial y propia de los hechos y que, por tanto, resulta ser distintiva de la lógica que explica el mundo de los hechos físicos.

De esta forma, Dilthey se preguntará ¿Cómo es posible una ciencia de la historia? En la misma forma en que Kant se había preguntado ¿Cómo es posible una ciencia natural? Es así, como Dilthey ha originado un método para la interpretación de la historia, que parece muy significativo y útil a historiadores y analistas de obras y disciplinas, tales como la sociología, antropología, economía, etc.; método que, por un lado, establece mediante el análisis, las relaciones conexas que guardan entre sí las distintas expresiones culturales tales como la filosofía, el arte, la religión, la economía, la política, la literatura, etc.; y por el otro, las conexiones lógicas que guarda este todo cultural con las circunstancias históricas que le sirve de soporte o fundamento, es decir, sus relaciones espacio-temporales.

Los significativos trabajos “Hombre y Mundo en los siglos XVI y XVII”, “De Leibniz a Goethe”, así como “Hegel y el Idealismo”» y la parte segunda de la “Introducción a las Ciencias del Espíritu”, entre otros, de la autoría de W.I. Dilthey, evidencian la aplicación de su método. Sus discípulos, entre los que se encuentran Bernhard Groethuysen⁴⁰ y Werner Jaeger⁴¹, han aplicado este método de interpretación en sus obras.

No obstante, la filosofía de Dilthey no sólo ha sido considerada como método, sino que la misma ha planteado un problema filosófico significativo, como lo es, la historicidad cultural en sus más diversas expresiones.

Esa real y especial situación, distinta de la natural con la que se ha encontrado Dilthey posee una serie de características que hacen entrar en crisis a una gran gama de ideas que, como la Verdad, venían siendo el apoyo de la filosofía.

40 B. Groethuysen, “La Formación de la Conciencia Burguesa en Francia durante el Siglo XVIII, FCE, México, 1943.
41 W. Jaeger, "Cultura Griega y Paideian, FCE, México, tres tomos; 1942, 1944 y 1955 respectivamente.

Así, por ejemplo, la Verdad se desprende de su inespacialidad y eternidad y pasa a ser expresividad de un espacio-temporal histórico determinado⁴².

El historicismo, como se le ha denominado a esta filosofía de fuente diltheyana, es objeto en nuestros días de enconados debates en torno a los problemas; aún no resueltos en su totalidad, que el mismo plantea⁴³.

Zea cree, de esta manera, que el método historicista ha resultado ser muy fecundo en el plano de la historia de las ideas; sin embargo, ha presentado al propio tiempo un problema muy significativo como lo es la historicidad y, en consecuencia, la destrucción de las esencias; es decir, todo aquello que hacía alusión de la trascendencia humana, refrendado su existencia. Es así, como Ideas, Dios, Razón, han sido puestas en crisis; estas ya no conservan el mismo grado de valor para todos los hombres; su validez es, ahora, de la competencia de los hombres de un determinado espacio y tiempo histórico. Para el hombre de esta época, el problema es aún mayor, en virtud de que se ha hecho consciente de la historicidad de las esencias; y esto, porque ya no tiene referencias transcendentales en qué apoyarse. Su apoyo es, ahora, la historia y la aplicación de su imanentismo; vale decir, no tener más apoyo que en sí mismo.

La filosofía moderna, infructuosamente, ha intentado detener su tendencia hacia el absoluto imanentismo. Así, los franciscanos de Oxford, Ockam, Bacon y Escoto, durante el siglo XIV se empeñaron en reducir toda relación de racionalidad como el mundo de las esencias, quedando, así, el hombre sin otra relación que no fuera de fideísmo.

Descartes intentó, sin lograr obtener los resultados buscados, al igual que los idealistas que le sucedieron, restaurar la relación racional; los filósofos ingleses, Bacon, Hobbes, Locke y Hume, en cambio, proseguirían el trabajo destructivo de esa relación racional e imanentista.

En contraposición al empirismo de la filosofía inglesa, el Idealismo alemán, con Fichte, Schelling y Hegel, realiza un extraordinario esfuerzo por instaurar nuevamente, por salvar, el mundo de las

42 Gran parte de lo externado hasta aquí, puede verse con mayor amplitud en: **Wilhelm, Introducción a las Ciencias del Espíritu**, Alianza Editorial, Madrid, 1980; con prólogo de Ortega y Gasset

43 Sobre esta problemática, consultar a: **Gaos Lukács, El Asalto a la Razón**, FCE, México-Buenos Aires, 1959.

esencias. Hegel llegó al extremo, en su tarea restaurativa, al entregar el mundo de la historia al servicio del espíritu absoluto. Sin embargo, poco tiempo después, uno de sus discípulos, Karl Marx, invertirá la relación trasponiendo el “mundo de las esencias” en superestructura del mundo de la realidad inmanente.

El positivismo, por su parte, y con cierta particularidad el positivismo inglés, se sustenta también en el único mundo inherente al hombre, como lo es el de la experiencia. Husserl, desde su fenomenología, intentará en un último esfuerzo por rescatar el “mundo de las esencias”. Scheler y Hartman han querido, infructuosamente, instaurar un mundo ideal de valores a semejanza del platónico; sin embargo, el mismo resulta “impotente” al rechazar las fuerzas del “mundo de lo inmanente”.

De inmediato, surge la contrapartida filosófica inmanentista de Martín Heidegger, desde el existencialismo filosófico. Desde este punto de vista, la fenomenología, en vez de ser solución, se convierte en un método a disposición del inmanentismo que no muy pocas veces combatió.

Este mismo problema ha caracterizado también a los pensadores de habla española; tal es el caso de don Miguel de Unamuno, quien desde una situación de angustia se plantea dicho problema y cuya solución, muy a la española, es un acto de voluntad pura; así, en su reflexión “Del Sentimiento Trágico de la Vida”, expresa: “¡O todo o nada!”, en una palabra; que, con razón, sin razón o contra ella -asevera Unamuno-, “no me da la gana de morirme”.

Unamuno trata de darle solución al problema planteado por el historicismo a pura fuerza de credibilidad; pues no queda otro remedio, ya que parece ser la única esperanza de trascendencia. Y si no existiera el “mundo trascendente”, por necesidad del hombre, habría que inventarlo. No obstante, para Leopoldo Zea, la solución de Unamuno no es realmente solución, pues el “verdadero creyente” no tiene, no “necesita” proponerse el problema de creer.

3.2 El circunstancialismo orteguiano como presupuesto teórico y metodológico zeaniano en la elaboración del proyecto filosófico latinoamericano.

Ortega y Gasset, por su parte, concibe una solución intermedia para el problema en cuestión; a través de la razón vital o raciovitalismo, punto intermedio entre el “mundo de las esencias” y el “mundo de la existencia”, que le es inherente al existir humano. Cree haber encontrado la solución al problema historicista, puesto que el hombre es una entidad tanto de razón como de voluntad.

En América Latina, el problema planteado por el historicismo también será objeto de sugestivas polémicas e intentos de soluciones desde las más diversas posturas filosóficas occidentales antes consideradas; pero con matices y características muy peculiares. Así lo verifica Zea, al estudiar la historia de las ideas, como lo hicieron otros pensadores en sus respectivos países, sobre la incidencia europea en México.⁴⁴

El Mexicano Antonio Caso encaró el problema en varias de sus reflexiones filosóficas.⁴⁵ Caso busca solucionar esa problematicidad a partir de la esencialidad misma del ser humano hombre, que la referida situación le hace ahora entrar en crisis, asumiendo el punto de vista de la filosofía del personalismo; por lo que considera, que ninguna solución podrá ser válida si no tiene como base a la persona. Ya que son los valores propios de la persona los que se encuentran en estado de crisis.

Zea considera que la postura de Caso es un punto de partida, no una solución. En tal sentido, Caso se contrapone al existencialismo, el cual antes de desligarse del “mundo de lo inmanente” se introduce en este. Caso -dice Zea- intenta una solución trascendente y esta la encuentra en la mística española.

⁴⁴ Ver: L. Zea, *La filosofía en México, Tomo II, Libro Méx.*, México 1955.

⁴⁵ Como, por ejemplo, en : A. Caso, *el Estado totalitario*, UNAM, México, 1941; y *El peligro del Hombre*, Edit. Stylo, México, 1942.

Juan David García Bacca forja un intento de solución al problema inmanentista que se presenta en la época actual, desde la filosofía griega, particularmente en Platón y Plotino. “A ese mundo de lo trascendente”, propone este pensador, se puede alcanzar por las vías de Roma; y en concreto, por la de Grecia.

El saber humano, cree García Bacca, se va elaborando por medio de un encadenamiento de estados como son, el fenomenológico, el trascendental, el metafísico y el teologal (que no es lo mismo que teológico). El estado teologal es significativo, ya que es él el irrealizado; en cuanto que, según García Bacca, “filosofar es... faena vital ontológica realizada por la transfinitud contra la finitud”.⁴⁶

El ser humano, dada su naturaleza, tiende a ir más allá de la finitud que le circunda. Platón ya nos había propuesto ese tránsito para conquistar el horizonte de esa transfinitud, al precisar que este estado puede ser alcanzado por el hombre apoyado en cada cosa, que a su vez es “el peldaño de una inmensa escalera”. Cada cosa, en consecuencia, lleva en su interioridad el impulso que le lleva al Infinito, es decir, hacia la idea de Bien y hacia la Idea de Belleza. Zea, sostiene al respecto, que esa dialéctica platónica, al poner al ser humano al en la orilla sus límites, no detiene su ímpetu y lo deja caer “en brazos del Infinito”; eso es, transformación mística, que para Bacca no es esencialmente la mística católica Roma; sino la mística presente en Platón y retomada en Plotino.

José Gaos parte de una “decepción” filosófica; la cual le lleva a la búsqueda, al inquirirse por la razón de ser de la filosofía. Esta decepción tiene su origen en el historicismo de la filosofía. El historicismo, parece haber mostrado la falsa intencionalidad de la filosofía en su larga tradición, al intentar hacer de la Verdad una y única, cuando en realidad de lo que se trataba era de la afirmación de distintas y contradictorias verdades entre sí.

José Gaos afirma que, “la filosofía nació más bien como esencialismo, como lo que esencialmente sería y no podía dejar de ser, la cuestión sería, pues, cómo haya venido a parar al existencialismo o estar a punto de dejar de ser”; es decir, la filosofía deja su trascendentalidad

46 Para mayor amplitud, consultar: G. Bacca, Invitación al filosofar, el Colegio de México, México, 1940.

para trastocarse en inmanentista: “La filosofía -dice Gaos- ha sido en el pasado cosa de razón y cosa de religión”; sin embargo, la actual filosofía no da razón ni de Dios ni de las cosas, por lo que es irracionalista y es irreligiosa; la filosofía actual no es prácticamente filosofía y menos aún “metafísica”. De ahí la explicación del inmanentismo en que se encuentra el hombre actual, con el agravante de no poder dar razón de una cerrazón inmanentista. Cerrazón de la que hay que salir, entiende Gaos, como única posibilidad de que la filosofía sobreviva.

Sin embargo, parece ser que no se avizora aún, la posibilidad, la manera de cómo despojarse de inmanentismo y del irracionalismo imperante.

Gaos entiende, no obstante, que los problemas planteados por el historicismo no sólo en el plano individual sino también en el social, serán resueltos por movimientos de caridad cristiana que conciban y difundan “la nueva moral”; movimientos cordiales, esencialmente, pero que no por eso serían irracionales, en virtud de que lo esencialmente humano es siempre en alguna medida racional.⁴⁷

Otro de los que ha encarado el problema del historicismo con agudeza es Eduardo Nicol. Este sostiene que, sin una base teórica apropiada del ser hombre, en la cual se verifique lo que él denomina la media verdad historicista y que esta afirme sus raíces en el firme terreno de la “idea misma de verdad”, el hombre y con él todo lo humano, quedarán deshechos en el “aire histórico”, así, somos una nube “sin forma ni perfil”.

Nicol entiende que ya no es posible volver al pasado; para él, es imposible rehacer “el sentido tradicional de la verdad”, en cuanto que a este le era inherente una concepción del hombre que debe “igualmente renovarse”. Y esto, porque las ideas de la verdad y del hombre son las que en el presente se encuentran en crisis. Por tanto, su solución satisfactoria tiene que ser otra. Y, para esto, hay que partir de lo concreto, de los hechos; es decir, aceptando el relativismo que implica el historicismo. De suerte que, dice Nicol, es muy posible que la filosofía encuentre en sí misma,

47 Para mayor amplitud y comprensión de la postura de José Gaos, consultar: J. Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, Edit. Stylo, México, 1947; *La situación filosófica en el presente*, en *Filosofía y Letras*, Núm.24; y *¿Son filosóficos nuestros días?*, en *Cuadernos Americanos*, enero-febrero, de 1946.

en sus propios recursos o presupuesto, prescindiendo de cualquier actitud salvadora, prolongar la innovación historicista de tal forma que pueda entroncarse con la tradición metafísica.

Por el hecho de que el hombre sea una realidad relativa e histórica, no hace que esto necesariamente implique la total relatividad, incluso, de la Verdad. En cuanto que la vida del hombre se desarrolle y estructura en determinadas y vitales situaciones, es relativo. Sin embargo, esto no implica su posterior necesidad de recurrir a un relativismo metafísico, ya que afirma su existir en un absoluto actual; la verdad será histórica, no obstante, absoluta y cierta, en cuanto se muestra como expresión de una realidad o situación vital. No importa que su validez esté limitada por una cierta etapa histórica. Ciertamente, todo se innova, sufre mutaciones; sin embargo, la verdad que es inmutable, es la verdad “que explica el cambio”. Desde esta perspectiva, parece ser, que el historicismo es objeto de su propia superación.

Para Imaz el desafío, más allá de trascender al historicismo, es hacer un buen historicismo. Tal caracteriza de bondad, sostiene este autor, del historicismo es la que hace conciliar filosofía e historia, filósofos e historiadores, lo universal con lo concreto. Por tanto, no se trata del historicismo que divide en dos la ciencia de los seres humanos sino el “historicismo noble, generoso y heroico de un Croce o de un Dewey”, que le permitió a Dilthey abrir “profundos surcos”.⁴⁸

Edmundo O'Gorman, igualmente se ha planteado el problema del historicismo, a partir de la óptica de la ciencia histórica, desde donde vislumbra una solución posible, la cual radica en la *actitud* de la *autenticidad* frente a una realidad que le es imprescindible al hombre. De ahí que, lo *auténtico* no será sino el asumir y reconocer la *muerte de sí mismo* en sus propias raíces desde una *instancia dominante* que le exija a cada persona y en cada momento, asumir con *responsabilidad*, su *personal existencia, temible y angustiosa* existencia, a partir de la cual ha de verificarse un *comienzo radical*. Eludir esta irresponsabilidad, el no aceptarse y aceptar la realidad tal como es, será lo *inauténtico*.⁴⁹

48 Ver: E. Imaz, El pensamiento de Dilthey, México, 1946.

49 Ver: E. O'Gorman, Crisis y porvenir de la ciencia histórica, Imprenta Universitaria, México, 1946.

Tanto el Neokantismo como el Neotomismo, han realizado sus sendas críticas al historicismo. El Neokantismo desde una perspectiva racionalista; el Neotomismo desde una perspectiva religiosa. Pero tanto la solución racionalista, como la solución religiosa son las que se encuentran en crisis y, por tanto, resultan insatisfactorias.

Jesús Sánchez Villaseñor, sostiene que, a la actitud antropocéntrica actual, ha de oponérsele la concepción católica del mundo y de la vida: tanto el racionalismo como el existencialismo, impotentes de conciliar verticalmente, esto es, *jerárquicamente* el intelecto; ha de oponérsele la *“grandiosa síntesis de la filosofía perenne”*. Pero, ¿será esto resolver algo? Leopoldo Zea considera, respecto a esta posición de Sánchez Villaseñor, que lo que realmente interesa resolver es el por qué desconfía el hombre moderno de las *“tablas de salvación”* que propone la filosofía perenne; y que por lo tanto, mejor prefiere hurgar en la nada, en el vacío existencial de sí mismo, detrás de nuevo apoyo. Esto es lo que parece no alcanzar a percibir Sánchez Villaseñor, porque -dice Zea- se *“encuentra al margen de los problemas que pretende resolver”*.

Antonio Gómez Robledo hizo patentes las múltiples fallas que presenta el historicismo; sin embargo, la solución que arroja fundamentada en su fe, le lleva (como a Villaseñor) a la filosofía perenne.

Gómez Robledo analiza y comprende el problema presentado por el historicismo, a partir del armazón teórico-metodológico que usa para la interpretación de los postulados lógicos y metafísicos del tomismo. Así, para Robledo la “filosofía primera”, la metafísica, es “intemporal” sin lugar a dudas; ya que esta es el último grado de abstracción”.

La metafísica tiene como objeto “el ser en cuanto ser”, con plena independencia de toda “materia individual...”; por tanto, -sostiene Robledo- no hay señal alguna que indique que el contenido de la metafísica pueda ser afectada por el “curso del porvenir”. En realidad, algunas épocas serán más convenientes que otras para “escrutar el universo ontológico”, para analizarlo de diferentes maneras, es desde esa perspectiva que se justifica el historicismo. En última instancia, “las constelaciones ontológicas” -señala Robledo- “están ahí o no están”.⁵⁰

50 Ver: A. Gómez Robledo, *La filosofía en el Brasil*, Imprenta Universitaria, México, 1946.

Robledo desde este punto de vista, deja sin fundamentos su aserto sobre la existencia de las constelaciones ontológicas, a no ser por aquello que justamente se encuentra en crisis, esto es, por la fe.

Las soluciones o intentos de soluciones que sintéticamente han sido expuestas, en torno al problema planteado por el historicismo, no dejan de ser simples soluciones personales. Por lo que parece ser, tal problema sigue siendo aún significativo y, al parecer, insoluble.

Aceptar el hecho y desde él buscar la solución, parece no ser suficiente. Sin embargo, sostiene Leopoldo Zea, con cierto optimismo, que

...la historia de la filosofía nos muestra como en otras épocas tal cosa ha sucedido y que a pesar de ello ha llegado a la solución la cual apenas la entrevieron los filósofos que le antecedieron en su búsqueda. La solución no se ha podido dar aún porque todavía somos hombres en crisis, si ya se hubiese dado habríamos dejado de serlo. El mismo planteamiento del problema es expresión de esta crisis (...) La solución tendrá que venir, para ser verdadera y total, de la comunidad, de la sociedad y el filósofo no hará sino explicarla.⁵¹

Lo cierto es, y pese a la problematicidad que ha presentado el historicismo, que ha servido, para el doctor Zea, como arma ideológica; esto es, como fundamento teórico-metodológico, en principio, para justificar, para poner en claro la autenticidad, la originalidad de los frutos filosóficos emanados de la actividad filosófica que se ha venido realizando en América Latina; incluso, allí donde se pensaba que lo único que se hacía era “imitar” o reproducir, en “mala copia”, los frutos filosóficos o de pensamiento, en sentido general, de la cultura europea.

Muy a pesar de su intrincada problematicidad teórica, el historicismo ha llevado a Zea a descubrir en sus diversos análisis de la historia de las ideas en América Latina, que esta ha resultado ser distinta, diversa, y por ello propia y auténtica, de la misma forma que lo ha sido y es la historia de las ideas europea. Lo que cuestiona, la pretendida intención de la filosofía occidental de presentar su historia como la historia universal, y su cultura, como la cultura por excelencia y sus hacedores, como la máxima representatividad del hombre.

51 Zea, *La Filosofía en México*; Tomo II...Págs. 148-149.

Ha venido, el historicismo, a cuestionar esta actitud universalizadora de la cultura occidental. Historicismo, que, siendo expresión de la crisis cultural europea, resulta ser, para América Latina -como ha dicho Zea- “el acta constitutiva de su independencia filosófica”; y, por lo tanto, la originalidad, la irreductibilidad del espíritu -como señalara Ardao- “en función de las circunstancias de tiempo y de lugar”.

3.3 La identidad cultural de las circunstancias latinoamericana como fundamento en la gestación del discurso identitario en la filosofía latinoamericana

Desde este punto de vista, el historicismo remite a toda circunstancia, el proceso de toda actividad que le constituye, que le es propio. De ahí que, **América Latina se descubra, en virtud de su especial circunstancia, a sí-misma como objeto filosófico;** y su actividad filosófica, emanada de su circunstancia, como expresión original de las circunstancias espacio-temporales de su ejercicio, de su obra, de su quehacer filosófico.

De este modo, la historia de la historia de las ideas latinoamericana, en particular su historia de la filosofía, será, así la expresión teórica auténtica de su circunstancia en cada época determinada, muy a pesar de la utilización de los frutos occidentales.

Desde esa perspectiva teórico-metodología, la tarea fundamental del quehacer filosófico latinoamericano ha sido, es y será la de solucionar los problemas humanos que les son inherentes a sus circunstancias históricas, y que, por ser actividad de hombres, pueden contribuir, sus soluciones, a la solución de los problemas humanos en otras circunstancias o realidades culturales; vale decir, de otras circunstancias históricamente determinadas.

No obstante, tanto el historicismo como el circunstancialismo, que dan razón justificativa de la originalidad filosófica latinoamericana, han sido objetos de enconadas polémicas por quienes -no negando la posibilidad y necesidad de una original filosofía que sea expresión de esta realidad cultural- y desde posturas filosóficas adversas, han puesto en reserva o en entredicho las

soluciones que sobre el problema de la autenticidad filosófica latinoamericana han arrojado los de posturas historicista-circunstancialista.

Tal es el caso de Francisco Larroyo, quien al analizar la razón y sin razón de la filosofía americana, advierte la incompatibilidad de una filosofía americana con las ideologías americanistas sobre el problema filosófico latinoamericano.

Según Larroyo, filósofo de la Educación, como lo ha denominado Zea, y desde una postura neokantiana, la filosofía latinoamericana se ha concebido desde un triple sentido. Primero, como “función” o manera de vida teórica; segundo, como peculiar forma de una realidad histórica; y, tercero, guardando relación inseparable con los anteriores, como “aporte” o contribución creadora de Iberoamérica. Son estas tres concepciones las que no se compadecen -según Larroyo- con el espíritu ideológico americanista.

Y esta incompatibilidad está fundamentada en lo que él llama “dos rasgos esenciales” circunstancialistas; a saber, por un lado, la introducción como ingrediente en la “filosofía objetiva”, de un elemento “etnológico”. De ahí que, expresa Larroyo, en alusión a Zea,

...la filosofía americana, dice Leopoldo Zea, ha de interesarse por los problemas clásicos de la filosofía (Dios, mundo, vida, conocimiento...) pero, en virtud de plantearse los hombres de América, las soluciones serán americanas y, por ende, diferentes y peculiares, teñidas de americanidad, por así decirlo...⁵²

Pero cabe aquí preguntarnos, ¿Cuándo Zea habla de **hombres de América**, podrían entenderse estos como una unidad etnológica, tal y como ocurre en la cultura asiática? O bien, ¿No sería que al hablar de “hombres de América”, Zea, más que relacionarlo como un factor etnológico, se lo plantea, en sentido amplio, como un factor antropológico?

Y esto, porque el propio Larroyo señala que el “ethos” del hombre americano defiere del “ethos” del hombre europeo; en cuanto que, el primero presenta más “rica, abundante diversidad de caracteres típicos: indios, negros, mestizos, criollos, etc...” dentro de los cuales se verifican, al propio tiempo, variadísimas diferencias provocadas por diversas circunstancias.⁵³

⁵² Francisco Larroyo, *La Filosofía Americana: su razón y sin razón de ser*, UNAM, México, 1958; pág. 160.

⁵³ Cf. *op. cit.*, págs. 162-163.

Y, por el otro lado, el segundo rasgo de la esencia circunstancialista, lo sería el introducir una concepción que no se trata de la **filosofía in genere**; antes bien, de una filosofía especial, de una filosofía que presenta una temática distintiva, preocupada por “cosas”, “asuntos” y “hombres americanos”. “Es más: -precisa Larroyo- La filosofía americana, para algunos, debería colaborar en el desarrollo de las formas culturales características de América, que dice Luís Villoro”.⁵⁴

Sin embargo, el proyecto de una filosofía americana, estructurado de esta forma incurre en dos errores fundamentales -según Larroyo-.

El primer error sería, el hacerse depender la verdad de los filosofemas de una circunstancia histórico-geográfico. De este modo, pues, se incurre en un relativismo radical. La tesis americanista incurre, así, en lo que llama Larroyo “un absurdo”; en cuanto que, tal actitud no postula un “concepto objetivo de verdad.

Si el módulo de la verdad de los filosofemas cambia a tenor del ser real del hombre en cuando sujeto de una circunstancia geográfico-histórica, habrá tantas y diversas soluciones sobre un mismo problema de conocimiento como hombres en cuanto sujetos de concretas situaciones de lugar y tiempo. Con ello –continúa Larroyo-, los americanistas renuncian a los principios lógicos generales, se ven obligados a admitir consecuencias inesperadas, acaso pintorescas.⁵⁵

Es sobre esta apreciación, entiende Larroyo, que, por el hecho de ser pensador americano, que haya nacido o habitado en América, el que se plantee e intente resolver temas universales, por ejemplo, la esencia y existencia de Dios, no diferirá en mucho o sustancialmente a la forma de plantearse y resolverlo un europeo o un chino; puesto que, es “inaceptable” hacer prevalecer las circunstancias histórico-geográficas del pensador sobre la orientación o escuela filosófica que él profesa. Pues, dice Larroyo, un filósofo americano desde la concepción doctrinaria del materialismo histórico, en torno a sus juicios valorativos sobre religión, se distanciará más de un filósofo cristiano americano, que de un marxista europeo.

Sin embargo, me pregunto, desde un mismo plano doctrinario ¿No es distinta la concepción marxista latino- americana, por ejemplo, sobre religión, que la concepción marxista europea

54 Idém, pág. 160.

55 Idém, pág. 161.

sobre el mismo tema? O, incluso, ¿la concepción teológica, del pensador cristiano o teólogo latinoamericano, distinta a la del pensador cristiano o teólogo europeo?

El otro error, de la esencialidad americanista -sostiene Larroyo-, se encuentra en la mala interpretación de la concepción filosófica de Ortega y Gasset; pues, parece ser, que el americanismo filosófico está estimulado, con pretensiones de originalidad, sobre la base de una idea, europea-española de corte ortegiano. Ortega sustenta el principio de que “vivir es no tener más remedio que razonar ante inexorable circunstancia desde cierta perspectiva”.

Según Larroyo, este es un verdadero filosofema de carácter general; puesto que, cada hombre razona en cada caso y “obra desde cierta situación” vital y respecto a un asunto determinado: sobre política, religión, vida sexual o etnográfica.

Así, lo pensado en una circunstancia determinada y desde una cierta perspectiva, bien podría no ser filosofía. Y el error está aquí, precisamente; en no saber distinguir entre el “ángulo filosófico” del pensamiento y la “materia” la cual es “objeto de reflexión”.

Por otra parte, el método de la razón histórica es, para Larroyo como para Ortega, al igual que todo principio filosófico, “autónomo” y “pantónomo”, es decir, de validez absoluta.

De ahí que Larroyo considere, que la filosofía es “un recorrido por los meridianos de la existencia” y el filósofo:

Trata de contemplar todas las latitudes; aspira a poseer un módulo para juzgar desde todas las provincias del cosmos (...) Lo que constituye el principio de identidad, la estructura de los valores culturales, los estratos ontológicos de la realidad, es algo -afirma Larroyo- que ha nacido de mentes concretas. Insertas en una circunstancia Intransferible e histórica, pero la validez ostenta un carácter de generalidad (...) -es por lo que, continúa diciendo este pensador- la estructura epistemológica de las leyes naturales no depende, no puede depender, en caso alguno, de que este principio venga a ser descubierto por un europeo o por un oriental (...) -De esta forma, termina diciendo, la más honra y clara visión filosófico-histórica de América, será probablemente formulada por un americano; pero la objetividad y exactitud de esta filosófica reflexión tendrá un valor de verdad autónomo y pantónomo.⁵⁶

56 Feo. Larroyo, op. cit. pág. 164.

Sin embargo, se advierte que Larroyo, desde la perspectiva del Neokantismo, no hace sino dar una solución racionalista, la cual se encuentra en crisis, al problema planteado por el historicismo; razón por la cual su concepción de “filosofía objetiva” resulta insuficiente en su propuesta en torno al problema de la originalidad filosófica latinoamericana y a la solución crítica que presenta al problema creado por el historicismo y a la postura americanista circunstancionalista.

Zea, por su parte, ha encontrado en el historicismo, pese a los problemas antinómicos que este presenta, la razón justificativa de la originalidad filosófica en la actividad filosófica latinoamericana, en cuanto que ésta ha sido expresión concreta de una realidad histórica determinada; y de la originalidad y distinción de la historia de las ideas o de la filosofía de América Latina, en relación a la historia de las ideas o de la filosofía.

De ahí que, entiende Zea, cualquiera que analice la historia de la filosofía, no encontrará sino, que las verdades alcanzadas por esta disciplina, sólo son válidas para cada autor o descubridor de esas verdades. De donde, el filósofo pretende que su verdad alcanzada sea eterna, “pero sólo su verdad”. Y esto es, considera Zea, lo que hace que cada hombre o generación tenga su verdad. Verdad que será la expresión de una determinada concepción tanto del mundo como de la vida; es decir, esto es lo que hace ser a la filosofía, a sus verdades, “como intentos de solución circunstanciales”, dependientes del pensador o filósofo que las ha expresado y este, a su vez, dependiendo “de una sociedad determinada, de una determinada época histórica”, -en una palabra, dice Zea- de una “circunstancia”.⁵⁷

57 Sobre este problema ampliaremos en el apartado siguiente, Zea deja contemplado aquí, a partir de la historicidad de la filosofía y al analizar la historia de las ideas en América Latina, que, en cierto modo, esta ha sido original, y original tendrá que ser la filosofía que desde la circunstancia latinoamericana se realice; como original ha sido la expresión filosófica europea. El error de esta expresión filosófica es, sus pretensiones de universalidad como única y exclusiva filosofía, como única y exclusiva expresión cultural, como única y exclusiva expresión del hombre.

CAPÍTULO IV: La autenticidad filosófica latinoamericana en el contexto universal de la filosofía: desde las conceptualizaciones de Leopoldo Zea de Verdad Absoluta y Verdad Relativa; Realidad Absoluta y Realidad Relativa; Hombre y Filosofía.

“...Verdad es el tipo de mentira sin la que una determinada clase de seres vivos no podría vivir. Lo que en última instancia decide siempre es el valor para la vida”.

-Federico Nietzsche-

4.1 Madurez del proyecto filosófico latinoamericano a partir de la diversidad de sus tendencias a inicios del siglo XX, en la búsqueda de solucionar las necesidades histórica de las circunstancias de América Latina.

El problema sobre las posibilidades de una filosofía latinoamericana o americana implicaba, como hemos apreciado al analizar la “originalidad cultural como necesidad histórica de la identidad cultural en América Latina”, el inseparable y más amplio problema en torno a la madurez de una, así misma, posible cultura americana. De esta forma, el latinoamericano o americano se interroga si estaba lo suficientemente maduro culturalmente para producir o expresar una filosofía que se pudiera considerar como propia, como expresión de su circunstancialidad cultural, con el mismo espíritu o la manera como los franceses, ingleses y alemanes consideran a la filosofía. Filosofía que, por un lado, siendo expresión universal; por el otro, es además algo que consideran como propio.

En Latinoamérica, cuando por lo general se habla de una filosofía americana o latinoamericana, se dice, no en un sentido local; es decir, no se tiene como objetivo realizar una filosofía localista. Antes bien, lo que se pretende -parece ser- es construir una filosofía tan universal y tan propia como tan universal y tan propia pretende ser la de los franceses, ingleses y alemanes.

Por lo tanto, lo que le preocupa y por lo que se interroga el latinoamericano, es por indagar si se encuentra ya lo suficientemente maduro culturalmente para cooperar con responsabilidad en la tarea de la filosofía universal, en la misma forma como otros pueblos u otras culturas ya han colaborado.

Vasconcelos, Reyes y Caso, por ejemplo, hemos visto que dan una respuesta afirmativa. Los latinoamericanos o americanos reclaman como derecho legítimo el ser tomados en cuenta; quieren colaborar con responsabilidad en la tarea de dar soluciones a los problemas universales, como en el pasado otros pueblos lo hicieron.

Anteriormente, ya hemos considerado el planteamiento de Ortega y Gasset en el que señalaba la “impaciencia” de los americanos en querer ser los amos del mundo; sin embargo» precisaba Ortega, que el dominio del mundo no se obsequia ni mucho menos se hereda, y decía de América, en este sentido, que “por” y “para” tal dominio o “habéis hecho aún nada”. América -decía- “no ha empezado aún su historia universal.

Zea considera que estas ideas de Ortega se derivan de la concepción de Hegel contenida en “Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal”, sobre la “América Inmadura”. Ideas estas, que están fundamentadas en el supuesto de que América quiere pasar a ser el “eje de la Cultura”. Tal supuesto, me hace comprender, además, que Europa o bien “ha muerto” o está para morir; o bien, como precisa Ortega, se ha planteado una “disputa de poder” o de dominio. Y es, desde esta perspectiva, dice Zea, que Europa no admitiría reconocer que tal dominio se le ha “ido de las manos”.

Sin embargo, en América o al menos en Hispanoamérica o Latinoamérica, el problema no parece plantearse como un problema de dominio; antes bien, como un problema de madurez, de responsabilidad y, por lo mismo, de capacidad en aras de colaborar en una tarea que de la misma manera que es considerada de validez universal en sus resultados, de igual manera tal colaboración ha de ser universal.

El anhelo de elaborar una filosofía en la forma como lo hicieran los griegos, franceses, ingleses o alemanes, parece ser justificada; como parece serlo, además, la interrogante o problema de la

colaboración filosófica americana, hispanoamericana o latinoamericana, con miras a la resolución de los problemas planteados por la filosofía.

No obstante, sería interesante saber, si los griegos, alemanes, franceses o ingleses, cuando materializaron sus respectivas filosofías, tuvieron como propósito realizar una filosofía griega, alemana, francesa o inglesa. José Gaos, en “¿Filosofía americana?”, señala Zea, citando dicho ensayo, expresa que:

...una filosofía ya en general, no se diga caracterizada como original..., como peculiar de una lengua o de una parte de la tierra, ¿no es exclusivamente un espontáneo fruto? ¿Será posible lograrla intencionalmente? -a lo que agrega Zea, ¿al filosofar, Tales de Mileto pensaba o intentaba hacer filosofía griega? ¿Descartes pretendió hacer filosofía francesa o moderna? Imaginemos – continúa Gaos- que absolutamente todos los hablantes de la lengua española o todos los americanos que compartimos el interés por la creación de una filosofía de nuestra lengua de este continente, y que todos estos millones de seres humanos nos pusiéramos a pensar, anhelar y decir enardecidamente: ¡ay, no tenemos una filosofía ¡queremos tener una filosofía! ¡hay que crear la filosofía de lengua española! ¡creemos en la filosofía americana! ⁵⁸

Zea se pregunta en torno a lo expresado por Gaos, si sería suficiente tal clamor para que se crease tal filosofía. Su respuesta es negativa, pues considera que lo único aceptable es aquello a lo cual ha de aspirarse siempre; es decir, a la **filosofía sin más**.

Y esto es o ha sido, el dinamismo de la filosofía en Europa y en esto reside su originalidad. Originalidad que, ha generado su universalidad, en virtud de que, al ser sus soluciones propias de sus problemas circunstanciales, también lo han sido, muchas veces, soluciones válidas para otras culturas y hombres.

La filosofía americana, su autenticidad, será la de circunscribirse al doble carácter que le es inherente a toda filosofía; esto es, al enfrentarse con su realidad, sus problemas y las soluciones que dimanen de este enfrentamiento resultarán, serán en varios casos, soluciones para otras culturas y hombres. Y es de esta forma, que la “preocupación por la originalidad” adquiere el “carácter de universalización”.

Ser original -dice Zea-, no es ser limitado, sino universal. Implica la capacidad para elegir y adaptar todos los valores de la cultura, no los de la llamada cultura europea u occidental, sino el espíritu que ha hecho de ella una cultura universal, al haber resumido los valores existentes de la historia

del hombre, porque esto es la cultura europea u occidental; cultura universal, como máxima expresión del hombre...⁵⁹

Leopoldo Zea concibe así, la filosofía americana o latinoamericana no como una filosofía cuyo carácter sea limitarse a la sola consideración de los problemas americanos o latinoamericanos; sino que lo americano o latinoamericano es, a lo sumo, un punto inicial no una finalidad en sí mismo; es decir» no realizar una filosofía con la única pretensión de que la misma sea americana o latinoamericana.

El modo de operación de Leopoldo Zea en torno a concebir la expresión de una filosofía americana o latinoamericana, su autenticidad, su tarea, su caracterización general, incluso, el análisis y distinción entre la historia de las ideas latinoamericanas de la europea es criticado por Villegas, quien señala que el planteamiento historicista de Zea es “contradictorio e incorrecto”. Esta afirmación la hace tras analizar la obra de Zea “América como conciencia, en la cual plantea conceptos que ya habían sido externados en una serie de conferencias dictadas por él en 1942 en la Universidad de Michoacán, las cuales fueron publicadas posteriormente bajo el título “En torno a una filosofía americana”, obra que he citado en este trabajo.

El análisis crítico de Villegas se centra fundamentalmente, en la concepción respecto al problema de la verdad. Problema medular, inherente a toda filosofía, que Zea no puede eludir en la fundamentación de su meditación filosófica; y en la que pone de manifiesto las estigmatizadas aporías o antinomias propias de una postura historicista y circunstancialista, como parece ser el caso de Zea. Cualquiera que hurgue en la tradición o historia de la filosofía, “...se encontrará - asevera Zea- que la pretensión de universalidad de las verdades alcanzadas por la filosofía, son sólo válidas para cada autor o descubridor de esas verdades. El filósofo pretende que su verdad es eterna; pero sólo su verdad”.⁶⁰

De esta forma, cada hombre y generación posee su verdad. Y esta, su verdad, es la expresión o abstracción teórica de una peculiar y original concepción del mundo y de la vida. Y esto es, lo que origina que las “...verdades de la filosofía como intentos de solución sean circunstanciales,

⁵⁹ L. Zea., *El problema de la originalidad...*, pág. 54.

⁶⁰ Zea, *En torno a.....*, págs. 23-23.

dependiendo cada una del hombre que las ha expresado, y éste a su vez, dependiendo de una sociedad determinada, de una determinada época histórica, en una palabra, de una circunstancia”.⁶¹

Tanto Hegel como el historicismo en general, han puesto énfasis, con acierto, en torno al valor de la historia. En consecuencia, el discurrir de la filosofía no podía comprenderse como la “sucesión de errores” o como Kant decía la “**arena de disputa**” en relación particular a la historia de la metafísica; sino que la filosofía, como toda actividad humana, tiene su fundamento en la historia; es histórica en la medida en que es propia del hombre. No obstante, existe un abismo entre sostener que el “devenir” es expresión de lo humano y afirmar que lo realizado por el hombre en una época determinada es sólo válido “para y dentro de la circunstancia” en que se ha realizado.

Esta relación abismal es la que parece tener en cuenta Zea, cuando afirma que, “...si los problemas que se plantean son personales, válidos para un hombre o una generación, necesariamente, las soluciones, la verdad alcanzada tendrá que ser también personal, válida tan sólo para ese hombre o generación”.⁶²

Zea entiende que, si lo americano es punto inicial, por necesidad, de la reflexión de los hombres americanos o latinoamericanos, no es suficiente anhelar la verdad americana o latinoamericana; antes bien, es imprescindible, necesario, además, intentar alcanzar la **Verdad Universal**.

Pero, al parecer, este es un propósito imposible de alcanzar, en virtud de que la verdad, tal y como se ha expresado, es relativa a cada hombre, a cada generación. Según Villegas, se podría desear alcanzar la verdad universal; sin embargo, esta sería una “pasión inútil”, pues

...si no podemos obtener una verdad totalmente válida, ésta nuestra verdad será forzosamente americana, pero entonces lo americano no será punto de partida para ninguna parte y menos para lo universal como quiere Zea. Deseamos lo universal, pero tendríamos que conformarnos con un narcisismo americano. No queremos considerar a lo americano como fin en sí, pero necesariamente tendremos que aceptarlo como tal. Se trata, suma, de una pasión inútil” pero también de un conflicto lógico.⁶³

61 Op. cit. pág. 26.

62 Op. cit. pág. 27.

63 Abelardo Villegas, *La filosofía de lo mexicano*, México, UNAM, 1979, pág. 146.

Para Villegas, según Zea, la verdad es “relativa a la circunstancia”; no obstante, la filosofía posee un cierto elemento de generalidad que consiste en el deseo expreso, “reputado imposible”, de aprehender la verdad universal:

“La distinción de Zea -sin embargo, dice Villegas no resuelve ni con mucho, el problema puesto que cada uno de los extremos pertenece a distintos terrenos. El alcanzar o no la universalidad de la verdad pertenece al terreno de la lógica, el querer alcanzar o no la universalidad de la verdad, pertenece al campo de la psicología, según Husserl”.⁶⁴

Vera Cúspinera, a propósito de lo afirmado por Villegas, ciertamente el historicismo, tanto el asumido por Zea como el historicismo en general, está centrado en la “imposibilidad” de conciliar verdad e historicidad. Y esto, porque si se pretende “salvar” la apariencia de coherencia en la historia de la filosofía, al propio tiempo que la “posibilidad” de filosofemas particulares o nacionales, -concluye la autora- entonces la verdad tiene solo validez para el hombre que la ha formulado; por lo que, de esta forma se estaría creando más problemas de los que se intentan resolver, ya que se estaría negando el hecho “incontestable” de la ciencia.

En consecuencia, entiende esta pensadora, si se asume que la filosofía por el hecho de tener un punto de partida particular, circunstancial -hecho compatible con cualquier otro conocimiento- es sólo válida para la “situación” que la ha originado; entonces, se -estaría afirmado la “imposibilidad” de comprender, no tan solo como “crónica” o “testimonio muerto” del pasado, todas aquellas soluciones emanadas de ciertos hombres en otras épocas, tal es el caso, por ejemplo de Platón, Descartes, Hegel y Marx, los cuales en cada caso reflexionaron en circunstancias específicas distintas a la latinoamericana; -Sin embargo, afirma Vera Cúspinera esto no sería escollo alguno, para que sus respectivas filosóficas resulten ser para el latinoamericano, además, de “inteligible”, “significativa” y “positiva”.⁶⁵

Creemos conveniente aclarar aquí, tanto para lo ya dicho como para lo que se dirá después, que para el historicismo asumido por Zea, el cual tiene -en gran medida- un acento diltheyano, la ciencia propia de la “vida” es la “historia” y que a través de la psicología, el hombre se

⁶⁴ Villegas, *op. cit.*, págs. 148-149.

⁶⁵ Cf. Margarita Vera Cúspinera, *La obra filosófica de Leopoldo Zea a la luz de sus críticos*, en *DIANOIA*, Anuario de filosofía, México, 28(1982) pág. 292

“comprende” a sí mismo y comprende a la historia; de esta forma, la comprensión psicológica e histórica no es ya explicación teórica, sino “vivencia” tanto del proyecto único e individual de un hombre, como de una hazaña cultural de una época o un pueblo. En virtud de esto, no es posible hablar de “verdad” y falsedad (o error), desde sus implicaciones de objetividad, juicio, crítica, progreso racional, sino sólo de “valor”. Valor que “puede” y “debe” ser “absoluto”, en un contexto (o circunstancia) determinado; pero que igualmente es, por necesidad, “relativo” en relación o comparación de contexto (o circunstancia) heterogéneos (nótese que no decimos homogéneos, sino heterogéneos).

Una cultura histórica, en consecuencia, necesita de su “verdad”; es decir, su visión integradora la cual da “sentido” a su proyecto vital y que, a su vez, lo hace “valioso”. En otras palabras, esto es, una “concepción del mundo” que le es propia. La religión, el arte y la filosofía resultan ser los tres tipos de concepciones del mundo; sin embargo, la filosofía es la concepción del mundo que se caracteriza y distingue, por una parte, del arte por su voluntad de “reforma” y “transformación”.

Ahora bien, y en virtud de que la filosofía no es posible como metafísica, es ahora, la “psicología” (ya no la lógica” el “órgano” de conocimiento; de esta forma, será el “arte” la “concepción” o visión fundamental del Universo. El hombre occidental parece caer insistentemente en la tentación metafísica de proveer a la razón de validez universal.

Y de esta forma, vienen a ser tantas y diversas filosofías, como tantos y diversos modos de filosofar. Tentación ésta que puede ser: El naturalismo materialista de la filosofía que intenta recuperar la categoría de causa en el contexto de la naturaleza (por ejemplo, Demócrito, la Enciclopedia...); El idealismo de la libertad, filosofía que pretende dar pautas o normas universales con tendencia a “fines” transcendentales que dominan la naturaleza (por ejemplo, Kant, cristianismo...); y El idealismo objetivo, filosofía que intenta o quiere universalizar la idea de “valor” (por ejemplo, Spinoza, Leibniz, Hegel...).

Sin embargo, como quiera que sea, el historicismo acaba en un subjetivismo que sustituye el “conocimiento objetivo” por la “descripción artística”.

4.2 Superación del relativismo epistemológico del pensamiento filosófica latinoamericano, a partir de las conceptualizaciones de Zea sobre la verdad y sus aportes a la filosofía sin más

Dicho lo anterior, retomemos a Zea y expongamos sucintamente su concepción problemática de la verdad. Para Zea:

...las verdades desde las cuales una generación vive su vida, no puede considerarlas como relativas a su vida, como parciales: válidas el lugar y tiempo de dicha generación, sino como verdades absolutas: válidas para todo lugar y tiempo. Y este su sentir las verdades de su circunstancia como absolutas, le viene de que la realidad que vive es una realidad absoluta. Su punto de vista, su concepción del mundo, son absolutos: todo cuando existe será visto, vivido, desde este punto de vista y desde esta concepción del mundo. Su verdad será Verdad Absoluta porque absoluta es la realidad desde la cual y para la cual tiene valor dicha realidad. Si todos los hombres desde un mismo punto de vista tuviesen que enfrentarse con la misma realidad, la Verdad sería igualmente absoluta para todos. No habría sino una Verdad, la verdad que todos captarían al encontrarse situados en el mismo lugar circunstancial. La verdad de cada hombre o generación es absoluta, lo que no es igualmente absoluto es el lugar que cada hombre o generación ocupa en la realidad. Hay una y absoluta realidad, lo que no es absoluto ni uno, son los puntos de vista desde los cuales esta realidad puede ser captada. El que un hombre no puede captar el punto de vista que sobre la realidad tenga otro no invalida tal punto de vista, siempre se tratará de realidades absolutas, y sus expresiones serán siempre verdades absolutas.⁶⁶

Vera Cúspinera, al plantear la universalidad de la verdad filosófica en términos de “deseo”, manifiesta en Zea una cierta “sospecha” de que existe algo defectuoso en el historicismo, lo que le hace intentar formularse una más consciente explicación; no obstante, -entiende Cúspinera- Zea “desemboca”, así, en lo que ha denominado Villegas el “pozo circunstancialista”.

De ahí que, sostiene críticamente Vera Cúspinera, Zea, con razón, rechace la concepción de una “verdad inmutable” y “eterna”; aunque, el circunstancialismo y el perspectivismo no representan una “real alternativa”. Ya que, por “necesidad”» el circunstancialismo como el perspectivismo van a pasar en el solipsismo.

Por otra parte, parece verificarse en toda argumentación de Zea, una subyacente noción de verdad, como una realidad ya elaborada o dada de antemano, la cual los hombres, desde distintos puntos de vista no tuvieron otra alternativa que “asirla” o “captarla”. Pero, se interroga Vera

66 Zea, En torno a..., pág. 30

Cúspinera, ¿la verdad es eterna? o no sería que esta sea, generalmente, el resultado momentáneo de lo que resulta ser una “búsqueda interminable”.

Para Zea, la realidad es una, lo cual quiere decir» que los diferentes puntos de vista o perspectivas poseerán siempre un “referencial común”; y, en consecuencia, cada uno de estos puntos de vista o perspectivas no serán, al comienzo, “irreductibles” ya que se hace alusión o se expresa la misma realidad.

Pero, además, Zea precisa que la realidad, siendo una también es absoluta, aunque no así los puntos de vista desde los cuales es posible asir dicha realidad; y esto, porque “...cada hombre tiene su verdad plena y absoluta válida para él y para quienes se encuentran en idénticas circunstancias, en el mismo punto de vista...”⁶⁷

Margarita Vera Cúspinera se pregunta al respecto; qué significaría decir circunstancias idénticas (no análogas o semejantes) sino **idénticas**; ¿O es que acaso -inquiére ella-, existe situación alguna que es idéntica a otra?

Lo cierto es, creemos nosotros, que cuando Zea habla de idénticas circunstancias no se refiere sino a circunstancias homogéneas; es decir; circunstancias o contexto o situaciones que presentan rasgos y características que les son comunes y sobre las cuales se tiene el mismo punto de vista.

Villegas entiende, que concebir una realidad absoluta no por ello se descarta el circunstancialismo:

Zea admite -dice Villegas- una absoluta realidad, y con ello parece acercarse a una concepción que no es precisamente muy circunstancial, pero cae en otro problema, puesto que es difícil afirmar la existencia de una realidad absoluta ya que, en rigor, nadie nos puede dar noticia de ella. Cuando alguien se refiere a esa realidad lo hace desde su propio punto de vista, desde su propia perspectiva, con lo cual deja de ser absoluta; sólo alguien sobrehumano podría afirmar con certeza la existencia de esta última, existencia que siempre resultará demasiado hipotética, las verdades siguen siendo absolutamente circunstancialista.⁶⁸

67 Zea, op. cit. Págs. 30-31.

68 Villegas, Op. cit., pág. 150

Zea y Ortega, asevera Vera Cúspinera, advierten los peligros que acarrearán el perspectivismo o el circunstancialismo; en cuanto que, siendo la verdad imposible de ser compartida a no ser en la misma proporción en que algunos hombres, por ejemplo, se encuentran en “idénticas condiciones”; luego entonces “...no existiría la sociabilidad, los hombres no podrían nunca entenderse entre sí”.⁶⁹

Sin embargo, vuelve a cuestionar Vera Cúspinera-, ¿Acaso no es un hecho que ellos se entiendan y que exista la ciencia, o lo que es lo mismo decir, un conjunto de verdades “independientes de su origen concreto?”

Es un intento por sustituir aquello que parecía perderse; es decir; la “sociabilidad” o “comunicabilidad” de la verdad. Leopoldo Zea plantea la existencia de diversos tipos de verdad; y en consecuencia,

...existen verdades personales, intransmisibles, pero también existen verdades que permiten ser comunicadas: verdades de grupo; de generación; de pueblos y culturas. Así como existen verdades válidas para un grupo de hombres permitiendo la convivencia, la comprensión; así también existen verdades que pueden valer para toda la humanidad; para todos los hombres; se trata de verdades que por su generalidad pueden estar al alcance de todo hombre.⁷⁰

Si esto es así, se inquiere nuevamente Margarita Vera Cúspinera, ¿cómo es posible concebir verdades personales cuando la realidad a que se hace referencia es una? Y, además, ¿cómo, formular verdades grupales que no lo sean para el hombre en términos general? Y más aún, insiste interrogante la autora ¿Cómo es posible el comunicarse y “actuar” si esta, la verdad, es personal; la cual ha sido el resultado de un “individual e “irreductible” punto de vista?

Zea; empero, sostiene la existencia de diversos tipos de verdad; en cuanto que existen diversas circunstancias; así,

...la verdad expresa una forma de la realidad; la cual es siempre circunstancial: los hombres participan de una circunstancia personal -un punto de vista que le es propio-; pero esta circunstancia personal participa a su vez de una circunstancia más amplia; de una circunstancia en la cual participan los demás hombres; la circunstancia social -la cual permite la convivencia-; pero esta circunstancia social participa a su vez de otra más amplia, por medio de la cual todos los hombres, cualquiera que sea su circunstancia personal o social, se identifiquen como hombres,

⁶⁹ Cf., Vera Cúspinera, *op. cit.*, pág. 294
⁷⁰ Zea, *Idém*, pág. 31.

como género hombre; esta es la que podemos llamar circunstancia humana. Todos los hombres para ser hombres participan de una circunstancia que le es propia: la humanidad.⁷¹

Es precisamente esta jerarquización de las circunstancias que Villegas se resiste a admitir; puesto que, de esta forma, la circunstancia resulta ser bastante “elástica” y “movediza”: ya que, igual da hacer referencia a toda la humanidad que hacer alusión a un hombre determinado; de suerte que, su longitud bien se puede alargar o bien se puede contraer.

Y es en este sentido, entiende Villegas, que Leopoldo Zea:

...hace uso de una notoria e imprecisa noción de lo que es una circunstancia. El concepto de circunstancia no podemos usarlo al capricho, no podemos estirla o encogerla según nuestros intereses; asimismo, no podemos estirar o encoger la verdad relativa a esa circunstancia. No podemos decir -insiste Villegas-, por un lado, que toda verdad es circunstancial y luego, cuando nos vemos estrechados a ello, admitir que hay unas verdades que no son circunstanciales, que trascienden la circunstancia.⁷²

De esta manera que, según lo formulado por Zea, existen verdades propias de una circunstancia y verdades que resultan ser universales, es decir, verdades válidas en el interior de la circunstancia llamada humanidad.

Esta argumentación contradictoria es la que Villegas no admite; ya que, según él, las “verdades filosóficas” o bien son circunstanciales, o bien son generales; pero no circunstanciales y generales al mismo tiempo.

Pero más aún, resulta ser intrincada la cuestión, si es tomado en consideración el objetivo de Zea al abordar el problema de la verdad. Este problema ha sido abordado o planteado por el ilustre pensador, con la finalidad más inmediata de “justificar” la posibilidad, la originalidad de una filosofía americana.

Sin embargo, parecería, entiende Vera Cúspinera, que sólo negando la universalidad de la verdad pudiese quedar acreditada la filosofía americana. Pero, el punto originario de cualquier reflexión, el cual es siempre concreto, individual y circunstancial en sus resultados, no es expresado, necesariamente en sus consecuencias; como tampoco lo es su contexto de validez. Pues, de lo

71 *Idém*, pág. 31.

72 Villegas, *op. cit.*, pág. 152.

contrario sería una afirmación que llevaría consigo la negación de la ciencia, el diálogo y la propia historia del hombre.

Nos parece, sin embargo, y muy a pesar de las contradicciones que cree percibir Villegas en los postulados de Zea, que este ha planteado una muy original salida al problema que sobre la verdad ha planteado el historicismo que él mismo asume; aunque el precio justificativo, el cual implica la fundamentación de una original filosofía latinoamericana y que no por ello deje de ser en sus frutos universal, no sea, al parecer, teóricamente suficiente. Y esto, porque entendemos como Vera Cúspinera, que Zea fue objeto de las antinomias o aporías que, como otros tantos críticos, precisa Villegas; en virtud de que, al igual que otros muchos filósofos latinoamericanos, más preocupados por las exigencias del momento histórico, “postergó los propios de la teoría”. De esta forma, la reflexión de Zea,

...antes que anclar hasta el fondo el instrumental conceptual que utilizara para explicar su realidad asumió como objeto prioritario esa misma realidad, con el propósito de resolver sus problemas (...) En cumplimiento con las exigencias de su concepto de filosofía, Zea prefirió salvar su circunstancia antes que ésta o aquella filosofía; eligió comprometerse con su realidad más que sellar una alianza con una teoría.⁷³

Creemos atinado exponer aquí, la postura neokantiana de Francisco Larroyo en torno a la problemática de una filosofía latinoamericana. Desde esa tendencia, Larroyo hace distinción entre filosofía objetiva, entendida ésta, como resultado o fruto cultural es semejante a la ciencia, es decir, un “bien objetivo”; bien objetivo, en cuanto que da muestra de una serie de proposiciones o contenido de verdades el cual es propenso; incluso “deseable”, de “enriquecerse y profundizarse indefinidamente”. Y la filosofía subjetiva, por su parte, es la filosofía en cuanto “función” de la vida humana, es decir pura y simplemente el “filosofar”.

Es precisamente en la concepción primera de la filosofía, es decir, la de filosofía objetiva que Larroyo entiende es propicio concebir una posible filosofía americana. Filosofía como producto cultural, en el que se viertan un “conjunto de filosofemas”, los cuales resulten ser “universalmente reconocidos”; tal y como ha ocurrido y se habla de una filosofía griega, del racionalismo francés, o el idealismo alemán. Y esto, porque:

73 Veras Cúspinera, *La obra filosófica de Leopoldo Zea...*, Pág. 298.

... el presupuesto de tal emergencia reside en que la actitud y aptitud inquisitivas se conviertan en modos teóricos. América, se dice, está en la encrucijada de la 'búsqueda de su expresión. En la medida en que los pensadores de América, insertos, como todos los hombres, en circunstancia geográfica e histórica, descubran filosofemas de alcance objetivo y universal los dichos filosofemas, como estilo de pensamiento, merecerán el apelativo de americanos, en virtud de haber sido forjados en América por americanos. Solo interviniendo en el diálogo internacional –subraya Larroyo– la filosofía en Iberoamérica podrá adquirir también el rango histórico de filosofía americana.⁷⁴

Anterior a Larroyo, el pensador Juan Bautista Alberdi expresaba en su reconocido “Curso sobre Filosofía Americana”, que la filosofía no resulta ser una simple abstracción. Y si ha de entenderse por universalidad, abstracción; entonces, la filosofía no es universal; ya que no existe una “solución universal”. De ahí que cada país, cada época y cada escuela, han dado soluciones distintas respecto a los problemas del “espíritu humano”.⁷⁵

Es precisamente de la confrontación con la problemática de la realidad y de solucionar sus problemas, que surge la originalidad y se puede concebir y hablar de una filosofía, por ejemplo, griega, europea y, por qué no, americana. Pero su originalidad, según lo entiende Zea, no quiere decir dejar de lado las múltiples experiencias del **espíritu humano**; sino que la originalidad reside, precisamente, en la aptitud que tiene el hombre para seleccionar, **combinar y utilizar** esas experiencias. Así se precisa de asir todas las experiencias para conocerlas, aprovecharlas o rechazarlas, en virtud de las exigencias o necesidades de los problemas que han de ser resueltos.

Por tanto, no se trata de imitar, sino de recrear, inventar, combinar, utilizar las experiencias del espíritu humano, tal y como parece ser el dinamismo que siempre ha caracterizado a la filosofía europea y su consecuente originalidad. Lo más importante es, al parecer, que no sean puras abstracciones, con desdén a la realidad.

Hemos nombrado la filosofía americana -asevera Alberdi-, y es preciso, que hagamos ver que puede existir. Una filosofía completa es la que resuelve los problemas de la humanidad. Una filosofía contemporánea es la que resuelve los problemas que interesan al momento. Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos.⁷⁶

Es así que, tanto para Alberdi como para Zea, no basta querer resolver los problemas de América; ya que el propósito fundamental ha de ser de solucionar los problemas de todo hombre,

74 Fco. Larroyo, *La filosofía americana: su razón y sinrazón de ser...*, pág. 159.

75 Cf. Juan Bautista Alberdi, *Ideas para un curso de filosofía Contemporánea*, UNAM, México, 1983, pág. 6.

76 Alberdi, *op. cit.* pág. 7 Zea, *En torno a...* pág. 34.

querámoslo o no, propongámonoslo o no. Y en cuanto y en tanto el pensador filosófico es americano, el producto de su reflexión habrá de constituir una “filosofía verdadera”, completa, además de americana.

En consecuencia, y en lo que respecta a Alberdi, su crítica que desde el 1842 daba cuenta de la ausencia de una filosofía latinoamericana y de la, necesidad de crearla, entendía que tal filosofía latinoamericana no debería ser, como hemos observado, abstracta sino referida a los problemas concretos de los pueblos latinoamericanos. No obstante, tuvo sus dudas de que tal pudiera existir. El espíritu anti metafísico que se advierte en su postura, propio del positivismo que me parece asume, le llevan a tales consideraciones; y es quizás, la aversión del positivismo contra la filosofía, la que le indujo en aquellos momentos a dudar de la posible existencia de la filosofía en América; y, en consecuencia, propusiera la búsqueda de una filosofía práctica para resolver los problemas más inmediatos de América Latina.

Creo, no obstante, que sus limitaciones y dudas en torno a la posibilidad de una filosofía latinoamericana, no deja de ser significativa en la toma de conciencia por la necesidad de desarrollar culturas nacionales sólidas, que como se profundiza más adelante, es insumo fundamental del discurso identitario que, en gran medida, caracteriza pensamiento latinoamericano en su desarrollo histórico y a la filosofía latinoamericana.

Un desarrollo de las culturas nacionales, en su más amplia diversidad, tal y como se lo propusieron desde sus reflexiones filosóficas, además de Alberdi, Sarmiento y Lastarria en Chile, Montalvo en Ecuador, Andrés Bello en Venezuela, Benito Díaz de Gamarra en México, entre otros.

Estamos, por tanto, parece ser, “condenados” a realizar filosofía propia de la realidad americana o latinoamericana, cuando reflexionamos en torno a la problemática histórico-circunstancial de todo hombre. La autenticidad de la filosofía reside para Zea, no en un exclusivismo circunstancial americano; sino que lo americano es el punto de insoslayable de partida en virtud de que quien reflexiona o filosofa es el hombre americano.

Por consiguiente, plantea Zea, que:

...el hacer filosofía americana será inevitable si los americanos nos proponemos a filosofar; pero lo que debemos evitar es limitarnos a lo americano. Esta nuestra filosofía, si es auténticamente filosofía, será por un lado americana por estar hecha por americanos, y por el otro lado alcanzará un cierto valor universal, el que le será dado por estar hecha por hombres.⁷⁷

De esta forma, entiende Veras Cúspinera en su análisis ya citado, que para Zea la llamada filosofía universal no constituye sino un “instrumental” teórico, el cual puede ser utilizado por el hombre latinoamericano con la finalidad de explicar conscientemente su realidad y resolver los problemas propios de ésta. Problemas humanos que, en cuanto tales, no resultan ser ajenos al hombre en sentido amplio. Esto significa, que el filósofo, cualquiera que sea su ubicación no puede obrar al margen de la historia de la filosofía. Historia que es, como toda creación humana, “patrimonio de la humanidad”.

Desde la perspectiva de Zea, en consecuencia, se advierte que no es posible la existencia de la filosofía latinoamericana ajena a la filosofía universal; ni la circunstancia americana es tan propia que nada tenga que ver con el hombre en general. De donde concluye Cúspinera, sintetizando la posición de Zea en este sentido: “ni provincialismo filosófico ni 'narcisismo' americano”. Y esto, porque el mismo Zea ha dicho que la “circunstancia americana” participa de la “circunstancia humanidad” y la “filosofía Universal” es de inevitable significación para el “hombre particular”.

El método utilizado por Zea para la interpretación de la historia de la filosofía y en particular para el análisis histórico de la actividad filosófica en América Latina, así como también para el establecimiento no sólo de posibilidad de una filosofía americana o latinoamericana sino de su originalidad y razón de ser, es el método histórico.

Según el método historicista, es tomada la verdad (o verdades) filosófica” (s) y se le (s) interpreta (n) insertándola (s) en su “circunstancia histórica”. Esto, es contraposición a como lo hacen las concepciones filosóficas con ínfulas de “objetividad” y “eternidad”, las cuales toman las ideas en abstracto, sin considerar debidamente su “concreción histórica”.

Sin embargo, tomando las ideas en su concreción histórica para el análisis o interpretación de la Historia de la Filosofía y, en particular, para la interpretación de la actividad filosófica

⁷⁷ Cfr. Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, FCE, México, 1945, pág. 25.

latinoamericana, se puedan salvar las “contradicciones” de que ésta era objeto; pues, así, “lo que parecía contradicciones se ha presentado como diversas etapas de un desarrollo cultural”.⁷⁸

78 Sobre esta concepción metodológica de Zea y respecto a la tematicidad de la filosofía latinoamericana o americana, nos referiremos en el apartado siguiente.

CAPÍTULO V: Tematicidad y metodología en la búsqueda de la autenticidad filosófica en América Latina

5.1 Aporte de los distintos métodos la de tradición filosófica europea en la construcción y consolidación del quehacer filosófico latinoamericano

Como he podido constatar desde el marco teórico asumido por Zea, hasta aquí planteado, parece ser que no sólo es concebible la afirmación de la posibilidad de una filosofía latinoamericana, sino que en cierta manera esta ha existido; que ha sido auténtica filosofía latinoamericana, la que en el pasado ha “adaptado” a su circunstancia los frutos, las expresiones o concepciones filosóficas europeas.

Es posible, y en cierta forma así lo ha sido, una filosofía latinoamericana o americana, en la medida en que esta sea considerada como el resultado de todo un esfuerzo por resolver los “problemas vitales” surgidos de la circunstancia latinoamericana. Pero a la vez, esta filosofía, para llegar a serlo, tendrá que ocuparse por los asuntos o problemas de carácter universal; asumiendo por estos, los que son comunes a todos los hombres por el sólo hecho de ser hombres.

Pero hemos constatado, además, que la circunstancia latinoamericana no parece ser una limitante en el orden de solucionar tales problemas, en cuanto que es inherente a ella, el hecho primario de ser hombres.

Con esto, no se quiere dejar expresado que se conciban las soluciones surgidas de la circunstancia latinoamericana como poseedoras de carácter “intemporal” e “inespacial”, es decir, eterno. Por el contrario, estas soluciones han de concebirse, en primer lugar, como soluciones dadas a problemas humanos suscitados en la circunstancialidad latinoamericana; y, en segundo lugar, en cuanto son soluciones dadas a problemas humanos, también han de ser de utilidad a todos los hombres, independientemente de que estos sean o no, latinoamericanos o americanos.

En sus conferencias “en torno a una filosofía americana”, expresa Zea que “nuestras experiencias por el hecho de ser experiencias de hombres; podrán ser útiles para el resto de los hombres. Esto

explica, para Zea, el hecho de que en el pasado no se tuviera una filosofía que pudiera llamarse “filosofía propia”; y que tal filosofía no haya llegado a ser, no por una manifestación de incapacidad, sino por simple hecho de no ser, para el latinoamericano, necesaria.

Durante el siglo XIX, y desde las primeras décadas del siglo XX, se ha generado una conciencia crítica en progresivo ascenso, respecto a la cuestionada capacidad de hacer filosofía original y novedosa en América Latina. Esa actitud consciente, que ha contribuido a superar esa visión de incapacidad, y del sentimiento de inferioridad que genera, es el resultado de la profusa labor filosófica desarrollada por una pléyade de pensadores, que, desde muy diversas posturas, forman parte de la evolución del pensamiento histórico latinoamericano, como le he evidenciado hasta aquí.

Desde mediados del siglo XX, esa conciencia es ya madura tal como lo analizo en los capítulos siguientes. No obstante, en este capítulo, profundizaré sobre la variedad temática y metodológica, asumida por los pensadores de la evolución histórica de las ideas del pensamiento latinoamericano y del filosófico en particular, en aras de que los latinoamericanos elaborasen una filosofía que les sea propia y cuyos frutos fueran también considerados, aportes significativos a la llamada filosofía en el contexto universal de la cultura. Tal es la comprensión que tiene Zea de la Misión del quehacer filosófico latinoamericano al señalar:

Ahora que nos sentimos responsables ¡ahora que pedimos una tarea sabiendo que se nos necesita, que cuentan con nosotros, cabe preguntarnos ¿En qué puede consistir esta nuestra tarea? ¿Qué necesita el mundo? Pero más concretamente, por lo que se refiere al problema de la filosofía, ¿Cuál debe ser la tarea de una posible filosofía americana? ⁷⁹

Zea responderá, que la tarea fundamental de la filosofía latinoamericana o americana ha de ser, en virtud de su condición de heredera cultural occidental, la “continuación” de lo que ha sido y es el desarrollo histórico de los temas filosóficos occidentales. “Debemos continuar solucionando los problemas de la filosofía occidental”, dice Zea. Y de forma muy especial, los temas universales, los cuales son considerados como temas válidos en todo “tiempo” y en todo “lugar”

79 Zea, *En torno a...*, pág. 63.

o circunstancia histórica. Temas de carácter abstracto con referencia a conceptos universales, tales como los conceptos de Ser, Dios, conocimiento, etc.

De esta forma, la filosofía latinoamericana ha de ir explicando, resolviendo y aclarando la problemática que presentan estos temas; los cuales se creían estar resueltos por la filosofía europea u occidental, o que tales soluciones a lo menos no fueran aún del todo satisfactorias.

En consecuencia, si estos temas universales son manejados por los latinoamericanos, desde su legítimo punto de vista, sin reincidir en lo ya expresado, -según la concepción zeañiana ha de ser el resultado, una reflexión y una solución legítima de lo que sería la filosofía latinoamericana; tal y como lo fuera de una filosofía griega, francesa, alemana o inglesa, las cuales han reflexionado en torno a la problemática presentada por los mismos temas. Y esto, porque la universalidad de tales temas se la otorga el hecho de ser temas inherentes a la preocupación de todo hombre. Son temas “humanos” más que “universales” –precisa Zea-.

Sin embargo, los llamados temas universales, como hemos dicho» no son de carácter eterno, ya que los mismos no se plantean y resuelven siempre de idéntica manera, en virtud de que siempre se les vuelve a plantear cuando parecían que estaban resueltos. Y es que existe una diferenciación marcada, entre las “condiciones” o circunstancias de aquellos que por primera vez hicieron filosofía en la historia de la humanidad y las de los filósofos que les siguieron.

Los primeros filósofos hicieron parir la filosofía, del mundo o el cosmos que le circundaba y de “sí mismo”; los demás hombres se han ido relevando histórica y circunstancialmente los problemas por ellos planteados y los que se han originado en cada época desde su circunstancialidad. La originalidad viene dada por la circunstancia; es decir, por el contexto en el interior del cual se han vuelto a plantear aquellos problemas que se creían ya resueltos y los que el mismo contexto histórico plantea.

El contexto histórico con el cual no contaban los primeros filósofos provee de originalidad a los que les siguieron. Y esto, porque en cada época son originales las circunstancias; ellos incluyendo a su presente aquellos pasados que para otras circunstancias no eran sino su presente.

José Gaos, citado por Zea, expresa que: "...esta originalidad frente a la tradición es hoy: la tradición misma, la historia de sí misma, problema para la filosofía actual. La tradición no es ninguna carga adicional para el verdadero filósofo. Es todo lo contrario: un circunstancial más sobre el que probar su originalidad".⁸⁰

De aquí que, a iguales problemas se les den originales y distintas soluciones; y de donde surge, en consecuencia; el carácter nacional y continental de las filosofías.

En lo concerniente a la circunstancia de América Latina, otros temas a tratar por la filosofía de la cual quiere ser auténtica expresión, son aquellos que han de ser considerados como propios de esta circunstancia. Así, por ejemplo, uno de los temas, que ya ha sido objeto de múltiples debates desde diversos enfoques culturales, es la importación cultural europea.

La posibilidad de una filosofía latinoamericana ha sido y es uno de los temas que caracterizan esta filosofía; así como lo es, además, la autenticidad de la actividad filosófica que se viene realizando en América Latina. Otro tema no menos vital de esta circunstancia es el problema de desarrollo y subdesarrollo de los países latinoamericanos (conceptualizaciones de origen occidental, concebidas para significar y justificar, las grandes desigualdades económicas entre los países ricos, como lo son los centros hegemónicos de poder económico europeos y los países pobres, periféricos o tercermundistas como lo son los países latinoamericanos y africanos...; y para los cuales proponen e imponen sus puntos de vistas, según sus intereses, sobre modelos de desarrollo).

Este problema, además, plantea otro tema no menos interesante, el de la dependencia económica de los pueblos latinoamericanos, situación ésta, que ha llevado a algunos filósofos al planteamiento de que, la posibilidad de alcanzar efectivamente una auténtica filosofía latinoamericana solo será cuando sean superadas las barreras de la dependencia económica y

80 Zea, La filosofía en México, Tomo II... op. cit., pág.203.

Latinoamérica logre, así, cambios y transformaciones sustanciales en el orden de su propio autodesarrollo.

Por otra parte, los filósofos que consideran auténtica filosofía la latinoamericana, son los que la conciben como aquella que posibilita la independencia económica, los cambios y transformaciones de los pueblos latinoamericanos. De esta forma se ha originado, tal es el caso de Zea, por ejemplo, el planteamiento de una filosofía de liberación.⁸¹

Para Gaos, los temas de los filósofos son siempre propios de sus circunstancias, y en consecuencia, circunstanciales. Y este punto de vista es incluso válido para aquellos temas que, al parecer, resultan ajenos a toda “circunstancialidad”, tales como los principios, las Ideas, Dios.

Es por lo que, los temas que se les han llamado propios de la circunstancialidad latinoamericana, reciben el mismo tratamiento de validez desde el punto de vista en que eran considerados los denominados temas universales.

Así, la historia de América Latina, es también, uno de los temas fundamentales para la actividad filosófica latinoamericana; puesto que, el pasado es parte integral de la circunstancia del hombre. La historia es la conciencia del hombre. La historia es la que configura y perfila al hombre, tornándolo capaz para el ejercicio de determinadas funciones o tareas e “incapaz para otras. El conocimiento e integración del pasado, de la historia, es muestra de madurez de “mayoría de edad”; en otras palabras, es muestra de experiencia.

De ahí que, viendo retrospectivamente el pasado filosófico latinoamericano, se tendría la impresión de encontrar sólo “malas copias” de los sistemas filosóficos europeos, y esto ocurriría para quienes partan del falso punto de vista, a través del cual se quiere encontrar en la historia de la filosofía latinoamericana, sistemas filosóficos originales, propios de América Latina, y con el mismo grado de validez que los sistemas filosóficos europeos.

81 En torno a la Filosofía de la Liberación» hablaremos más ampliamente en el aspecto epistemológico de mi investigación en torno al pensamiento latinoamericano.

Por el contrario, y superando esta mala óptica, hay que ir a la historia de las ideas o a la historia de la filosofía latinoamericana, con la expresa intención de buscar las causas por las cuales se verifican solo negaciones. Negaciones que se reflejan en las supuestas malas copias de los sistemas o ideas filosóficas europeas occidentales.

Desde este punto de vista se advertirá la necesidad de reconocer, de tomar conciencia, de que la historia de las ideas filosóficas latinoamericana ha sido una “mala copia”; reconociendo que no implica inferioridad frente a la cultura europea, sino simplemente distinción, diferenciación; ya que el europeo no alberga este sentido de inferioridad al no poder “reproducir” de otras culturales, sus sistemas de vida.

En consecuencia, estar conscientes de que los latinoamericanos no pueden realizar buenas copias de lo realizado por Europa es, al mismo tiempo, estar conscientes de que se posee madurez y responsabilidad, en una palabra, personalidad.

Reconocer que sólo malamente puede el latinoamericano copiar los sistemas o ideas filosóficas de Europa –dice Zea-, es reconocer que podemos hacer filosofía si la “necesitamos”. Y es de esta forma, que lo ya realizado por la filosofía latinoamericana, más que una “mala copia” resulta ser algo original, muy a pesar de que se haya intentado asemejarse al modelo europeo. Y esto, según Zea, porque se trata de “productos personales”, latinoamericanos o americanos a pesar del intento hecho por el europeo de arrancarles personalidad.

De suerte que, la filosofía latinoamericana será tal, muy a pesar de su intencionalidad, como el latinoamericano es tal, aunque ponga oposición en serlo.

5.2 La identidad cultural latinoamericana como elemento transversal a los diferentes temas abordados por la filosofía Latinoamérica desde su inicio.

La temática de la filosofía latinoamericana está en la inmediatez de su circunstancia; y en el interior de ésta, se encuentra su propio pasado, su historia, la cual da razón y conciencia de la herencia cultural europea y de sus propias creaciones o recreaciones. Pero lo importante ha de ser la autenticidad.

De esta forma, entiende José Gaos, que

...a primera vista parece que la originalidad del enfrentamiento de la mirada teórica con la circunstancia consista en enfrentarse con ésta su realidad. Más para dudar de esta primera apariencia hasta mover un poco la vista del entorno. Pues en seguida se advierte la existencia de la filosofía de la naturaleza, de la historia, del derecho, de la religión, del arte» del dinero, de la coquetería...Esta ciencia de todas las cosas que acaba pareciendo tal más que porque las abrace todas colectivamente» porque se entretiene con cada una singularmente.⁸²

En virtud de lo expresado por Gaos, pareciera ser que la “mirada teórica” ha de detenerse con expresa atención en algo “particular”, “próximo” e “íntimo”. Así, la originalidad como producto del enfrentamiento entre la “mirada teórica” y la circunstancia, ha de consistir en un modo de enfrentarse a “cualquier cosa”, pero este enfrentamiento ha de ser radical; a través de una mirada que penetre las “raíces” de las cosas mismas: en esto consiste para Gaos, el filosofar.

“Penetre un americano con la mirada en cualquier cosa de esa circunstancia -sentencia Gaos- también enorme y delicada'...hasta sus principios (o raíces), y ahí estará la filosofía americana”.

Por esta razón es que, al plantearse la filosofía americana temas abstractos, ¿por necesidad ha de plantearse, además, temas que le sean propios? En consecuencia, el ser, la vida, Dios, la muerte, el espacio, el tiempo y el conocimiento, al tiempo que son temas con validez para todo hombre en cualquier circunstancia, lo han de ser también de la preocupación de los latinoamericanos o americanos. Pero, asimismo, aquellos temas que les son propios, inherentes a Latinoamérica, es

82 Zea, citando a Gaos, op. cit. págs. 205-206.

decir, propios de su circunstancialidad, han de ser temas universales, en virtud de lo que los mismos son tratados por hombres.

Tal como el griego, el francés o el alemán, por ejemplo, se preguntaron en el pasado por la razón de su existencia, el latinoamericano habrá de preguntarse por la razón de su existir, como también por la muerte, el conocimiento, la vida, Dios...; ya que tales temas, de alguna manera, están presentes en la circunstancia latinoamericana.

Es precisamente de la relación entre lo “teórico” y lo “práctico”, que se ha originado uno de los temas más controversiales en la filosofía contemporánea. El problema es, el por qué temas cuyo carácter es abstracto, con pretensiones de universalidad, han resultado ser, posteriormente, temas de carácter particular, propios de una determinada cultura o circunstancia.

La causa de esto parece estar, según la perspectiva zeañiana, en algo que aparentemente han olvidado los intelectuales. Y es el hecho, de que cada abstracción tiene como “finalidad” solucionar “problemas concretos”. Es en virtud de este olvido, entiende Zea, que los intelectuales “en vez de haber visto en la teoría un fundamento de la práctica, había hecho de la teoría, un hermoso mosaico de palabras, un divertido rompecabezas de cuyo conocimiento se ufanaba”.

Esto, al parecer, es lo que ha ocurrido en la cultura europea, en la cual se ha dado una ruptura de las relaciones entre el plano teórico y el plano práctico. De esta forma» la cultura europea ha entrado en una crisis progresiva; y en la insistente búsqueda de salvarse, algunas veces ha depositado su esperanza en las Ideas, en otras ocasiones ha sido Dios, y otras veces en la Razón; hasta llegar a la época contemporánea la que parece ser se ha quedado desprovista de estos conceptos.

Tras haber eliminado las “ideas platónicas” y el “Dios cristiano” su último recurso resultó ser la razón; sin embargo, tal justificación racional ha resultado ser, al parecer, insuficiente. La Razón ha pasado a ser, más que una solución un grave problema, provocando así la escisión entre el plano real y el plano abstracto; es decir, “el del hombre y el de sus ideas”.

Es en medio de esta problemática actual que Latinoamérica, en virtud de su circunstancialidad, de su particularidad, de su situación concreta, acaso pueda aportar la originalidad, a la “novedad” de sus experiencias. Nuevas, en el sentido de que son experiencias propias.

A partir de esas experiencias propias, es “... menester -dice Zea- que América diga al mundo su verdad”. Pero una verdad minada de sinceridad, sin ufanismo ni pretensiones de ninguna índole, sino una verdad “propia” y “personal. Y con esto no se quiere precisar, que América Latina ha de convertirse en directriz de la cultura; antes, en hacedora y portadora de cultura.

Hacer cultura no es otra cosa, en sentido lato (y según la concepción zeañiana), que resolver problemas humanos. Y es en ese sentido, que Latinoamérica ha de acendrar y acentuar su preocupación: en el orden de ir resolviendo los problemas que la circunstancia de la humanidad y su propia circunstancia le plantean. No obstante, tal actividad debe ser realizada desde la perspectiva de las necesidades propias de esta demarcación.

Y como ha ocurrido en otras épocas, la esencialidad del hombre parece estar ahora a la deriva; y a su vez, exige de la creación de nuevos valores que permitan el equilibrio y la justificación de su vivencia práctica y teórica; la filosofía latinoamericana ha de preocuparse, entre otras cosas, en lograr desde su experiencia una coordinación entre el plano metafísico y el real y así colaborar con las exigencias del hombre actual.

Tarea o colaboración, que ha de patentizar la madurez y la responsabilidad alcanzada por la cultura latinoamericana y la filosofía propia de esta su circunstancialidad. “Mayoría de edad”, que significaría también el momento histórico a partir del cual las demás culturas empezarían - como parece haber empezado ya “a contar con nosotros”, ⁸³ según lo anticipó Alfonso Reyes.

Creo atinado exponer, brevemente, el balance crítico que sobre la “filosofía de Leopoldo Zea” ⁸⁴, ha realizado Raúl Cardiel Reyes; sobre todo en lo concerniente al fundamento teórico y

83 Véase: Alfonso Reyes; Notas sobre la inteligencia; Sur, Buenos Aires, año VI, núm. 24, septiembre de 1936, págs. 7-14.
84 Ver en: Raúl Cardiel Reyes (y su análisis ya citado): Sentido y Alcance de la Filosofía de Leopoldo Zea.

consideración de Zea en torno a la formulación de una original filosofía americana y, en particular, su tematicidad y metodología.

Cardiel Reyes considera que la tesis diltheyana, fundamento del que ha partido el maestro Zea, de que la filosofía es siempre la expresión teórica de una situación o circunstancia histórica determinada, le lleva a plantear la filosofía como un “quehacer teórico preocupado solo por nuestras circunstancias actuales”.

El hecho de que Zea considere la existencia de “problemas siempre presentes a la conciencia humana -dice Reyes- es el que acepte problemas esenciales, no circunstanciales en la existencia del hombre”. El señor Cardiel Reyes, parece olvidar que, para Zea, esos "problemas siempre presentes" (no "eternos") están inscritos en el contexto de lo que él llama "circunstancia de la humanidad" y que, por tanto, son válidos para todo hombre, estando los mismos propensos a ser reconsiderados o recreados en circunstancias más específicas -como la latinoamericana- en épocas determinadas.

Al evidenciar la humanidad, puesta en duda por el europeo, del latinoamericano; valiéndose para ello de la filosofía clásica y teológica de la España renacentista del siglo XVI; al verificar, además que las filosofías surgidas de una “cierta circunstancia” y de la problemática de una realidad determinada, contribuye de alguna manera a dar solución y luces a los problemas de una realidad determinada, a pesar de que dichas soluciones que se ofrezcan “no sean siempre las mismas”. El tomar, seleccionar, elegir tal o cual “solución filosófica”, en aras de resolver la situación propia, lo cual no implica el “renunciar a esa forma de originalidad que nos ha enseñado Europa”.

Y, en consecuencia, el acatar la tesis diltheyana de que la filosofía tiene su “origen” y “causa” en la “situación histórica del sujeto filosofante, implicaría -entiende Reyes- en cualquier caso, sólo el aceptar una metodología, pero no es así, las soluciones de la misma, las cuales pudieran ser distintas y múltiples. Y esto es, lo que parece admitir Zea cuando expresa que no hay que “confundir” el instrumento del filosofar, el razonamiento, la lógica, con el “para qué” de la filosofía, que consiste en la búsqueda de soluciones a los problemas propios.

De esta forma, la tesis de Zea conviene en mantener que la metodología es un instrumento, hueco e inoperante; si asume la adopción de cualquier “tesis filosófica” salida de su “aplicación concreta” y “formal”.

No obstante, Reyes nos remite a la lógica aristotélica y a sus “claros” postulados metafísicos, los cuales constituyen “leyes fundamentales del pensar”, y a la duda metódica cartesiana, la cual significó un elemento fundamental de la filosofía moderna; y esto, porque Zea entiende que la filosofía occidental ha -puesto más su preocupación en su “problemática” que en su “metodología”. Lo que permite concluir -entiende Reyes- que, en consecuencia, no se atenta contra el principio de una filosofía ajena; según parece evidenciarlo la ya citada tesis diltheyana.

Por otra parte, en sus análisis sobre la obra filosófica de Zea, Reyes se cuestiona en torno a cuáles serían los temas de lo que se suele llamar la problemática de nuestro tiempo. Si sólo los problemas nuevos de la circunstancia latinoamericana; o sí, además, los problemas “eternos”, en relación a la esencialidad del cosmos, de los seres, del hombre y el sentido de su existencia; a la existencia de Dios y del alma. O bien, si pueden o no, ser analizados los problemas económicos y sociales latinoamericanos, los cuales ocupan sobremanera su atención, al margen de la metodología y de la problemática que propone la dialéctica marxista.

Sobre estas interrogantes de Reyes, ya hemos planteado la postura de Zea al respecto; sin embargo, precisamos, que, para este último, el construir una filosofía original no significa el rechazo total a toda referencia filosófica occidental o extranjera, sino que la original filosofía latinoamericana ha de abocarse a un proceso de selección, según lo juzgue conveniente para su realidad problemática.

Dicho de otro modo, ha de asumir un proceso de “asimilación”; tal y como lo expresa en su reciente trabajo “Las prioridades nacionales y la dependencia científica, tecnológica y cultural en México”, en el que señala, que a través de la asimilación se “ha hecho la historia de la filosofía”. Y agrega que, “mediante absorción, asimilación permanente de lo creado, para volver a recrearlo a su vez, enriquecido por nuevas experiencias... toda filosofía recibe y asimila los problemas y soluciones del pasado para replantear y resolver los propios”.

Sobre esta postura de Zea, vuelve a cuestionarse Reyes, si no implicaría esta la aceptación de la posición del eclecticismo; sin embargo, creo que Zea no parece llegar a evidenciar que sus planteamientos deriven en la asunción de tal postura.

Reyes, por su parte, resalta la importancia para la filosofía latinoamericana de implementar la postura ecléctica, al precisar que, entre otros, el pensamiento filosófico de Caso, Ramos y Vasconcelos no podrían entenderse o explicarse sino a través de una “formación ecléctica” muy marcada en cada uno de ellos, lo cual ha dotado de particularidad o caracterización original sus respectivas filosofías.

El matiz ecléctico de la cultura latinoamericana no sólo es posible de evidenciarse en su filosofía sino, además, en el arte, la literatura, en lo social y lo político; el cual está vinculado al “carácter mestizo” de la cultura y formación histórica de América Latina. Creemos, no obstante, que, en términos filosóficos, la asunción de una postura ecléctica podría acarrear el problema de un relativismo gnoseológico.

El proceso de asimilación que plantea Zea, implica tomar, seleccionar y elegir factiblemente las expresiones filosóficas de lo que ha sido el proceso universal del pensamiento filosófico, para solucionar problemas humanos (propios o en sentido general) partiendo siempre de la circunstancialidad del filósofo, por ejemplo, la circunstancialidad latinoamericana para el latinoamericano.

Ahora bien, no implica esto, que la filosofía latinoamericana, de intento, deba centrar su interés en la búsqueda y conformación de una filosofía original, propia, sino que tal principio de asimilación exige una postura del filósofo más amplia: filosofar sin más; lo propio, lo latinoamericano, vendría por añadidura.

Reyes, por su parte, cree que tal intento de filosofar sin más “sobre nuestra época y sus problemas” no será posible sin antes haber resuelto otros problemas filosóficos “básicos” de orden metafísico, epistemológico, moral y político. Después de todo ello -dice Reyes-, “podríamos filosofar sin más“. Creo, que para Zea el filosofar sin más no implica el renunciar a

resolver tales problemas “básicos”, sino el asumirlos y recrearlos desde la circunstancialidad latinoamericana.

Quiero resaltar aquí, por su carácter problemático, por la vigencia de su discusión y para los fines de nuestro análisis, el tema de la autenticidad filosófica latinoamericana según el balance crítico, que desde una perspectiva marxista establece el filósofo cubano Pablo Guadarrama González.

El tema de la autenticidad filosófica latinoamericana, que es el problema central de nuestro análisis según la perspectiva zeañiana, tal y como hemos hecho alusión anteriormente, tuvo su emergencia desde las reflexiones filosóficas del siglo XIX, que cuestionaban y propugnaban por una filosofía latinoamericana. Así encontramos este problema latente reiteradamente en las obras de Hostos, Varona e Ingenieros, representantes del “positivismo tardío”; y en la generación de los antipositivistas; Antonio Gaos y Vasconcelos en México; Alejandro Korn, en Argentina; Carlos Vaz Perreira, en Uruguay; Alejandro Deustúa en Perú; entre otros.

Es hacia la década del 40 del pasado siglo, cuando la autenticidad filosófica latinoamericana se empieza a generar como uno de los temas centrales y obligados, dando origen así a numerosas reflexiones y obras filosóficas.

Es en este contexto, que Guadarrama González considera que la contradicción entre capitalismo y socialismo es evidenciada en nuestra época en los que él denomina “buscadores de la filosofía latinoamericana”. Tal relación de contradicción es evidenciada por Salazar Bondy en su obra “¿Existe una filosofía de nuestra América?” en la que sostiene:

...puesto que nuestros pueblos solo saldrán de su contradicción 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.⁸⁵

85 Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México 1969, 1969, pág. 127.

Guadarrama considera, que ciertamente esta posición de Salazar Bondy constituye una “variante” del “despreciable partido del término medio en filosofía,”⁸⁶, el cual Lenin había refutado marcadamente.

De suerte que, la tesis sostenida por Bondy evidencia, esencialmente, una pretensión por obtener y ostentar una concepción del mundo que no resulte ser ni el “idealismo” ni el “materialismo”, aun cuando no utilice tal denominación, lo cual es una característica distintiva de los que eluden; algo común entre los filósofos burgueses latinoamericanos, el no querer llamar las cosas por su nombre verdadero, el reconocimiento de la lucha entre el materialismo y el idealismo.

La relación entre la filosofía buscada y la ideología que se profesa parece ser evidente, ya que según Guadarrama, no sólo se persigue una “tercera filosofía”; sino además una “tercera ideología” de carácter “tercermundista”.

Tanto en Zea como en Bondy, se hace patente “una elogiada identificación con las aspiraciones emancipadoras de los países subdesarrollados del mundo”. Así Zea, a quien Guadarrama le atribuye ser un “intelectual de ideas progresistas”, afirma 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 raíces, 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 sólo 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 sólo 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.⁸⁷

Pero de esta forma, no queda claro a qué tipo de “nueva sociedad” aspira Zea -inquire interrogante Guadarrama-; ni mucho menos, dónde se hará realidad la filosofía latinoamericana.

86 Cf. V. I. Lenin, *Materialismo y Empirocriticismo*, Edit. Ayuso, Madrid, 1974, pág. 337.

87 L. Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, op. cit. pag. 153.

No obstante, en varias de sus reflexiones, Zea vislumbra esta sociedad en la que no solo se haría posible tal sociedad, sino, además, la filosofía latinoamericana.

Y la respuesta que da Zea a esta problemática no es otra que la denominada filosofía de la liberación; y desde esta perspectiva filosófica es que precisa:

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. Un 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 puede expresarse sin que esta expresión implique el manipuleo de otros.⁸⁸

Guadarrama considera que, según lo expresado por Zea, en la aplicación del socialismo real actual no existe “libertad de expresión”, en eso, Zea se deja seducir llevar por la mal intencionada propaganda anticomunista, la cual distorsiona reiteradamente la realidad sobre “las plenas libertades de que goza el hombre en los países socialistas”.

Y en cuanto a su concepto de libertad, el cual resulta muy “abstracto”, parece situarse por “encima” de las clases sociales y sus respectivas ideologías que resultan ser, sin embargo, las que delimitan “la concreción de libertad”.

Todo esto, porque según indicaba Lenin, “...Quien después de la experiencia de Europa y de Asia, habla de una política que no sea de clase y de un socialismo que se le meta en una jaula y se le exhibe junto a un canguro australiano”.⁸⁹

Ciertamente, entiende Guadarrama, Zea no evidencia cuáles deben ser las características esenciales de la sociedad futura que él plantea y que la filosofía de la liberación latinoamericana intenta posibilitar.

Creo, que detrás de tal filosofía se esconden los anhelos de esa “burguesía frustrada” que en América Latina ha resultado ser “asfixiada” por el imperialismo y con el que guarda evidentes

⁸⁸ Zea, *ídem.*, pág. 127.

⁸⁹ Cfr. V. I. Lenin, *Vicisitudes histórica de la doctrina de Carlos Marx, Obras completas Tomo XVIII, Edit. Progreso, Moscú, 1907; pág. 575.*

“contradicciones”; pero, su “opción” hacia el desarrollo no puede ser el socialismo, puesto que esto implicaría su “negación dialéctica”.

Es así como se evidencian las “raíces ideológicas” del anhelo de autenticidad en el pensamiento filosófico latinoamericano.

No obstante, Zea descubre de la implementación e implicaciones del marxismo en Latinoamérica, al expresar que “el marxismo alcanza no sólo una interpretación latinoamericana, sino que es adaptado a la realidad propia de esta América. Ejemplo teórico de este hecho es el marxismo de J. C. Mariátegui y en la praxis el marxismo de Ernesto Che Guevara y de Fidel Castro”⁹⁰.

En este sentido, Zea muestra una “comprensión” un tanto más correcta en cuanto al valor “histórico-universal” de la filosofía latinoamericana, sin embargo, presenta el marxismo como una simple “adaptación” más de una expresión o punto de vista filosófico europeo a la circunstancia latinoamericana. Y, en consecuencia, no expresa sus consideraciones en relación a las aportes y validez de las soluciones que el marxismo ofrece.

La ingenua y generosa fe que profesa tanto en la filosofía como en la sociedad “imprecisa” que ha de venir, la fundamenta en soluciones que emergen de la “autoconciencia”, lo que muestra una estigmatizada influencia hegeliana en su concepción del mundo y evidenciado, además, nuevamente la “clásica incapacidad” del idealismo filosófico para “transformar el mundo.” Como lo platea Carlos Marx, en la Tesis 11, sobre Feuerbach.

Otro de los que propugnan por la filosofía de la liberación, es el argentino Enrique D. Dussel, desde una perspectiva un tanto distinta a la de Zea; Dussel pone en evidencia el “hegemonismo filosófico latinoamericano” y desde esta perspectiva, expresa sus criterios “regionalistas” y “sobrevaloradores de la filosofía latinoamericana, igualmente peligroso” que los criterios adversos.

⁹⁰ Zea, *Sentimiento de inferioridad*, op. cit., pág. 53.

Dussel afirma que “la filosofía latinoamericana es 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.⁹¹

De estas aseveraciones de Dussel, se colige la marcada pretensión de eludir, como observamos anteriormente, la contradicción fundamental de nuestra época y abocarse o perseguir así una tercera vía “cargada” de chovinismo, tendencia que creo no está presente en Zea.

Dussel parte de una “concepción cíclica”, la cual indica que la filosofía superó la “etapa filosófica griega”, la “teología medieval”, la “logos-lógica moderna” y en la actualidad se prepara para entrar en la “primera edad antropológica”, de la que tomaría partida la filosofía latinoamericana.⁹²

Esta concepción, cree Guadarrama, resulta bastante “infundada”, en cuanto que en la historia de la filosofía, el problema del hombre siempre ha estado latente, en mayor o menor grado, simultáneamente en las “preocupaciones” cosmológicas, cosmogónicas, teológicas, etc. (concepción de Dussel, que creemos no se encuentra en Zea, pues para este, los problemas filosóficos son, esencialmente, problemas del hombre).

Francisco Miró Quesada, es otro de los que mantienen este criterio, el cual tomó bastante auge en la filosofía latinoamericana, desde la metafísica concepción cíclica del desarrollo filosófico.

Miró Quesada entiende, que “el filósofo latinoamericano está siempre en el futuro”; es decir, su filosofar está impregnado de un cierto futurismo y cree así que su filosofía actual no es aún la verdadera filosofía, que esta se encuentra en su fase de formación; sin embargo, en algún momento se llegará a realizar “verdadera filosofía”. Así, “la filosofía latinoamericana tiene

91 L. Zea, El problema de la originalidad en América Latina, en DIONOIA, Anuario de Filosofía, México, 12(1966) pág. 52.

92 Cf., L. Zea, catolicismo y modernismo en la conciencia iberoamericana, en DIANOIA, Anuario de la filosofía, México, 2(1956), pág. 77.

esencia prospectiva en un proyecto”; mientras que, “la filosofía occidental es una realidad y un pasado”.⁹³

En la posición de Quesada, se advierte o presupone la inexistencia de la filosofía latinoamericana (aunque en otras reflexiones posteriores, la acepta como ya existente) al tiempo que refleja el sentimiento de inferioridad de varios pensadores latinoamericanos al compararse con el europeo.

Esta tesis cíclica de Quesada, dice Guadarrama, es en cierto modo compartida por Zea; sin embargo, recordemos que Zea precisa que la filosofía latinoamericana debe considerarse no inferior, ya que la madurez alcanzada es un “signo de su posibilidad” el cual ya no tienen las culturas “logradas”, “maduras”, “cumplidas”⁹⁴.

No obstante, cree Guadarrama, lo esencial de esta postura es que, si bien se acepta la “indiscutible” herencia cultural europea de la filosofía latinoamericana, por el otro lado, se parte de un punto de vista errado del desarrollo histórico, al concebir un “proceso de sustitución de culturas”, según la perspectiva de Toynbee y Spengler, la cual la “propia historia se ha encargado de desmentir”.

Otro punto de vista de la filosofía latinoamericana es, el de los propulsores de una “filosofía profesional”, para quienes, también, no debe darse una correspondencia con los “centros de poder”; y en este sentido, aspiran a que la filosofía latinoamericana sea desarrollada por equipos de especialistas, cuya labor sea el análisis de dichos temas

Lo anterior resulta muy plausible desde el punto de vista de que toda actividad intelectual requiere hoy día la labor colectiva; sin embargo, pasan por alto que una auténtica filosofía del futuro no puede desarrollarse sobre la base solamente de actividades circunscritas a “élites” de estudiosos al margen de los intereses y aspiraciones de las masas populares.

93 L. Zea, *La filosofía en México. Tomo I, Libro Mexicano*, México, 1955, págs. 62-63.

94 Francisco Miró Quezada, *Impacto de la Metafísica en la Ideología Latinoamericana*, UNAM, México, 1978, pág. 18.

Los que creen que “la filosofía latinoamericana no se ha realizado aún por carencia de suficiente profesionalismo⁹⁵ (como son, el mexicano Luis Villero y el venezolano Alejandro Rosse, los cuales propugnan por un “tecnicismo conceptual” sistémico) parecen olvidar, asevera Guadarrama, que Tales, Heráclito, Pitágoras o Parménides no poseían un “aparato conceptual elaborado” y extenso; y, no obstante nadie cuestiona su “digno lugar” en la historia de la filosofía.

El costarricense Alejandro Aguilar Machado, por su parte, es un ejemplo sintetizador, de los tantos intelectuales que han unificado criterios sobre la base de la ignorancia que se tiene respecto a la esencia del hombre y la necesidad de analizarlo bajo el prisma de una “antropología generalizadora” “desideologizada” y sin ningún vínculo con los problemas sociales y económicos.

Machado, en “Conversaciones Filosóficas Interamericanas” plantea que:

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 *ius gestium*. 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 clase 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. Enrédase 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.⁹⁶

De esta forma, la posible solución al problema ha de limitarse a la sola consideración de que “el verdadero fin y propósito en el problema del hombre es lo ético”⁹⁷.

Así, como sienten temor a la “ideología” y consideran que en el plano ético se deshacen de la misma, como si fuera posible la existencia de una “moral” que pudiera estar sobre las ideologías (una moral -dice Guadarrama- abstracta, como la que buscaba Feuerbach y que Engels refutó.⁹⁸

95 Cf. Arturo Ardao, *Historia y evolución de las ideas filosóficas en América Latina*; ponencia presentada en el IX Congreso interamericano de Filosofía, VI de la Sociedad Interamericana de Filosofía, Caracas, 20 al 24 de junio de 1977.

96 Cf. Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, FCE, México, 1987, Pág. 15.

97 L. Zea, *La Filosofía Americana como Filosofía sin Más*, Siglo XXI, México, 1969, Págs. 37-38.

98 Cf, op. cit., pág. 93.

En torno a esta problemática, Leopoldo Zea, pese a que observa cierta coincidencia en relación a la abierta “carga ideológica” de la filosofía latinoamericana que la distingue de las demás, se distancia de los otros puntos de vista, ya que sostiene que, “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”.⁹⁹

De esta manera Zea, contrario a los otros, no se “lamenta” de la inclinación ideológica del pensamiento filosófico latinoamericano, sino que indica ciertamente la fundamentación ideológica que han sostenido todos los sistemas filosóficos en la historia de la humanidad. De ahí que considere, que a pesar de que no poseamos relumbrantes personajes universales de renombre, la filosofía latinoamericana es, en este sentido, inferior a las demás.¹⁰⁰

Pero, por otro lado, se torna “insostenible” la diferenciación que postula Miro Quesada entre la filosofía europea y la latinoamericana; quien le atribuye a la primera la singularidad 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 de una distorsión teórica, producida no sólo 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”.¹⁰¹

Si en realidad lo que se busca es evitar con anticipación las bases filosóficas de la praxis, temiendo consideraciones ajenas, tal esfuerzo es siempre inútil, ya que es inevitable encerrar al

99 Idém, Pág. 93.

100 Cf. R. Cardiel Reyes, Sentido- y alcances de la filosofía de Leopoldo Zea, en DIANOIA, Anuario de filosofía, México, 28(1982) 275-287.

101 B. Groethuysen, "La Formación de la Conciencia Burguesa en Francia durante el Siglo XVIII, FCE, México, 1943.

ser humano en una habitación transparente que lo desvincule de las circunstancias donde operan sus ideas y las bases teóricas de los otros sin importar su procedencia, como refiere Guadarrama y otras tendencias marxistas.

Creo que ese elemento no se evidencia en Zea, más bien sea pare conectar con el parecer de W. Jaeger, el cual postula que: Es posible que este elemento no se presente en Zea, ya que este precisa que:

...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 arquitectos, 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.¹⁰²

No obstante, ¿Será posible para una filosofía cualquiera “actual” dejar de lado la “verdad” de tales modelos, muy a pesar de que se trata de una filosofía que de intento quiera ser renovadora? En este sentido, Guadarrama entiende que “el punto de partida sociopolítico de toda filosofía que ha tratado de proyectarse al futuro ha sido necesariamente la forma más desarrollada de su presente histórico”.

Así lo evidencia el ideal de **los enciclopedistas**, el cual tuvo su origen en la progresista Inglaterra. País que serviría, también, de fundamento para el análisis de Marx en “El Capital” y donde se evidencian las contradicciones propias del modo de producción capitalista.

Guadarrama, termina concibiendo la filosofía latinoamericana, como una filosofía que “ha sido auténtica” en virtud de que ha guardado una relación de coincidencia con la “línea ascendente de la filosofía universal”.

De ahí que postule, que: “La autenticidad de la filosofía latinoamericana se muestra al encontrarse su coincidencia con las exigencias del desarrollo histórico en cada período, por eso ha sido auténtica y lo será cada vez más en la misma medida en que vaya dejando a través el

102 Zea; ídem., pág. 153

andamiaje insostenible de la filosofía burguesa contemporánea y realice su genuino ser en la filosofía del proletariado”.¹⁰³

Guadarrama cree encontrar la originalidad de la filosofía latinoamericana, en la medida en que esta pase a ser la “filosofía del proletariado”; lo cual nos parece consecuente con el punto de vista marxista que asume. Lo que a su vez, me parece congruente con la postura teórica de Zea y su concepción de la filosofía latinoamericana como filosofía sin más; a pesar de los puntos débiles evidenciados por Guadarrama, en el pensamiento de Zea, y que al parecer resultan teóricamente distorsionadores.

Para Leopoldo Zea, la filosofía latinoamericana presenta como características esenciales, ser la expresión de su circunstancialidad histórica en cada época determinada y, desde ella, preocuparse, asumir y solucionar la problemática de su tiempo; aunque para ello, tenga que recurrir a la selección y uso de los productos filosóficos de la filosofía universal que mejor contribuyan a la solución de tales problemas.

103 P. Guadarrama, “Valoraciones del pensamiento filosófico cubano y latinoamericano” op. cit.

CAPITULO VI: La autenticidad filosófica en la evolución del discurso identitario en la historia de las ideas o pensamiento latinoamericano

6.1 Discurso identitario forjado en las entrañas mismas de la configuración de las ideas latinoamericanas durante el siglo XX hasta los albores del siglo XXI

Llegado este momento, es pertinente mostrar la forma en la que se fue construyendo una filosofía auténtica en el devenir del discurso identitario; y convengo en hacerlo, inspeccionando en rigor el pensamiento de Leopoldo Zea. Su pensamiento filosófico se desarrolló en doble vía. Una vía que reflexiona sobre temas universalistas asumidos como concretas y dinámicas totalidades en contraposición a la usanza de las consabidas totalidades abstractas y hegemónicas. Y otra vía, en la que el filosofar es armonizar los aspectos problemáticos referidos a cada nación, región contribuyendo así, a la comprensión de la diversidad y particularidad cultural de los pueblos latinoamericanos, contra toda pretensión uniformadora a ultranza.

El discurso identitario de la filosofía latinoamericana, tiene dos tendencias que en la actualidad inciden en su contra; por un lado, la que rechaza la originalidad de un auténtico filosofar desde los rasgos peculiares de la diversidad cultural de cada región o nación y, por el otro lado, la que pretende construir una visión de totalidad y una unilateralidad de la conciencia; que sería lo mismo que construir un discurso acrítico sobre la realidad.

El pensamiento de Zea, cuestionando esas dos tendencias, evidencia una auténtica reconstrucción histórica en la que se observa un quehacer filosófico cuyo discurso expresa un contenido que recoge las características fundamentales de la realidad cultural latinoamericana. Los problemas de la cultura latinoamericana pasan a ser de ese modo, los que definen el accionar filosófico, no solo de la realidad mexicana que les acoge, sino también el quehacer filosófico en México, su país de origen, y de toda la realidad cultural de Latinoamérica, que desde el siglo XIX se fue gestando y afianzando, que fue madurando durante todo el siglo XX y que en los albores de

presente siglo, asume nuevas caracterizaciones dadas la complejidades del proceso-global-del mundo de hoy.

La cultura, en sus diversas manifestaciones originarias, pasa a ser el fundamento orientador de la reflexión filosófica latinoamericana que sirve de hilo conductor para el análisis, en el contexto histórico del siglo XX y las primeras décadas del siglo XXI, desde los aspectos peculiares de las circunstancias históricas de la realidad cultural latinoamericana.

Lo que rescato aquí de esa profusidad reflexiva relativa a los aspectos característicos de la cultura en América Latina, trasciende la comprensividad de su impacto, antes bien intenta responder, a partir de ese análisis, a las necesidades históricas que los pueblos latinoamericanos demandan satisfacer desde las particularidades de culturales que les van conformando en su devenir histórico.

El interés acucioso por los problemas de la cultura latinoamericana se evidencia desde el proceso colonizador y posterior conquista y sometimiento del entonces denominado “Nuevo Mundo”. Los españoles que vinieron a esta parte del mundo, iniciaron a su llegada un impresionante registro, con minuciosos detalles, de la nueva e intrigante realidad que se develaba ante sus ojos. Esas crónicas pasaron a ser insumos históricos para la comprensión de la cultura que, si bien fueron aniquiladas en algunas áreas del nuevo continente, permitieron a los posteriores pensadores comprender los rasgos y grados de desarrollo cultural de los pueblos sometidos.

En tal sentido, Bartolomé de las Casas, resalta con admiración los logros y singulares aportes de las culturas aborígenes a su situación humana, evidenciada, por ejemplo, en las comunidades de los Incas en el Perú o los Aztecas en México. En el siglo XVI, José de Acosta, sacerdote Jesuita, desde el Perú, donde vivió, afirma que estos “pueblos en muchas cosas eran dignos de admiración y llegaban a aventajar a los europeos”.¹⁰⁴

¹⁰⁴ J. A. Acosta, “Historia natural y moral de las Indias”, en I. Monal, *Las Ideas en América*, Casa de las Américas, La Habana, 1985, ¿T. II? p. 103.

Precisó que ese proceso de develamiento de la realidad histórica de la cultura latinoamericana, prohió la elaboración teórica utópica de Tomás Moro, ideal que persigue, entre otros aspectos, edificar y orquestar la nueva la sociedad por senderos de justicia; y por vías de igualdad social y económica.

De igual manera, fundamentó en América Latina la construcción de un pensamiento con características humanistas, el dominicano don Pedro Henríquez Ureña. Un humanismo originado en el siglo XVIII, que sirvió de base, a su vez, a la modernidad y a los elementos dinamizadores centrados en la Ilustración europea; aspectos estos que se constituyeron en óbice para generar la génesis de los movimientos de emancipación política y mental en esta parte de América. A este momento histórico se le reconocería como una nueva condición humana marcada por los criterios de la Ilustración.¹⁰⁵

Creo que México es, dentro de los países latinoamericanos, el que mejor encarna el humanismo ilustrado de esa época, dado la heterogeneidad y superfluidad de su historiografía en la dinámica constructiva de un discurso identitario de la cultura; tal es el caso de los textos “Historia antigua de México”; de Francisco Javier Clavijero y también, “Vida de mexicanos ilustres”, de Juan Luis Maneiro. Considero, tal y como lo recogen algunos estudiosos del quehacer filosófico en América Latina, que uno de los representantes del humanismo ilustrado al que he hecho alusión, que recoge los fundamentos culturales constructivos de un discurso de la identidad cultural, es Pedro José Márquez.

Márquez asumió al filósofo auténtico como un ser humano universal y, por lo mismo, un hombre como todo hombre y que, por los beneficios de la cultura, su lengua era por lo mismo una lengua significativa y comitiva de todo saber sobre la realidad. Y que, por el proceso educativo, todo pueblo, puede ser culto en sumo grado.

¹⁰⁵ B. Navarro, *Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII*, Universidad Nacional Autónoma en México, México, 1983, p. 27. En Ecuador Eugenio Espejo también propugnaría revalorizar la cultura en el espíritu de la ilustración. Véase *Pensamiento ilustrado ecuatoriano. Introducción y selección de Carlos Paladines*, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Banco Central de Ecuador, Quito, 1981, p.162.

Para Márquez, la auténtica filosofía asumida como producto de la cultura no discrimina al ser humano y su capacidad de pensar ya sea por raza o por la zona geográfica en la que haya nacido. Ella, la filosofía, es una herramienta que construye en todo hombre y, en cualquier lugar y época, un pensar crítico.¹⁰⁶

En tal sentido, se puede mostrar cómo desde la educación se irá construyendo el fundamento humanizante del proyecto de liberación política. Tal empresa que tenía por fundamento erradicar el racismo y el falso reduccionismo territorial.

En todo caso, el proyecto libertario fue más bien un creador de conciencia sobre la contribución hecha por una multiplicidad de personas, a partir de los problemas de sus circunstancias, a las necesidades históricas particulares de los seres humanos en ámbito de la universalidad cultural.

Este punto de vista discursivo de lo auténtico, recogido en una multiplicidad de aspectos de las culturas de Europa y, de igual forma, del lejano Oriente, procesándolos de sus realidades históricas, transformándolos en auténticas y, más aún, originales experiencias culturales de una América Latina liberada. Esos reconstruidos productos por la cultura latinoamericana estarían presentes hasta la actualidad como aspectos integrados esencialmente al quehacer filosófico.

El discurso filosófico identitario como tal, muestra en los artífices de los movimientos independentistas de América Latina, en su accionar dinámico a partir de los recursos posibles que le suministraba su época, como los novedosos constructos de la cultura fueran hechos conciencia en el pueblo.¹⁰⁷

Es en este marco conceptual que sostengo, que los procesos de liberación y soberanía política que se suscitaron en la realidad cultural latinoamericana fueron realizados bajos los fundamentos estratégicos de las luchas armadas; no obstante, estas luchas, tuvieron como motor incendiario para su concreción exitosa, la elaboración crítica de un pensamiento relativo al desarrollo de la historia y los elementos de la cultura, que posteriormente devino en el discurso filosófico identitario, que sigue siendo un referente y guía para los pueblos América y del mundo en sus

¹⁰⁶ P. J. Márquez, “El filósofo, ciudadano del mundo”, en *Humanistas del siglo XVIII*, UNAM, México, 1962, p. 133.

¹⁰⁷ P. Henríquez Ureña, *Historia de la cultura en la América Hispánica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963, pp.58-59.

procesos de la liberación y humanización.

Esta perspectiva discursiva identitaria y libertaria, es observable en el proceso descolonizador impulsado por Bolívar, quien consideraba que si bien éramos nuevos “... en casi todas las artes y las ciencias., - éramos, no obstante, viejos- ... en cuanto a los usos de la sociedad civil”.¹⁰⁸

Razón por la que, consecuentemente, Bolívar considerase que en el porvenir de América, vencido el colonizador opresor, “se convertiría en un favorable asilo que acogería las ciencias y las artes provenientes del Oriente y de Europa”¹⁰⁹ “... para impulsarlas con el aliento de la identidad cultural latinoamericana como presupuesto básico para su integración”.¹¹⁰

En Andrés Bello es observable, de igual modo, un discurso identitario descolonizador. Desde esa tendencia, desarrolló un pensamiento sabio, crítico, sistemático y creador, convirtiéndose en uno de los intelectuales más aventajados del momento histórico que le tocó vivir desde la realidad latinoamericana. Bello se constituyó en forjador de una reflexión crítica, cuyo discurso en relación a una “autonomía cultural de las repúblicas hispanoamericanas”¹¹¹ y las concebía, como parámetros y base de carácter ideológico, para la creación de un contexto jurisprudencial normativo del comportamiento social que desarrolle, a su vez, un ámbito para el fortalecimiento de las instituciones socio-políticas y económicas de las nacientes naciones latinoamericanas.

En Cuba, el quehacer filosófico repuntó paradigmáticamente, al asumir la cultura como elemento identitario de un discurso forjador de las nuevas perspectivas teóricas y prácticas del momento histórico, siendo este proceso dinámico, lo esencial de su autenticidad.

Se registra en Cuba, una serie de pensadores que abordan aspectos globales de la cultura y su imbricación con las expresiones cotidianas. En filosofía, por ejemplo, tenemos a Félix Varela. Y, aunque no con el mismo alcance, se encuentra José de la Luz y Caballero. Además, una

¹⁰⁸ S. Bolívar, “Carta de Jamaica”, en *Ideas en torno de Latinoamérica*, UNAM, México, 1986 V. I. p. 25.

¹⁰⁹ A. Scocozza, *El gran majadero de América, Simón Bolívar: pensamiento político y constitucional*, Università degli Studi de Salerno-Universidad Católica de Colombia-Planeta, Bogotá, 2010, p. 24.

¹¹⁰ véase: M. Rojas Gómez, *Identidad cultural e integración. Desde la ilustración hasta el romanticismo latinoamericanos*, Universidad San Buenaventura, Serie Filosófica n. 19. Bogotá, 2011.

¹¹¹ A. Bello, “Las repúblicas hispanoamericanas”, en *Ideas en tomo de Latinoamérica*, UNAM, México, 1986, Vol. 1. p. 187.

pléyade de pensadores de dimensiones extraordinarias y posiciones de prestigio; dentro de la que puedo citar a Francisco de Arango y José Antonio Saco.

Todos ellos son una muestra constitutiva de una gran vastedad y pluralidad de pensamientos y de tendencias críticas sobre la realidad latinoamericana, contribuyendo de esta manera a forjar un discurso identitario relativo, en primer lugar, a Cuba como realidad inmediata que les acoge, pero que se hará interculturalmente extensiva, a la postre, a toda realidad cultural.

En este aspecto, uno de los máximos exponentes es el pensamiento de José Martí, quien, desde su obra revolucionaria, marcó con sus ideas la cultura latinoamericana, dejando sus huellas en generaciones posteriores de cubanos y latinoamericanos.

En su escrito “Nuestra América”, Martí formula la necesidad urgente de conocer la realidad cultural, política, social y económica de las naciones latinoamericanas, en aras de su gobernabilidad, democracia y libertad.

En tal sentido, decía Martí: “La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La Historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria”.¹¹²

El reclamo de Martí de analizar y construir un discurso identitario de la realidad latinoamericana, no estaba en detrimento de la dinámica cultural de los demás pueblos: antes bien, asumía solidificar la comprensión histórica de los que, al igual que él, poblaban la tierra latinoamericana. Todo un esfuerzo en promover una conciencia crítica del ideal de progreso y consolidar la identidad cultural; una consolidación que se da a partir de la amalgama de expresiones culturales de otros lugares del mundo, particularmente de Europa y Asia, que confluían en nuestra realidad.

El discurso identitario latinoamericano, pertinente a la cultura universal, no se originó con el pensamiento de Martí. Ya desde la esfera del quehacer filosófico, se empezó a forjar el discurso

¹¹² José Martí; *Nuestra América. Edición Crítica*, Centro de Estudios Martianos, Universidad de Guadalajara, México, 2002; pág. 13.

de la identidad latinoamericana a partir de mediados del siglo XIX. Como he señalado antes, entre otros, uno de esos iniciadores lo es Juan Bautista Alberdi, quien sostenía que: “No hay, pues, una filosofía universal porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo.... cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar que ...ha dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano”¹¹³.

Es en tal sentido, según lo asumo en apartados anteriores, Alberdi entiende la necesidad de crear una filosofía americana cuyo fundamento sea la de enfrentarse a la búsqueda de soluciones a los problemas latinoamericanos, sin que esto implicara una renuncia al pensamiento proveniente de otras latitudes, por el contrario, vendría a enriquecerlos en sus resultados. No obstante, lo importante para él era que tuvieran una conexión estrecha con la realidad, de forma que resolvieran los problemas que, en diferentes órdenes, tienen los pueblos latinoamericanos.

Cierto es, que no todos los intelectuales de esa época que se enmarcaron en la corriente positivista del siglo XIX en América Latina, asumieron el discurso identitario; es decir, el quehacer filosófico como una herramienta interpretativa y constructiva de los elementos culturales latinoamericanos. Dentro de esos pensadores ubico, en Argentina, a Domingo Faustino Sarmiento.

Sarmiento, en un intento por transformar la realidad material de la sociedad de su tiempo, recurrió a un discurso universalizante y, por lo mismo, abstracto en el que quedaba diseminada la peculiaridad cultural latinoamericana. Ese discurso instrumentalizante y utilitario no respondía a una auténtica transformación de la realidad latinoamericana, sino que socavaba la interpretación de los elementos peculiares y los aspectos axiológicos culturales que planteaba la materialidad de los pueblos de América Latina.

De dónde vienen las ideas, que alimentan el discurso y lo fundamentan, no es del interés de Sarmiento. En realidad, hace caso omiso a que tales productos del pensamiento interpretaran la

¹¹³ J. Alberdi, “Ideas para un curso de filosofía contemporánea”, en *Ideas en torno de Latinoamérica*, UNAM, México, 1986, V. 1. p. 146.

realidad del ser latinoamericano; es decir, los valores materiales y espirituales de los hombres y mujeres latinoamericanos:

El espíritu con esta preparación conserva las dotes naturales sin adquirir las curvaturas que le imprimen las particularidades locales y adquiriendo, por el contorno, el tono de pensamiento universal de su época, que no es francés ni inglés, ni americano del Sur o del Norte sino humano. Así es un instrumento apto para examinar toda clase de hechos, y encontrar la relación de causa a efecto, importa poco que se produzcan de este o del otro lado de los Andes, a las márgenes del Sena, del Plata o del Hudson .¹¹⁴

Sarmiento trata de proponernos un discurso ajeno a la realidad latinoamericana, al desconectarlo de su historicidad y circunstancialidad. En el interés por construir una validez universalmente lógica de las ideas, las desenraizaba de la realidad cultural latinoamericana. Desde esa perspectiva, Sarmiento se distancia del discurso identitario que caracteriza el pensamiento filosófico latinoamericano.

El discurso filosófico identitario, como todo discurso que fundamenta un pensamiento, adopta el carácter histórico que le hizo posible servir de solución a la problemática de sus circunstancias. Una realidad cuyas manifestaciones son siempre distintas en todas las partes de nuestro mundo. De ahí que, en cierto modo, sea comprensible el equívoco de Sarmiento al asumir como “barbarie” la realidad cultural latinoamericana de su época; y, en consecuencia, intentar un proyecto de “civilización”, reeditando los elementos “civilizadores” de la cultura inglesa, con peculiaridad heredados por América del Norte¹¹⁵.

Opuesto a ese discurso colonizador de Sarmiento, se encuentra el discurso identitario que caracteriza la corriente auténtica del pensamiento latinoamericano. Me refiero a los pensamientos de Martí y de Enrique Rodó; este último cuestionó, como Sarmiento, la pasión por todo lo sajón, de manera particular, lo que procede del Norte de América,

Rodó, desde la postura espiritualista que le caracterizó, combatió la tendencia positivista al materialismo, asumiendo el hecho de que: “La civilización de un pueblo adquiere su carácter, no

¹¹⁴ D. F. Sarmiento, *Conflicto y armonía de las razas en América*, Edit., La cultura argentina, Buenos Aires, 1915, p. 442.

¹¹⁵ Véase: P. Guadarrama, “El conflicto barbarie y civilización: la nordomanía de Sarmiento”, *Pensamiento Filosófico Latinoamericano, Humanismo, método e historia*, Planeta-Universidad de Salerno-Universidad Católica, Bogotá, Tomo I, 2012, pp. 222-344.

de las manifestaciones de su prosperidad o de su grandeza material, sino de las superiores maneras de pensar y de sentir que dentro de ellas son posibles”.¹¹⁶

Como se aprecia en Rodó, al igual que el idealismo de Sarmiento, su actitud es la de oponerse a los positivistas, caracterizados por su proclividad acentuada a lo producido en el extranjero. El idealismo rodosiano y con él, los que desde su contemporaneidad lo asumieron, sirvió de base para mostrar la fortaleza, los elementos característicos propios y emergentes del mundo cultural latinoamericano.

Tal es el caso de Francisco Bilbao. Este pensador chileno, asumiendo un punto de vista crítico, comprendía la cultura europea como utilitarista y opresora. A este respecto subraya que: “...el Viejo Mundo ha proclamado la civilización de la riqueza, de lo útil, del confort, de la fuerza, del éxito, del materialismo y que esa es la civilización que rechazamos. Ese es el enemigo que tememos penetre en los espíritus de América”.¹¹⁷

Asumiendo lo anterior, es que Bilbao recalca ha “querido preservar el hombre americano de la contaminación del Viejo Mundo”.¹¹⁸

Aprecio, desde la perspectiva que asumen los defensores de las características propias de la cultura latinoamericana, cómo van construyendo un discurso identitario que va diferenciándola de las culturas europea y la norteamericana.

Esta posición crítica cobra notoriedad con el advenimiento de ese grupo entusiasta y beligerante de filósofos antipositivistas. Si bien se fundaban en el irracionalismo, lo asumieron, más bien, como un instrumento que les hizo posible poner de manifiesto desde esa comprensión teórica, toda la riqueza de los componentes esenciales de la cultura latinoamericana.

Puede apreciarse que ese quehacer teórico del pensamiento, en caracterización de los componentes culturales latinoamericanos, no fue solo un ejercicio que se suscitó en la construcción del discurso identitario filosófico; sino también, en muchos otros aspectos producto

¹¹⁶ J. E. Rodó, *Ariel*, Editorial Cervantes, Barcelona, 1926, p.56.

¹¹⁷ F. Bilbao, *El evangelio americano*, Editorial Américalee, Buenos Aires, 1943, p. 151.

¹¹⁸ *Ib. ídem*, p. 161

de la cultura que, como las bellas artes, le permitieron convertirse en una muestra palpable del nivel de desencanto que sobre el conocimiento de la realidad cultural que de América Latina se tenía para entonces.

Este repensar crítico en torno a la cultura de América Latina, como he señalado en capítulos anteriores, puede apreciarse en el pensamiento de José de Vasconcelos. Este filósofo mexicano, al soslayar cualquier regionalismo discursivo del quehacer filosófico, no asumió la necesidad y posibilidad de una filosofía latinoamericana, al considerarla como una dimensión cósmica de los productos de la cultura;¹¹⁹ no obstante, tuvo intención de construir su pensamiento con dimensiones de totalidad a partir de una óptica latinoamericana.

Cierto es que en la unicidad estética del pensador mexicano Vasconcelos, se pueden observar algunas aristas reaccionarias tanto en su hacer como en su pensar; no obstante, hay en él una labor filosófica por construir un entramado teórico, que si bien desde una dimensión de globalidad de caracterización metafísica, es comparable con cualquier doctrina filosófica europea, lo cierto que, por otro lado, está matizado con la urdimbre de los elementos identitarios latinoamericanos.

Con su concepto de “nuestra raza”, Vasconcelos quiso sintetizar su visión una raza de factura universal desde la cual todos los pueblos del mundo se unificarán con los pueblos de América del Sur y que, esta última, encarnara el espíritu universal. Con esta visión teórica, buscaba situarse pendularmente entre la visión metafísica y universalizadora que Sarmiento asume y la postura de singularidad concreta que postula Alberdi. Estas posiciones caracterizadoras del discurso filosófico identitario latinoamericano, fueron seguidas y alimentadas por una pléyade de pensadores que conforman, desde la perspectiva del discurso identitario que inspeccionamos en la presente reflexión, el movimiento histórico de la construcción del pensamiento en la América Latina del siglo XX y la realidad Latinoamericana del siglo XXI.

En síntesis, Vasconcelos hace converger en la construcción de su posición filosófica una perspectiva de universalidad cultural anclada en la peculiaridad de la cultura latinoamericana.

¹¹⁹ J. Vasconcelos, “El pensamiento iberoamericano”, en *Indoioogía*, Barcelona, 1927,

Sin embargo, la postura intermedia de este filósofo, caracterizadora del discurso identitario filosófico latinoamericano, asumirá ribetes de ingenuidad, al considerar dos aspectos que serán distintivos en las discusiones posteriores del quehacer filosófico latinoamericano; los conceptos de raza superior y raza inferior y que, la necesaria superposición de la primera sobre la segunda es la que permite, a ambas, su redención y perfeccionamiento en una raza cada vez más depurada.

Desde esa perspectiva, José Vasconcelos cree que los ámbitos culturales pre-coloniales se constituyeron en raíces claves para la construcción de una ontológica cultural de lo que actualmente es América Latina, de ningún modo podrían rescatar su pasado cultural bajo el influjo de las nuevas identidades culturales:

Ninguna raza vuelve; cada una plantea su misión, la cumple y se va... Los días de los blancos puros, los vencedores de hoy están contados como lo estuvieron los de sus antecesores. Al cumplir su destino de maquinizar al mundo, ellos mismos han puesto sin saberlo las bases de un período nuevo, el período de la fusión y la mezcla de todos los pueblos. El indio no tiene otra puerta hacia el porvenir que la cultura moderna, ni otro camino que el camino ya desbrozado de la civilización latina.¹²⁰

Si bien Vasconcelos asume los valores culturales indígenas y los intenta sintetizar con los avances de la modernidad cultural; lo cierto es también, que asume la existencia en la América Latina de una cultura frágil en relación a un desarrollo cultural anglosajón fuerte, vigoroso y paradigmático como el evidenciado en esta zona de América; de ahí, que su postura de una raza cósmica superaría tal infortunio, abocándose así a la utópica postura de un idealismo que lo conduce a un proceso de desdibujamiento global de las culturas. Desde esta perspectiva, José Vasconcelos entra en una aproximación a la metafísica positivista, la cual fue objetada inicialmente. Vasconcelos, criticó el sistema jerárquico positivista de Comte y en consecuencia de Gabino Barreda, quienes propugnaban que el fin último a que debe aspirar la sociedad es el conocimiento científico.

A los fines de mi investigación, revisaré exhaustamente la tradición del quehacer filosófico latinoamericano que fundamenta su acción en los aspectos particulares de la realidad cultural de América Latina, desde la que alimenta el discurso identitario filosófico como una peculiaridad

¹²⁰ J. Vasconcelos, “La raza cósmica”, en *Páginas Escogidas*, Ediciones Botas, México, 1940, p. 34.

del devenir histórico del pensamiento latinoamericano.

En tal sentido, el tema de la cultura, y en particular de la latinoamericana, fue objeto de una reflexión obligada y sui generis en todo un grupo de intelectuales mexicanos que cultivaron el saber filosófico a la par de la actividad literaria junto a Vasconcelos, como fueron Antonio Caso, Alfonso Reyes, Samuel Ramos y posteriormente Leopoldo Zea, quienes por lo general abordaron el problema desde las posiciones del irracionalismo, el fideísmo, la fenomenología o el historicismo, pero también fue analizado desde la perspectiva marxista. En esta última posición se destacó Vicente Lombardo Toledano, quien, desde sus polémicas con Caso, en los años treinta y posteriormente, con frecuencia abordó el problema dadas sus repercusiones no filosóficas, sino ideológicas y políticas.¹²¹

En 1937, Toledano, desde una perspectiva dialéctico-materialista, construye una noción de cultura en sus diversos aspectos que le caracterizan y, de manera particular, la latinoamericana. Entiende que: “La cultura es efecto y no causa, es expresión de un momento determinado; pero cuando merece el nombre de tal, es expresión de un momento creador para beneficio perpetuo de los hombres que han de venir”.¹²²

Tanto Toledano como el peruano Mariátegui, se abocaron a una revisión crítica al enfoque idealista que hizo de la cultura espiritual el demiurgo absoluto del devenir histórico.

La crítica marxista contribuyó, sin lugar a dudas, a la construcción del discurso identitario cultural del quehacer filosófico latinoamericano, al oponerse al idealismo de Vasconcelos, como también a las posiciones esnobistas; al espiritualismo y al regionalismo cultural. Posiciones divergentes que por mucho tiempo gravitaron en el contexto latinoamericano.

Aun así, el marxismo tuvo sus desvaríos, un reflejo de esa postura es la de Mariátegui, quien desde el Perú insinuaba, al ponderar la axiología de la realidad cultural de América, que: “La producción intelectual del continente carece de rasgos propios”.¹²³ Y eso, a pesar de que había manifestado que los elementos propios, en el caso del contexto cultural de Latinoamérica, debían estar íntimamente imbricados con los elementos de la globalidad cultural de los distintos pueblos del mundo.

121 V. L. Toledano, *Escritos Filosóficos*, México, 1937, p. 88.

122 *Ibíd.*, p. 118

123 Mariátegui, “La Unidad de la América indo-española. En marxista de América (selección y prólogo de Mercedes Santos Moray), La Habana, Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1985, p. 112”

Lo cierto es que, se tiene que matizar el contexto en el que Mariátegui asevera la carencia de rasgos propios de la intelectualidad del Continente. En el texto citado, ni posteriormente, se aclara a cuál producción se refiere, y a qué esfera del Continente se hace alusión. Parece, más bien, una expresión sacada de su contexto. Creo que una postura extendida de intelectuales marxistas, asumieron una perspectiva distinta; más bien en defensa de las particularices aborígenes “lo autóctono, de lo indígena, de lo criollo, para la cultura latinoamericana y sus aportes a la cultura universal”.¹²⁴ Aspectos estos que se registran con vehemencia en la obra que, sobre diversos tópicos de la cultura, la sociedad, la economía y la política, aborda la tendencia marxista del intelectual peruano Mariátegui.

Creo que, en América Latina, la dinámica del marxismo en su variedad de posturas no soslayó en ningún momento los componentes culturales como esencialidad de sus propuestas para la búsqueda de soluciones a los problemas que recogen la historicidad latinoamericana.

En tal sentido se expresa Aníbal Ponce el cual tuvo a bien considerar la incidencia efectiva de la burguesía en la construcción del ser humano, al que, por su característica de opulencia, había que oponerle un ser humano menos encumbrado, que pueda surgir, participar en igualdad de condiciones de los productos de la cultura.

Ponce sentenció, que “cuando a la cultura se le disfruta como un privilegio, la cultura envilece tanto como el oro”.¹²⁵ Ese punto de vista le permitió ver desde escenarios distintos como los de la órbita socialista, las posibilidades reales de ese despertar para una cultura que promueva un ser humano más participativo, en convivencia democrática y solidaria.

Ciertamente, estos criterios serían compartidos con Juan Marinello, quien hizo del estudio de la cultura una de las tareas prioritarias para los marxistas cubanos.

Podría seguir resaltando el caso de Cuba, la cual, desde su revolución socialista, ha servido de referente inspirador para procesos liberadores en América Latina y otras latitudes de nuestro

¹²⁴ Véase: S. Ramos, Diego Rivera, UNAM, México, 1986, p. 33.

¹²⁵ Ponce, Obras, Editorial Casa de las Américas, La Habana, 1975, p. 273.

mundo, en aspectos tan diversos como la cultura, la sociedad y la política. Sin embargo, creo pertinente, a los fines de esta investigación, resaltar algunos aspectos paradigmáticos de la realidad de la revolución cubana.

Es apreciable, en el caso cubano, las atenciones que han generado los grandes aportes a la universalidad cultural, tal como lo es la poesía de Guillén, la canción solidaria y comprometida de Pablo Milanés y Silvio Rodríguez, de la narrativa barroca de Lezama o la danza sublime de Alicia Alonso o la obra siempre convocante de Alejandro Carpentier; estos significativos logros del pensamiento y el arte cubano desde el siglo XIX y la primera mitad del XX, son la expresión visible de lo que los marxistas denominan el punto de vista enmarcado en el método materialista y dialéctico para la comprensión de la realidad en la construcción humanizadora de la cultura.

En Cuba, luego de que el proceso revolucionario emergió y se instaló hacia mediados del siglo pasado, es visible el afianzamiento de una conciencia solidaria que convoca a todos los pueblos de América Latina y el mundo a la construcción de una renovada humanidad, a partir de la realidad social, política y económica que les caracteriza. Realidad que es, a la vez, fundamento de la originalidad y autenticidad de cada cultura.

Sin embargo, conviene subrayar que, en Cuba, la revolución socialista no generó en su seno, una tendencia que reclamara para sí la novedad del proyecto revolucionario en curso y sus producciones inéditas en el mejoramiento de su condición humana; tal vez no surgió por la humildad que les atravesara el alma a sus actores. No obstante, en la actualidad es innegable la solidaridad integradora de la sociedad cubana y su vocación por defender el marco axiológico inherente a la cultura latinoamericana y su apertura a dialogar con las demás culturas, desde una interculturalidad que construya un nuevo ser humano libre y solidario.

Creo que lo que caracteriza la reflexión en torno a los presupuestos de la realidad cultural latinoamericana, y que le sirve de insumo permanente al discurso identitario, es el planteamiento decididamente estructural y holístico que vertebra a todos los pensadores que lo construyen. Tal es el espíritu que mueve a Oscar Mejía Quintana, en su obra *Cultura y Democracia en América Latina*: “La cultura latinoamericana es una cultura comprometida con la realidad de América Latina. Las posturas frías, distantes y neutrales no están en su naturaleza porque su propósito es

mostrarle al mundo qué ha sido, qué es y qué pretende ser América Latina, con la razón y la pasión del corazón y la conciencia”.¹²⁶

Este es el punto distintivo del devenir histórico del discurso identitario que ha permeado y apasionado a los pensadores latinoamericanos desde la función ideológica de la filosofía y que viene a fortalecer la madurez y profundidad del análisis desde su apertura holística hacia la particularidad de los distintos puntos de vista de la cultura.

Tal empresa ha requerido una pertinente actitud comprensiva respecto al fenómeno de la cultura y cómo sus aspectos característicos se convierten en un referente permanente y dinámico en la construcción histórica del pensamiento filosófico latinoamericano.

Asumo este presupuesto, dado que su contextualización teórica hace más pertinente incursionar en la construcción epistemológica de las ciencias sociales y desde el ser humano concreto con los demás aspectos psicológico, antropológico e histórico que derivan en la construcción de las particularidades de su identidad cultural y que le apertura hacia un diálogo amplio con otras realidades culturales.

6.2 Los fundamentos del discurso identitario a partir de un presupuesto para la construcción de una Filosofía de la Cultura¹²⁷

Aquí haré una radiografía del discurso filosófico fundamentado en una axiología de la cultura, forjadora del discurso identitario que posibilita una dinámica dialéctica donde lo novedoso de la cultura se conjuga concomitantemente con sus fundamentos antiguos, permitiendo una síntesis de nuevos resultados.

¹²⁶ O. Mejía Quintana, *Cultura y democracia en América Latina*, Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, 2011, p. 81.

¹²⁷ P. Guadarrama, “Presupuestos para una posible filosofía de la cultura en lo universal y lo específico en la cultura”, (Coautor Nikolai Pereliguin), Universidad INCCA de Colombia, Bogotá, 1998, pp. 1-31; Islas, *Revista de la Universidad Central Marta Abreu de Las Villas, Santa Clara*, No. 137. Julio-septiembre 2003, pp. 7-33. *Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna*, Editorial Magisterio, Bogotá, 2006, pp. 11-47

Es esa nueva fisionomía cultural, como resultado del proceso dialéctico, la que permite la comprensión filosófica que amplía y enriquece el concepto de cultura. Desde ese proceso filosófico enriquecedor de la cultura, se articulan nuevas posiciones para basamentar añejas tesis y esto no significa, necesariamente, que sean por ello obsoletas.

En esa perspectiva, la historicidad del pensamiento latinoamericano desde las más diversas áreas de su construcción epistemológica como la ciencia, la filosofía y la política, es portadora de una vastedad de referentes que muestran cómo, en un periodo histórico determinado, el hecho de que ciertas ideas fueran asumidas por una mayoría de pensadores, fueran necesariamente verdaderas. Y contrariamente, que, en ciertos momentos, una gran cantidad de ideas que fueron objetadas por mucho tiempo, a posteriori mostraron su aporte como parte constructiva de la verdad.

Desde la dimensión epistemológica esbozada anteriormente, es que tanto como a la política y a la ética, a la filosofía es atribuible una diversidad de tareas o misiones explicativas que, de alguna manera, justifican el que una gran cantidad de seres humanos en circunstancias y tiempos disímiles asumieran la vocación de ejercerla. Veamos algunas de esas misiones y sus respectivos objetivos:

- **Cosmovisiva.** Esta, fundamentada, en una articulación comprensiva de una vastedad de conocimientos, de opiniones y creencias, facultan al ser humano en un momento histórico-cultural determinado, a entender las características de su naturaleza: existir, conceptualizar sobre la dinámica de su concreción vital y orientar y predecir su porvenir, enmarcado por una totalidad existencial.
- **Lógico-metodológica.** Permite que el ser humano reconstruya críticamente su existir en el todo existente, creando los conocimientos que hacen posible la comprensión transformadora de su mundo.
- **Ética-axiológica.** Procura un accionar teórico-valorativo desde el cual el sujeto asume una actitud íntegra hacia la naturaleza, la sociedad y su historia.
- **Universalizadora,** en la que el ser humano es proclive a integrar, a través de su curso identitario, la particularidad de su realidad socio-cultural con el resto de las diversidades culturales que integra, caracterizando su existencia.
- **Pedagógica.** Esta tiene por tarea aprender desde la realidad, en una dinámica teórico-práctica, desde la cual el sujeto que aprende se transforma al tiempo que transforma su mundo.

- **Emancipatoria-ideológica.** Construye una comprensión liberadora del Sujeto en cualquier situación de opresión que se encuentre, dotándolo de una visión crítica en la construcción de su humanidad inalienable, desde su práctica política, social, religiosa, jurídica...
- **Estética,** la cual permite al ser humano construir y promover un accionar valorativo de la naturaleza tanto en su contemplación placentera como en su práctica creativa.

Y, como eje transversal de todas las anteriores, la misión **humanista**, fundamentadora de la perfectibilidad del ser humano en su no ser ontológico siempre inacabado del desarrollo material y espiritual de su condición humana.¹²⁸

Las filosofías son construcciones humanas con la intencionalidad de influir, en muchos casos ideológicamente, en el accionar social-cultural del ser humano y, aun cuando desde su tarea reflexiva y transformadora no logren esos efectos, creo que en muy marcados momentos históricos del quehacer filosófico latinoamericano los efectos fueron muy reveladores y promisorios tanto en problemas de la sociabilidad y la política, como en materia de la comprensión cultural; e incluso, en aspectos metafísicos como el hacer inteligible una idea de Dios liberador y justo desde la circunstancialidad latinoamericana del ser humano oprimido y vejado en su condición humana de existencia.

Creo que la filosofía sin más, que es la aspiración en última instancia de cada expresión filosófica, busca forjar una conciencia crítica del mundo desde la cual dota de sentido la experiencia humana de cada persona en su individualidad y en su concreción social.

La filosofía así asumida, es transformadora y orientadora del ser humano. Tales son las características de una filosofía fundamentalmente humanizadora, liberadora y forjadora de la identidad cultural de los pueblos, desde las circunstancias históricas en que se encuentran los seres humanos que los integran, dimensionando el desarrollo de su ser humano concreto con la realización material y espiritual de los seres humanos de otras latitudes.

¹²⁸ Véase: P. Guadarrama, ¿Para qué filosofar? Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”, Universidad del Zulia, Maracaibo, No. 30. 1998, pp. 109-139; Filosofía y sociedad, Editorial Félix Varela, La Habana, 2000, T. I. pp. 44-67.

Tal es la misión de toda filosofía, la que busca construir y transferir humanidad en todos los ámbitos del existir social, económico, político y cultural del ser humano; de lo contrario, sería una pseudo-filosofía.

Así no los muestra Gabriel Vargas Lozano, cuando afirma que:

La filosofía implica libertad de pensamiento y de palabra, proporciona instrumentos para el empleo de una buena argumentación, fomenta la igualdad, y el respeto al pluralismo, plantea la duda metódica sobre los grandes problemas, ejerce la crítica a los poderes establecidos, forma espíritus libres y reflexivos como antídoto al fanatismo y contribuye a la formación del ciudadano ejercitando su capacidad de juicio.¹²⁹

La filosofía, para ser una auténtica filosofía, debe constituirse en una herramienta indispensable para orientar, desde una conciencia crítica, el sentido de la vida del ser humano hacia bienestar su ideal; entendido este último como la realización material y espiritual de su esencialidad humana.

Una filosofía que le dé respuesta y oriente en la verdad que libera, al sujeto que busca conocer y que transforma su realidad para el bienestar de todos, en solidaridad y justicia social; tales son los valores que animan al filósofo y su filosofía.

Esos son los presupuestos básicos que encontramos imbricados, como caracterizadores del concepto de cultura, ya que toda realización cultural deber ser redentora del ser humano, constructora de su humanidad.

Tal es la filosofía sobre la realidad cultural, que, como toda filosofía que se fundamente en un aspecto particular de la realidad humana como el lenguaje, la política, la ciencia, entre otros muchos ámbitos, cumplirá siempre con la caracterización de su concreción histórica. De ahí que, es pertinente cuestionar la manera de poder obtener una noción esencialista de filosofía y el camino más expedito para hacerlo. Ciertamente es, que existe una amalgama de definiciones que los filósofos han dado a la filosofía a lo largo de su historia, tan disímiles a veces, que al parecer no es posible extraer de tales definiciones unas características que posibiliten una acepción constitutiva de la filosofía como tal.

¹²⁹ G. Vargas Lozano, *Filosofía, ¿para qué? Desafíos de la filosofía en el siglo XXI*, ITACA Universidad Autónoma Metropolitana, Itztapalapa, México, 2012, D.F., p. 28.

Sin embargo, si asumimos el historicismo diltheyano, esta situación queda salvada, ya que procederíamos a soslayar esa diversidad de definiciones y asumiríamos lo producido por la filosofía como tal en el devenir de su historia; tendremos esos productos de la reflexión filosófica como insumos para la construcción de una noción sustantiva de la filosofía.

En consecuencia, no asumo aquí el concepto establecido de la filosofía; más bien asumo la abstracción sumaria que posee toda persona instruida en el mundo filosófico. En tal sentido subraya Dilthey: "Lo primero que debemos intentar es descubrir un contenido objetivo común en todos aquellos sistemas, a la vista de los cuales se forma la representación general de la filosofía" .¹³⁰

Asumiendo una noción primordial de la filosofía a partir del lugar que ocupa en el contexto armónico de la realización cultural .¹³¹, y relacionándola con los diversos ámbitos que la componen, tenemos, en un primer momento, que la filosofía es, en primera instancia, un proceso reflexivo del ser humano sobre sí mismo y, además, relativo a su comportamiento apreciativo desde su doble dimensión especulativa y experiencial; y en un segundo momento, la aproximación a una construcción epistémica la realidad a partir de la interacción definitiva de los elementos que la componen, en la tarea de elaborar una valoración crítica de todo lo existente.

Defino esencialmente la filosofía como un esfuerzo permanente del ser humano de construir una cosmovisión de toda la realidad existente a través de la autoevaluación en base a sus propiedades apreciativas, especulativas y experienciales.

A partir de la anterior conceptualización de la filosofía, considero el asunto esencial de una filosofía que reflexione sobre los aspectos fundamentales de la cultura en su concreción histórica y circunstancial, y desde ella conceptualice sobre sus problemas particulares y los conectados a los problemas generales de la cultura.

¹³⁰ Véase: Johannes Hessen; Teoría del conocimiento, Editorial Planeta, Colombia, Bogotá, 2008; Pág. 03.

¹³¹ Este aspecto, se puede profundizar desde la perspectiva de Dilthey, según su reflexión en el texto la Esencia de la filosofía: Wilhelm: La Esencia de la Filosofía; Editorial Losada, S. A.; Buenos Aries, Argentina, 1953.

Esa filosofía que reflexiona sobre los problemas fundamentales de la cultura debe generar un diálogo intercultural (sobre este particular reflexionaré más ampliamente en el próximo apartado). Un diálogo que parta siempre de las particularidades de cada cultura, la comprenda la caracterice y la promueva. Tal es el accionar filosófico, que asumiendo el discurso identitario, trata de caracterizar como auténticos los productos de la cultura de América Latina.

No se tratará, en modo alguno, de hacer de la filosofía que reflexiona sobre los problemas de cultura, una filosofía superior a las demás filosofías que reflexionan otras áreas de la realidad, como lo plantea Teo Ramírez: “Para el pensamiento crítico contemporáneo la ‘realidad cultural’ -el mundo del lenguaje, el pensamiento, la técnica, el arte, los valores- ha venido a adquirir prioridad respecto a la ‘realidad natural’ e incluso respecto a la mera ‘realidad social’. La filosofía primera es hoy filosofía de la cultura.”¹³²

Creo que la filosofía que tiene objeto de su reflexión en la cultura, en igual sentido que todas las demás tendencias filosóficas, busca comprender y transformar la realidad desde todos los ámbitos en los que el ser humano se encuentra en relación con la naturaleza, la sociedad y el cosmos.

Entiendo, desde esa perspectiva, la necesidad de generar conciencia de que una caracterización especializadora de la filosofía sólo es válida si no pone el carácter integrador, universalizante y racional del mundo reservado para la actividad filosófica desde sus orígenes.

Cierto es que, en una conceptualización de la cultura asumida en la diversidad de sus significaciones, juegan un rol preponderante los diferentes aspectos, puntos de vista y propósitos del filósofo en su tarea reflexiva. En el caso que me ocupa en la presente investigación, lo sería la tendencia a construir un discurso identitario, tomando en consideración los aspectos fundamentales de la realidad cultural que motoriza, en sus peculiaridades, la evolución del pensamiento filosófico en América Latina.

¹³² M. T. Ramírez, “La cultura como autoformación del hombre”, en *Filosofía de la cultura*, Universidad Michoacana “San Nicolás de Hidalgo”, Morelia, 1995, p. 42.

Asumo que, toda reflexión relacionada con la cuestión cultural está fundamentado en la diversidad de las discusiones que sobre este particular interés se han planteado en la dinámica del quehacer intelectual latinoamericano.

El fin último del discurso identitario está indiscutiblemente fundamentado en la amplitud del debate de las diferentes tesis sustentadas a partir de los aspectos intrínsecos a la realidad cultural y sus aspectos de carácter teórico y metodológico en su relación con la problematicidad referida a los ámbitos de las circunstancias culturales de América Latina; particularmente en la construcción de una reflexión que posibilite un pensamiento propio de la realidad latinoamericana, caracterizando así su originalidad.

Uno del aspecto que discute, que ya he dilucidado antes, es el que tiene el cuestionamiento y rechazo de que exista un pensamiento filosófico latinoamericano, alegando la irreductibilidad del ejercicio filosófico,¹³³ en todo caso, un pensamiento propio de la realidad latinoamericana es el que auténticamente ha caracterizado la filosofía latinoamericana, desde la perspectiva “humanista y desalienadora” que subyace en la misma.

En América Latina, esta problemática tiene su razón de ser en las construcciones fundamentadas en diversas posiciones ideológicas; las cuales no se pueden soslayar al momento de debatir tales cuestiones ya para asumirlas o cuestionarlas.

Es claro que los filósofos, a lo largo de su discurrir histórico pretenden que sus pensamientos permanezcan en la conciencia a través de las reflexiones académicas y la divulgación efectiva de sus textos, sobre todo, en las bibliotecas físicas o virtuales.

Es decir, que sus puntos de vista encuentren siempre una mente fértil y desprejuiciada que pueda descodificarlos y asumir un discipulado capaz de generar debates que provoquen las interpretaciones y transformaciones a las que aspiran con sus pericias intelectuales.

¹³³ Lo relativo a la problemática de la autenticidad del pensamiento filosófico latinoamericano y de la existencia de una filosofía latinoamericana, lo he abordado antes desde el circunstancialismo e historicismo asumido por Leopoldo Zea, en su concepto de una Filosofía sin más.

Este tipo de intelectual que describo, asume esa enconada preocupación en la lógica de insistir en ir más allá de las fronteras de sus ideas para que estas se conviertan en un pensamiento capaz de influir en el quehacer intelectual para, desde su óptica, llevar a cabo la tarea histórica de transformar la realidad de sus circunstancias históricas.

En esa tesitura se inscriben, incluso, aquellos intelectuales que no divulgan sus investigaciones en el tiempo en que las realizan y que, no obstante, tienen la intención fundamental de ejercitar el intelecto en una búsqueda preparatoria para reescribir puntos de vista más comprensibles y satisfactorios, tanto para el autor de los mismos como para los que le siguen en el debate. Y eso dentro de la entendible lógica de que las ideas del filósofo vayan más allá de su época histórica y se conviertan en conciencia crítica, instalándose, así, en la universalidad del pensamiento.

Esto supone que la actividad filosófica en franca construcción, intenta ir más allá en la construcción de un ser-humano que no está circunscrito a los límites geográficos, étnicos, nacionales, entre otros aspectos.

Los planteamientos teóricos polémicos alrededor del concepto de cultura, tienen el propósito consciente de los siguientes presupuestos; en primer lugar, responder a problemas que, desde las universidades, se plantean resolver; en segundo lugar, poner en práctica las investigaciones realizadas en aras de comprobar si responden a la realidad que buscan comprender y cambiar; y, en tercer lugar, aspirar a que el producto de sus opiniones sirvan de marco teórico para el discernimiento y accionar de circunstancias y momentos históricos distintos

De esa manera, los diccionarios y otras publicaciones recogen una gran variedad de conceptualizaciones relativas a la cultura, como expresión de que, en distintas latitudes y épocas, hombres y mujeres, han tomado en cuenta los presupuestos citados. Por lo que, creo, hay que seguir estimulando desde esta perspectiva la construcción permanente de conceptos y aperturas a resolver los problemas que la realidad cambiante de América Latina plantea, tal como es observable en la construcción del discurso identitario del pensamiento filosófico latinoamericano.

Es obvio que, la variedad de los puntos de vista relativos a la cultura, impulsa a que, de manera continua, se analice detenidamente sus ámbitos y se establezcan algunos parámetros definatorios que coadyuven al manejo ulterior de sus derivaciones y usos.

Una intelección etimológica del concepto de cultura, exige ahondar en los fundamentos de lo que cotidianamente hacemos, vestirnos, labrar la tierra, cocinar, y conectar esas actividades con sus referentes históricos-conceptuales: formas de vestir, el cuidado, la alimentación o gastronomía y, aspectos espirituales como la literatura y el arte; y con estos se va distinguiendo el hacer propiamente humano no transmutable a los animales, como se establece en concepto original latino. Por lo que se consideraba como realmente culta todas las actividades realizadas por el ser humano.¹³⁴

De manera inequívoca, es conveniente entender que no es adecuado dejarse atrapar en la oquedad de las palabras en el sentido de Wittgenstein; de igual manera, no es adecuado pasar por alto la raíz de donde proceden los conceptos ni su desarrollo histórico, siempre y cuando se quiera hacer un adecuado uso y entendimiento de los mismos.

En el concepto latino de cultura, se estableció el criterio de considerar como tal, solo las actividades realizadas por los seres humanos que, conscientemente, busquen transformarlo junto a su realidad concreta; quedando abierta la opción de que se pudiera producir, como resultado de su acción, “excrementos sociales” reducidos, a mi juicio, de manera impropia a la esfera de lo “inculto”.

Es por lo que aún prevalece, subjetivamente, el uso del concepto de agricultura como actividad desde la cual el ser-humano transforma la tierra para su provecho biológico, social y económico. De ahí que, se puede apreciar en esa realización humana, de forma positiva el interés de asumir, cada vez más, el esfuerzo mayor de producir resultados satisfactorios para solventar sus necesidades, a pesar de que en determinadas circunstancias no obtengan los beneficios esperados. Por esta razón, el ser humano pasó de ser un simple recolector de los frutos de la naturaleza a un productor en ella para satisfacer eficazmente las demandas de su existencia.

¹³⁴ J. M. Mir, (Director de redacción), *Diccionario ilustrado latino-español, español-latino*, Editora Bibliográfica, Barcelona, 1971, p. 119.

Tanto en la época romana como en la medieval, parece no tener mucha relevancia investigar en relación a las raíces del vocablo cultura. En el caso romano, porque es sabido que será hasta la Ilustración, cuando alcanzará plena independencia respecto a las originarias prácticas utilitarias de su uso, a menos que se consideren los elementos de la educación humanista multilateral del hombre de la antigüedad clásica, tal y como vino a construirse las propuestas pedagógicas de la paideia en la cultura griega como el humanismo de la tendencia de la cultura oriental de Confucio y Lao Tsé en China.

En el caso medieval, el teocentrismo de la época no acicateara las reflexiones críticas alrededor de producir sustancialmente un concepto de cultura, ya que, para muchos estudiosos de esta época, los frutos del pensamiento filosófico grecolatino sobre las realizaciones del hombre y sus posibilidades existenciales, quedaron reducidos a lo que algunos historiadores de la realidad cultural y, de manera particular del pensamiento, convienen en denominar época del oscurantismo.

Desde la concepción de sociedades cerradas, de Karl Popper, es claro que toda sociedad como la medieval, construida sobre la base de una dura verticalización de su estructura social y política y, además, con un sistema económico que se abastece con sus propios recursos, evitando a todo costo las importaciones, crea las condiciones teóricas para que no se elaboren adecuadamente reflexiones comprensivas relativas a una caracterización esencial de cultura hasta el advenimiento del pensamiento moderno.

Superada la Edad Media, es el Renacimiento la época que marca una reconstrucción teórica sobre el humanismo antiguo y deviene así un enconado debate en relación a las posibilidades cognoscitivas del ser humano y su dominio del mundo.

Se trata pues de un giro copernicano, en que se pone de manifiesto las premisas históricas que permiten la evolución dinámica de la lógica y la creación científica; y los procesos libertarios o de cierta apertura de las sociedades y de la superación de la filosofía en relación a la teología, lo cual permite que se retome con nuevos horizontes el concepto de cultura.

De esta manera, este concepto tendrá una mayor ponderación en el pensamiento ilustrado; tomando como fundamento, aspectos esenciales que tienen que ver con las potencialidades del

ser humano que le permite “descubrir nuevos mundos”, lo que contribuirá al encuentro con hombres de diferentes razas y rasgos culturales tan acentuados que servirán como insumos vitales para la nueva visión de la cultura.

Y, sobre esa base social, la revitalización que adviene al saber filosófico en su accionar emancipador de la teología que traerá consigo un replanteo de términos puestos en escena por la ilustración alemana, por ejemplo, el caso de Herder, lo cual indiscutiblemente enriquecerá la discusión en torno al concepto de cultura.

El desarrollo de la clase burguesa sustituyó al mundo de la aristocracia, reasumiendo tanto cualitativa como cuantitativamente los rasgos distintivos de riqueza y poder; la Ilustración, dejando de lado el carácter aristocrático, se encargará de modernizar la tradición a través de un nuevo concepto de cultura, que hasta el Renacimiento habría tenido un hermetismo reservado para los sabios.

Los fundamentos de la cultura se establecieron más acentuadamente en el siglo XVII, a partir del término civilización¹³⁵. Esto supondrá, una construcción falaz de nuevos referentes sociales que acentuarán la vida individual sobre la colectiva, y que la modernidad burguesa asumirá como bandera constructiva de la nueva historia, partiendo tanto del concepto de igualdad como del concepto de libertad, que propugnan por la equidad social, política, económica y respeto a los derechos humanos, como también el de fraternidad, que busca garantizar una convivencia pacífica.

De esta manera, en la modernidad el concepto de la cultura pasó a ser un atributo de ciertas personas o el desarrollo espiritual o material exhibido por ciertos pueblos. Si bien estos aspectos se asumen como rasgos esenciales de la noción moderna de la cultura, no obstante eran limitados para definirla ya que, en todo caso, debía asumirse también los aspectos consustanciales a toda “ condición humana” .¹³⁶

¹³⁵ Véase: Como a través de la civilización la cultura se conformó lo que hoy se entiende por cultura y sus manifestaciones.; R. Panikkar, “Filosofía y cultura: una relación problemática”, en *Kulturen der Philosophie*, Edición dirigida por Raúl Fomet-Betancourt, Concordia Reihe Monographien, Aachen, 1996, p. 23.

¹³⁶ Sobre la usanza de este concepto, véase: P. Guadarrama, “Introducción” a *Colectivo de autores, La condición humana en el pensamiento cubano del siglo xx*, Editorial Ciencias Sociales, T. I. La Habana, 2011. Sin embargo, este concepto lo veremos desde otra perspectiva de su realización histórica en el próximo capítulo.

Por tanto, una visión más acabada de la cultura es la que se va a producir más adelante desde América Latina, en la que se supera la consideración de esta como un regalo divino o como una construcción humana, en ocasiones violenta, e impersonal de las masas. Desde América Latina, se buscará devolverle al concepto de cultura la subjetividad interpretativa y actuante que hay en todo lo que produce el ser humano, la cual estaba ausente en las anteriores definiciones.

Desde la Filosofía, tanto la duda metódica cartesiana como el proceso en el que el conocimiento entra en un proceso de ascenso de los ídolos, según la concepción baconiana y el punto de vista sobre la libertad spinoziana, arrojan luces en el nuevo concepto moderno de la cultura, que sin lugar a dudas irradiarán el pensamiento latinoamericano en su búsqueda de la identidad cultural.

Pero ante tal tarea, el concepto moderno de progreso es ponderado desde algunas tendencias nuevas; tal es el caso de Vidal Peña, quien al respecto dice que “la idea de progreso, además de su representación - ideática - la idea se plantea como experiencia social”.¹³⁷

De esta forma, en el periodo de la Ilustración, el concepto de cultura estuvo vinculado esencialmente a todos los aspectos que la vida social asumió desde la modernidad, teniendo como motor sus avances y contradicciones.

Encuentro en Rousseau una de las respuestas más desatacadas a esta problemática, en el cuestionamiento que hace al arte y, más aún a la ciencia en su reconfiguración y, por vía de consecuencia, en la contribución, según él, de mejorar las costumbres. Creo que esta respuesta constituyó uno de los primeros escollos que encontrará el reelaborado paradigma de cultura que venía desarrollándose desde el siglo XVI, cuando este pensador expresa que “las ciencias y las artes fueron, pues, engendradas por nuestros vicios”.¹³⁸

Esta postura está fundamentada en la concepción de que “los hombres son perversos, pero serían peores aún si hubiesen tenido la desgracia de nacer sabios”¹³⁹. Esto sugiere lo controvertible que

¹³⁷ Peña, “Algunas preguntas acerca de la idea de progreso”, *El Besilisco Oviedo*, Segunda época, # 15 invierno de 1993, p. 5.

¹³⁸ J. J. Rousseau, *Obras escogidas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana. 1973, p. 506.

¹³⁹ *Ibíd.*, p. 505.

ha sido la cultura en la diversidad de sus formulaciones teóricas de los elementos que definen al ser humano en el desarrollo de sí mismo, desde su relación íntima con la naturaleza de la que es parte.

En Kant veo una preocupación más acentuada. El filósofo alemán es uno de los que puso una especial consideración a este enconado problema. En tal sentido, asume el supuesto, según el cual:

Si se debe encontrar en el hombre mismo lo que ha de ser favorecido como fin por medio de su enlace con la naturaleza, deberá ser ese fin, o bien de tal índole que pueda ser satisfecho por la misma naturaleza bienhechora, o será la aptitud y la habilidad para toda clase de fines para los cuales pueda la naturaleza (interior y exteriormente) ser utilizada por el hombre. El primer fin de la naturaleza sería la felicidad; el segundo, la cultura del hombre.¹⁴⁰

Conforme a Kant, la felicidad, y del mismo modo la cultura, en el ser humano no son inherentes a su condición de ser animal, no son conceptos que el ser humano asume de manera instintiva; más bien, están referidas a una cierta abstracción de sus estados emocionales. En tal sentido, la cultura es algo elaborado desde la condición de conciencia y libertad esenciales al ser humano en su ejercicio vinculante con la naturaleza.

Kant establece que: “La producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, en general (consiguientemente en su libertad), es la cultura”.¹⁴¹

De este modo, el filósofo alemán entiende que la naturaleza es fundamental en la construcción de los productos de la cultura. Es decir, savia vital desde la que surgen y se expanden las potencialidades hasta llegar a ser capaces, desde el accionar humano, de crear un mundo distinto, superior al natural, sin poner en riesgo la realidad natural que lo acoge planetariamente.

Kant es el que elabora un concepto más acabado en la modernidad, desde la filosofía clásica alemana, y en aquellas expresiones modernas, las cuales tuvieron una notable influencia en su pensamiento; por ejemplo, el marxismo, donde esta noción moderna de la cultura kantiana fue asumida como una expresión liberadora del ser humano a partir de sus exigencias naturales.

¹⁴⁰ E. Kant, *Critica del Juicio*, Reclam. Leipzig 1968 p. 365

¹⁴¹ *Ibíd.*, p. 370.

Demarcada la sociedad de la naturaleza, se busca acoplar la noción de cultura a la conciencia que de sí mismo tiene el ser humano en el ejercicio de su voluntad indefinida y libre. Desde este ángulo, la consabida diferencia que establece Marx al aludir a la característica de la mejor abeja y por otro lado a las evidencias en el peor arquitecto, es un referente de cómo se concibe la naturaleza como asimilada en la sociedad.

Esa noción de cultura era asumida desde otra perspectiva, al naturalismo hacer causa común con el positivismo, con la construcción social asumida por Darwin y que Engels llamó el “materialismo vulgar”.

No se puede dejar de lado, en esta noción moderna de la cultura, la actual tendencia crítica del materialismo filosófico, que promueve un debate teórico entre el marxismo occidental y la variante que promueve los hallazgos de la teología,¹⁴² denominada reduccionismo biologicista, como le suele llamar, a ese movimiento de investigadores, la variante soviética del materialismo filosófico.

Es conveniente precisar aquí, y lo refiere de algún modo A. Kloskovska en una de sus reflexiones sobre Marx y la cultura, que si bien las tendencias del materialismo filosófico abordan indistintamente los problemas modernos de la cultura, lo cierto es que Marx y, de otro modo, Engels no le dieron una ponderación particular al concepto de cultura, son contadas la veces que usaron el término¹⁴³. Por eso es notorio el soslayo de ambos teóricos alemanes fundadores del materialismo dialéctico, a forjar una filosofía que fuera expresión de la cultura.

¹⁴² Véase: “En la actualidad se usa ‘etología’, y especialmente ‘etología comparada’ para designar el estudio de la conducta animal: reproducción, agresión, juego, territorialidad, “sociabilidad. etc. Este estudio fue iniciado por Konrad Z. Lorenz y Niko Tinbergen y ha sido continuado por autores como Desmond Morris. Como dice este último, los etólogos llevaron el laboratorio afuera y trajeron las afueras al laboratorio (Patterns of Reproductive Behaviour. 1970. p. 11), Con ello han ido llevando a cabo un programa originariamente bosquejado por Darwin”, J. Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, Tomo II. Ariel, Barcelona, 1994, p. 1150.

¹⁴³ Según Kloskovska, en sus reflexiones sobre Marx y la noción de cultura, explica que el filósofo alemán “escribió sus principales trabajos filosóficos” en el marco del humanismo europeo en el contexto de la Ilustración y que, por consiguiente, “...la formulación de una concepción. de la cultura está contenida más bien en aquellos pasajes en que Marx no empleó el propio término cultura.” A. Kloskovska. “El concepto de cultura en Carlos Marx” en Cultura, ideología y sociedad, (Antología de estudios marxistas sobre la cultura), Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1975- p 15 y p 72

En tal sentido, ambos se cuidaron de reconocer expeditamente la existencia de un reflexionar sobre el desarrollo histórico de la humanidad o la marcada tendencia reflexiva hacia una filosofía cuyos presupuestos fundamentales son los diversos aspectos de la naturaleza en todas y cada una de sus manifestaciones. Una teorización de la cultura desde los ámbitos del marxismo, se gestó a partir de algunas propuestas esgrimidas desde el punto de vista del materialismo histórico.

Es significativo, a los fines de este trabajo, mostrar las consideraciones de la cultura, que desde la antropología propone, Lévi-Strauss:

“La noción de cultura es de origen inglés, puesto que debemos a Tylor (E.B. Tylor Primitive culture. Londres. 1871) la primera definición de cultura como esa totalidad compleja que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, ley, costumbre y todas las demás capacidades y hábitos adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad”.¹⁴⁴

Desde este punto de vista, no es extraño la irrelevante ponderación de Marx a la problemática de la cultura.

Puntos de vista parecidos se trataron de elaborar desde otras dimensiones epistemológicas y realizaciones del ser humano, a partir de una errada y poco comprendida obra de Marx, sobre todo desde algunas reflexiones de su sistema filosófico como es el “materialismo dialéctico”, distanciándose muy marcadamente de la teoría originaria del marxismo, convirtiéndola en una construcción artificial y haciéndola pasar como una sólida y sistémica reflexión filosófica, a contrapelo de los fundadores.

Existe no obstante una significativa, pléyade de pensadores vinculados a la filosofía marxista que han hecho aportes significativos a una comprensión materialista de los productos de la cultura; dentro de los que sobresalen Lenin, considerador conservador desde esa tendencia, Lejanov y Lukács. Destacables también son los aportes de Gramsci y Mariátegui; o las persuasivas consideraciones de Trotsky y Mao; este último, planteó, desde el marxismo, una “Revolución Cultural” con aspectos muy particulares.

Desde la filosofía, las nociones de cultura fueron asumidas, a partir de puntos de vista encontrados, por otros intelectuales proclives o no al marxismo como Theodor Adorno; y desde

¹⁴⁴ C. Lévi-Straus, *Antropología cultural*, Ciencias Sociales, La Habana, 1970, p. 320.

una teoría de la liberación individual y social, Marcuse: o desde el ámbito de la filosofía de la existencia, Sartre, o bien desde la hermenéutica de Habermas.

Todos ellos han servido, subrayo, desde sus teorizaciones sobre la cultura, independientemente de sus especulaciones, a la construcción de una gama reflexiva de perspectivas y propuestas sustanciales del análisis sobre la noción cultura que, como se verá más adelante, han servido de insumo para la construcción del discurso identitario del quehacer filosófico en América Latina.

Es por lo que, al hacer esta inspección teórica puntualizo sobre interpretaciones muy marcadas desde el dogma del marxismo-leninismo, en las se enfatizan en decir que Marx había “sido el primero en resolver científicamente el problema de la cultura y de su contenido histórico social”¹⁴⁵, en realidad con esto se refleja la ignorancia o menosprecio a los innúmeros aportes de estudiosos de la filosofía y de la ciencia, con anterioridad y con posterioridad a Marx, sobre la problemática del fenómeno de la cultura.

Cierto es, que esta errónea consideración frenó las reales posibilidades del desarrollo de una profunda reflexión por parte del marxismo sobre la noción moderna de cultura, al suponer que la teoría marxista había dado solución satisfactoria a dicho problema, a través de una muy vaga interpretación desde el punto de vista del materialismo histórico.

Fue entonces, cuando se empezó a tener conciencia de la necesidad retomar la creación de novedosas reflexiones el asunto de la cultura. Así sucedió con otros aspectos dejados de lado por el marxismo en el ámbito de la sociología; aspectos filosóficos y científicos tales como la teoría de los valores, el mundo de la etiología, los temas referidos a la cibernética, entre otros.

En Cuba, por ejemplo, no fue hasta los años ochenta que la axiología se convirtió en una discusión fundamental para algunos investigadores de formación marxista, los cuales forjaron una profunda comprensión a través de la realización y difusión relativas al tema de los valores.¹⁴⁶

¹⁴⁵ M. Rosental, y P. Iudin, *Diccionario filosófico abreviado*, Editora Política, La Habana, 1964, p. 104.

¹⁴⁶ Véase: Z. Rodríguez Ugidos, *Filosofía, ciencia y valor*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1985; J. R. Fabelo, *Práctica, conocimiento y valoración*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1989.

En cuanto a la etología, es notorio que esas indagaciones rigurosas y científicas no impactaron y se produjeron en la esfera socialista; como al menos la tuvieron las investigaciones axiológicas.

En resumidas cuentas, de lo señalado sobre la etiología se puede inferir la necesaria consideración filosófica de varios planteamientos originales, que como expone Alfonso Fernández Tresguerres, “rompe el dualismo entre las ciencias sociales y las ciencias naturales, porque es una ciencia natural y a la vez social”¹⁴⁷, esto es al mismo tiempo que se considera la utopía concreta de lo que pensaba Marx, en relación a la concepción de que en el porvenir de la humanidad, la ciencia que tiene por su objeto al hombre, será la única ciencia.

Fernández Tresguerres ya advertía sobre las consecuencias de concebir al ser humano en un fenómeno puramente. En tal sentido dice que : “La pretensión del ecologismo se halla injustificada y resulta insuficiente¹⁴⁸, pues” hubo un momento (¿cuándo?) en que el hombre soltó la rémora de su naturaleza biológica para ser, desde entonces, un animal cuyo comportamiento hay que explicar en clave de Cultura”¹⁴⁹; es decir, cualquier noción de cultura debe tener como insumo básico la naturaleza de la que el ser humano es parte y , a la vez, su objeto de transformación y uso.

En José Martí encontramos una relación dinámica de ser humano con la naturaleza de la que es parte. Y desde esa intimidad cómplice, construye su concepto del ser humano como hacedor permanente del bien; si bien en la práctica hay desviación de esa vocación humana de existir, lo cierto que ha de servirle como parámetros de mojarse permanentemente hacia sí mismo y hacia la sociedad; desde esa perspectiva, su pensamiento conformado a partir del siglo XIX, fue más que un pensar-hacer en construcción del bienestar humano. En cada época y culturas del mundo.

La construcción del ser humano que plantea el pensador cubano, José Martí, es de dimensiones prácticas; inicia con el hacer más que con el decir. La praxis es, por así decirlo, su confirmación hacia el bien. Tal es la dimensión de la practicidad de su vasto pensamiento, como se observa en

¹⁴⁷ A. Fernández Tresguerres, “Conferencia en la Universidad Central de Las Villas”, Santa Clara, Cuba, durante el I Encuentro Hispano-Cubano de Filosofía (1994).

¹⁴⁸ A. Fernández Tresguerres, “Sociobiología... por qué no”, *El Basilisco*, no. 5. Oviedo, mayo-junio 1990, p. 96.

¹⁴⁹ A. Fernández Tresguerres, “Antropología y agresión. Notas para un análisis filosófico”, *El Basilisco*, Oviedo, n. 3. enero-febrero. 1990, p. 26.

su escrito sobre “Nuestra América”. En esta reflexión expresa: “Hay que dar ocasión a lo mejor para que se revele y prevalezca sobre lo peor. Si no, lo peor prevalece” ¹⁵⁰.

Con esto intuía el humanista Martí, que, si bien el ser humano debía con su acción transformadora fomentar el bienestar, tenía que hacerlo venciendo los obstáculos internos propios de su naturaleza que le conminaba hacia el lado salvaje, individualista y egoísta.

La naturaleza salvaje, como caracteriza su noción de ser-humano, fue registrada en su conciencia crítica a partir de las luchas interminables a las que hubo de enfrentarse durante toda su vida en los procesos liberadores políticos y sociales de las circunstancias históricas de América Latina y, también, de sus estudios históricos de la humanidad que forjaron su cosmovisión del ser humano latinoamericano y del hombre sin más.

Desde esa perspectiva, estando en México, Martí llegó a la conclusión siguiente: “ Es natural que en la guerra se lucha y se mate; la guerra es una de las semejanzas del ser humano con la fiera, y el hombre fiero duerme en el fondo del más humilde ser “ ¹⁵¹.

Estas consideraciones de Martí le hacen propugnar por un hombre nuevo. De las novedades de ese ser humano que construye Martí desde su teorización práctica, haré una inspección desde otras perspectivas en el capítulo siguiente. Quiero, sin embargo, dejar claro en este apartado que esa visión del ser- humano, Martí la abstraigo de aquella experiencia donde el hombre había desarrollado más ampliamente su vocación bondadosa de existencia, que en los que preconizaban su destrucción; esos espacios, antes bien, lo combatía.

Esos espíritus críticos animan los procesos emancipadores de América Latina, y a sus precursores que, como Martí, propiciaban un ser humano incorruptible, políticos íntegros, religiosos comprometidos con un mejor provenir de las condiciones humanas de los oprimidos.

Estas posiciones liberadoras buscan superar el lado salvaje de la condición de animalidad en la naturaleza humana y que se manifiesta en la feroz opresión a la que fueron sometidos los aborígenes de América y en, particular de América Latina, es por eso que las indagatorias

¹⁵⁰ J. Martí, “Nuestra América”, Obras Completas, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1975, p.22.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 219.

etiológicas no tienen cabida en esta línea liberadora y humanizadora que desde el siglo XIX se fue gestando en Latinoamérica. El ser animal, como una de las características esenciales del ser humano, así concebido por el humanismo conservador, buscará superar la dicotomía barbarie-civilización; tratando de que la razón, su otra característica esencial, prevalezca sobre la incidencia salvaje. Tal será el rol de la educación en sus diferentes variantes pedagógicas.

Es por lo que toda construcción social y cultural, desde esta condición del humanismo conservador, deber ser eximida de cualquier discernimiento evolucionista que la postura etiológica proponía en la construcción de humanidad, la cual no establecía fisuras entre sociedad, cultura y naturaleza.

Desde esta perspectiva evolutiva, que cierra toda brecha y cuestiona la postura tradicional del humanismo, que crea fisuras entre sociedad, naturaleza y cultura, es que en texto *El animal cultural*, Carlos París plantea su nodal punto de vista:

La cultura es una realidad estructurada -sin excluir sus contradicciones- y estructurante. Además, se levanta y reaccúa sobre la biología, en su aflorar que culmina en el ser humano. Es la desembocadura del largo curso de la evolución, como veremos. Definir -o presentar- al ser humano como un 'animal' cultural', en efecto, no es lo mismo que definirlo como un 'ser' cultural. Olvidando o relegando su condición biológica. Tal es el error de enfoque en que incurren, aún ganando este amplio territorio, algunas posiciones de antropólogos culturales o de filósofos y teóricos de la cultura. Pues también -como he criticado respecto a la antropología filosófica- en el análisis de la cultura se produce cierta tendencia a la reclusión en su propio ámbito, cerrando este, a pesar de que la comprensión de la cultura requiere situar sus fenómenos tanto en relación con sus infraestructuras biológicas -y los hechos demográficos- como en el contexto ecológico.¹⁵²

Conectado con el concepto de "ser cultural" que asume, París parece no estar claro en su definición. Ya que en el ser cultural no puede ser separado el insumo biológico presente en todo el quehacer humano; es decir, en todos los productos de su hacer. En cambio, sería más comprensible si por ser cultural se entiende el rol de conectividad constructiva que juega la cultura entre la naturaleza biológica y la naturaleza social que convergen en la realización del humano. En el primer caso, el de la fisura de lo social y natural en el ser cultural, hay una gran variedad de pensadores tradicionales ilustrados que la asumen; pero creo, como lo hace una vertiente marxista materialista, que la mediación del quehacer cultural como construcción del ser

¹⁵² C. París, *El animal cultural*, Crítica, Barcelona, 1994, pp. 29-30.

humano entre su naturaleza biológica y social facilita una mejor caracterización del rol de la cultura en la construcción identitaria de los pueblos.

Como se puede observar hasta aquí, la radiografía que vengo haciendo sobre los problemas en la construcción de una noción de cultura lo cual será evidenciado en el capítulo siguiente, busca resaltar los diferentes aportes que, desde muy variadas posturas materialistas, conservadoras, antropocentristas y estructuralistas, caracterizan el discurso identitario que permea en gran medida el pensamiento filosófico latinoamericano y su influencia en los precoces políticos, sociales y económicos de América Latina.

Finalizo las inspecciones sobre el concepto de cultura, haciendo una panorámica caracterizada por una variedad de puntos de vista. Inicio con Alfred Schmidt; quien al reflexionar sobre la noción de naturaleza dice: “(...) para Marx la historia del desarrollo cósmico y biológico solo constituye el fundamento científico natural de su concepción de la historia, pero su principal terreno de aplicación es la historia de la sociedad”¹⁵³

Al tiempo que precisa que:

Solo conocemos una única ciencia, la ciencia de la historia. La historia solo puede ser considerada desde dos aspectos, dividiéndola en historia de la naturaleza e historia de la humanidad. Sin embargo, no hay que dividir estos dos aspectos; mientras existan hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionan recíprocamente.¹⁵⁴

Es relevante en Schmidt; su aporte que, desde la dialéctica materialista, realiza en la elaboración interpretativa de cómo la cultura armoniza la condición natural y social del ser humano en la dimensión práctica de su realización.

Mientras que entrado el siglo XX, los postulantes de la biología social retomaban el sendero argumentativo que en el siglo anterior esgrimen los seguidores de Darwin y su reflexión sobre la sociedad en el interés de influir en varios ámbitos de la sociedad. En tal sentido, Gustavo Bueno opina sobre los etimólogos y la etiología, que “una ciencia reciente, acaso la última llegada a la república de las ciencias; todavía en nuestros días, los finales del siglo XX, lucha en competencia

¹⁵³ A. Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx, Siglo XXI, México, 1983, p. 43.*

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 45.

darwiniana con otras disciplinas, por la conquista de su status como institución académica con derecho propio...”.¹⁵⁵

En notorio lo que asume Bueno, sobre todo si se considera su punto de vista sobre el impacto de la etiología en la construcción de una noción de cultura: “La etología se extiende por la totalidad del Reino de la Cultura, pero sin agotar la integridad de sus contenidos, muchos de los cuales son esenciales a la propia idea de cultura: totus sed non totaliter”.¹⁵⁶

La cuestión, a partir de Bueno, es cómo identificar esos insumos que caracterizan el concepto de cultura, empresa que asumieron, desde varias perspectivas; en primer término, Jesús Mosterín, citado por Guadarrama, quien incluye el cerebro de los animales como parte de esos insumos: “La cultura es la información que se transmite entre cerebros, es decir, la información transmitida por aprendizaje social”.¹⁵⁷

Lúea Cavalli-Sforza, asume una postura parecida, desde sus consideraciones sobre la genética, cuando infiere:

Hoy sabemos que muchos animales tienen también su cultura, hacen invenciones y descubrimientos y los transmiten a sus descendientes. De modo que este afán de los antropólogos ha quedado superado por los hechos: los hombres no tienen el monopolio de la cultura. Aunque no somos los únicos animales culturales, seguimos siendo los más culturales.¹⁵⁸

Es así como busca evitar el conflicto entre el significado del concepto culto animal del otro correspondiente a la definición del concepto culto humano.

Para este punto de vista, el criterio fundamental reside en la comunicación simple e indiscriminada de datos a través del aprendizaje; pero cabe la pregunta ¿Aprenden los animales?; es decir para el caso que nos ocupa, ¿tal aprendizaje implica una conciencia de lo aprendido?

Creo que, a diferencia del resto de los animales, en el ser humano tal aprendizaje es susceptible de ser revisado e incorporado como datos de la conciencia humanizadora. Contrario a ciertas

¹⁵⁵ G. Bueno, “La etología como ciencia de la cultura”, *El Basilisco*, Oviedo, N. 9. Verano, 1991, p. 3.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, p. 21

¹⁵⁷ Pablo Guadarrama González; *Pensamiento filosófico latinoamericano*, Tomo III; Edit. Planeta, Bogotá, 2012.

¹⁵⁸ *Idém*

posiciones que ponen entredicho estos datos primarios de la conciencia y los separan de la construcción de la cultura. Lo cierto es que la totalidad y diversidad informativa forman parte de la construcción cultural del ser humano. Esto no lo reduce al concepto clásico hombres “cultos”, como meros receptáculos de información anquilosada en el alma humana. Lo cierto es, que tales informaciones influyen, ya no en una simple manifestación de erudición, sino en la construcción de las expresiones de cultura en cada época y circunstancias en las que se encuentre el ser humano.

Ahora bien, lo que sí es cuestionable es el hecho de que se asuma el simple almacenamiento de datos y su divulgación posterior como un elemento fáctico de la cultura. En todo caso, se debe tomar en la “carga axiológica positiva o negativa” del sujeto social en su relación con la realidad social y natural.

Es desde ese contexto que puede entenderse las expresiones de los conceptos violencia cultural y una concepción cultural del crimen, “cultura del crimen”. Si bien la violencia en todas sus formas y resultados está presente en la naturaleza de los animales; en el hombre cobra noción de construcción cultural, en tanto tiene conciencia de su accionar y, en tal sentido, puede libremente hacer o dejar de hacer violencia; en consecuencia, no creo prudente hablar aquí de oposición de cultura, más aún, contrario a la cultura; en otras palabras, una cultura negativa, capaz de lesionar y arriesgar los productos de la cultura y sus fundamentos, desde la dinámica de su perfeccionamiento.

Estos puntos de vista opuestos y disímiles, planteados frecuentemente, quedan armonizados cuando se les asume desde una perspectiva de valores como criterios para la acción ya positiva o negativa, que se le asuma libre y conscientemente en la circunstancia histórica concreta en las que se realicen esas acciones humanas. La construcción de la cultura es, al mismo tiempo, una construcción social ético-moral indisoluble; que como actividad humana es transformadora de su realidad en su sentido amplio.

Finalmente, cierro este apartado dedicado a la construcción del concepto de la cultura, en cuanto que nos sirve de trasfondo para entenderla, en el sentido histórico-circunstancial que la he venido analizando desde ámbito del pensamiento filosófico latinoamericano; no obstante, admito, y retomando algunos aspectos de la inspección teórica hecha hasta aquí, que un

entendimiento satisfactorio de la caracterización de concepto de cultura, se adquiere a partir de descubrir su intermediación dialéctica en las nociones de naturaleza y sociedad; es decir, de verificar que todo trasiego de información y toda generación de aprendizaje sea inherente a la cultura.

Por tanto, no se trata aquí de comprender la cultura con el criterio positivista de la sociedad, es decir, como totalidad abstracta de los “hechos sociales”; sino como totalidad que se concretiza¹⁵⁹ y elabora dialécticamente todas las posibilidades de la cultura, desde los hechos humanos que transforman la realidad en una circunstancia histórica determinada.

6.3. El tema de la cultura como discurso identitario en el pensamiento filosófico latinoamericano

Tal como he examinado en el apartado anterior, una noción de cultura moderna está referida a los resortes de la antigua sociedad latina. Sobre ese aspecto explica Gustavo Bueno, “...la idea moderna de un “Reino de la Cultura” es una transformación secularizada de la idea medieval del “Reino de la Gracia”, una secularización que envuelve, desde luego, la 'disolución' de la idea teológica”.¹⁶⁰

Es desde esa dinámica, en la que el Reino de la Gracia sirvió de acicate transformador en el advenimiento al “Reino de la Cultura” que habría de considerarse las construcciones de sociedades caracterizadas por los elementos de la modernidad; al tiempo que desde sus interioridades, ellas emerjan el concepto de nación como elemento político-ideológico del Estado Nación en la concreción de su desarrollo histórico.¹⁶¹

¹⁵⁹ Cabe aquí demarcar la distinción esencial entre los puntos de vista que asumen la realidad como un todo que se concretiza y se realiza permanentemente y aquel que plantea la construcción humana del conocimiento como imposible de alcanzar la totalidad de la multiplicidad de elementos que componen la realidad conocible. Este último aspecto es asumido como sumatoria de la globalidad de los hechos. Por lo que, y en sentido popperiano evidenciado en su texto de 1956, *La Miseria del historicismo*, no siendo posible conocerlos todos los ya que son susceptibles de sumárseles permanentemente otros se ha derivar por esa vía una concepción metafísica de la totalidad. Aquí más bien asumo la noción de totalidad desde una perspectiva de la materialidad dialéctica relativa a la realidad cognoscible; es decir, donde los hechos particulares, sean uno o varios, son abordados como una totalidad de hechos que se desarrollan permanentemente en la comprensión de la realidad.

¹⁶⁰ G. Bueno, *El mito de la cultura*, Editorial Prensa Ibérica, Barcelona, 1996, p, 123.

¹⁶¹ *Ibidem*

Es ese escenario histórico de formación de los Estados Nación en Europa y del desarrollo capitalista que tal proceso entrañó, en el que prohió en América, como en otras las latitudes, el oprobioso fenómeno de la conquista y del sometimiento colonial. Europa, a partir de ese momento histórico, asumiría la bandera de volver cultos y civilizados a los salvajes de esas latitudes sometidas. Tal empresa del mundo civilizado y culto, creó el proceso de desigualdad económica y deshumanizadora que se conoce.

Esa situación explica el hecho de por qué, en América Latina, desde esas condiciones oprobiosas se asumieron en todos los planos, enérgicas e intrincadas luchas en defensa de los valores de la cultura y dignidad humana de los pueblos sometidos y de los presos libertarios que le siguieron, tanto en el ámbito político y social como en el plano mental. La emancipación mental ha servido para elaborar un proyecto crítico reivindicador de la identidad fundada en el rescate y promoción de los aspectos culturales y de la liberación de los pueblos oprimidos, en principio por el colonizador europeo; y, en la actualidad por los estados-naciones económicamente poderosos, que amenazan con reducir la cultura y las naciones, en un mundo globalizado.

Desde esa perspectiva, tanto Heinz Dieterich Steffan como Noam Chomsky entienden la necesidad urgente de “desenmascarar el proyecto de la sociedad global -antes llamado imperialismo- y construir un proyecto alternativo a nivel latinoamericano y mundial que se niegue a convertir al ser humano en una mónada económica con buzón electrónico”.¹⁶²

El concepto de libertad, al igual que el de identidad, son los insumos fundamentales para comprender los acontecimientos que sus variedades de formas explican los procesos culturales latinoamericanos que desde el discurso identitario de la filosofía latinoamericana los analiza, los reivindica y promueve la transformación de sus pueblos hacia el rescate de la dignidad humana. La noción de dignidad humana es defendible en toda situación o circunstancia histórica en las que el ser humano se vea amenazado.

¹⁶² N. Chomsky y H. D. Steffan, *La sociedad global* Editorial Abril, La Habana, 1997, p. 179.GO

En América Latina, más allá de las consideraciones de clases sociales, desde la esfera del materialismo dialéctico se discuten los elementos históricos peculiares que vienen evolucionando en la interioridad la cultura, a fin de elaborar una noción de identidad cultural más acabada; que permita establecer una relación armoniosa con las demás culturas que conforman el mundo, en la que el respeto a la dignidad humana sea fundamental.

Entiendo, como lo sugiere Alberto Cardín, que una noción matizada de cultura no es reducible a una simple reciprocidad de la misma respecto a la naturaleza, más bien debe ser extensiva la noción de sociedad, si se quisiera, incluso, hablar de la existencia de una antropología cultural: “Solo aquella cuyo objetivo final esté dirigido al perfeccionamiento de la sociedad, a incidir progresivamente en el mejoramiento del orden natural y social existente, —aun cuando sus resultados puedan ser contraproducentes— debe ser concebida como culta”.¹⁶³

El asunto se problematiza en el momento de encontrar árbitros que justifiquen el hacer cultural y certifiquen su autenticidad o falsedad y el momento histórico desde el cual esos inspectores realicen su tarea valorizadora.

En todo caso, cuando se reflexiona sobre la cultura, ella misma revela el nivel de su madurez histórica, en la medida que el ser humano ha operado eficazmente en su concreción; y su ser auténtico se forjará en las peculiaridades y circunstancias desde las que se ejerce su construcción, siempre que los elementos elaborados respondan a las demandas de las necesidades históricas del conglomerado social que les acoge.

A los fines de nuestra consideración sobre la construcción histórica de un discurso identitario en el quehacer reflexivo latinoamericano; y en lo particular, de su reflexión filosófica, no debe confundirse la noción de auténtico con la de original. Lo auténtico, como ya me he referido en capítulos anteriores, responde a la adecuación de los productos de la cultura con las necesidades histórico- circunstanciales de los pueblos, regiones o naciones que las demanden; lo original es lo singular, lo emergente. De ese modo, algo nuevo, recién surgido, no es necesariamente auténtico para esa realidad cultural. Su autenticidad viene dada por la validación que se

¹⁶³Alberto Cardín, "Coda" en *El Basilisco*, Oviedo, n. 12. verano de 1992, p. 4.

concretiza y confirma en la satisfacción eficaz de las necesidades históricas que demanda una sociedad en una época determinada.

El discurso identitario en el desarrollo de las ideas en América Latina y, en lo particular de su filosofía, está remitido a esa particularidad de la noción auténtica de la cultura en América Latina. El devenir histórico propicia el proceso mediante el cual lo no auténtico es dejado de lado y no es absorbido por la dinámica cultural. Los elementos auténticos de la cultura son los que permanecen, la caracterizan y definen su identidad. Desde esa identidad cultural, es posible el diálogo con otras identidades culturales, en la construcción del ser humano sin más.

La vida moderna, con sus sucesivas revoluciones industriales, ha ido poniendo en crisis la noción de lo auténtico en la cultura; ya que en ocasiones los productos científicos y tecnológicos y su impacto en la sociedad moderna, no se corresponden con las necesidades existenciales de la época en la que se producen. Tienen solamente el interés de acumular riquezas de capitales. Es claro que lo producido no tiene que ser novedoso, puede ser una mera reproducción de lo ya dado; lo que lo hace auténtico es la concreción histórica de la circunstancia en la que se producen para la resolución de problemas propios de esa sociedad.

Manuel Garretón propone el “espacio cultural latinoamericano”¹⁶⁴ como el ámbito en el que se clasifican, verifican y justifican en la experiencia como auténticos los productos de la cultura. Eso explica que toda cultura que se precie auténtica es peculiar y, por lo mismo, histórica, ya sea que recree producciones culturales que no le son propias o las surgidas de sus propias circunstancias culturales; las primeras le agregan valor y redimensionan su evolución histórica material y espiritualmente; y las segundas, le privilegian y fundamentan la construcción de sus rasgos auténticos.

Es por esto que el discurso identitario del pensamiento latinoamericano tiene sus raíces en el acontecer cultural auténtico. Tal fundamentación entraña y explica, las características de autenticidad del pensamiento filosófico latinoamericano; en cuanto que históricamente ha

¹⁶⁴ Véase: M. A. Garretón, (Coordinador). *América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado*, Convenio Andrés Bello, Bogotá, 2000.

servido para propiciar la comprensión del ser latinoamericano, pero también de satisfacer sus necesidades históricas de liberación como pueblo conquistado, colonizado y oprimido. Tal manifestación filosófica es auténtica, humanizadora y participante de la filosofía sin más.

Desde esa perspectiva, asumo que toda la identidad de la cultura se realiza desde las manifestaciones culturales que, como el pensamiento científico, filosófico, se van produciendo en una sociedad concreta y, desde las contradicciones que le son propias, van labrando la particularidad de su existir.

La interpretación de la identidad de la cultura, sobre todo desde América Latina, ha sido muy polémica y variada entre las distintas naciones que la componen: incluso desde posiciones postmodernas se le combate y desestima. No obstante, creo, que tal riqueza de puntos de vista en relación a la valoración de una noción de cultura auténtica, propicia cada vez más una madurez metodológica para abordarla y caracterizarla comprensivamente.

En tal sentido asumo, como G. Bueno, la perspectiva bajo la cual se concibe : “La idea de una identidad cultural, en cuanto equivalente a la unidad de aquellas culturas objetivas que pueden ser consideradas como “unidades morfodinámicas”, tiene plena significación ontológica, al menos desde las coordenadas del materialismo filosófico”.¹⁶⁵ Lo que promueve un mayor entendimiento a seres humanos, que como los de América Latina, enarbolan su identidad en sus procesos libertarios y luchas nacionales.

Tal empresa liberadora es notoria en las reflexiones variadísimas del desarrollo de las ideas en Latinoamérica, sobre todo en la reflexión filosófica, desde el discurso identitario que la asume, es sin duda la manera en la que han sido usadas las nociones de cultura y, más propiamente, la de identidad de la cultura en el desarrollo de los movimientos libertarios sociales, políticos y económicos, aun cuando en la dimensión política parece tener mayor incidencia, como advierte Enrique Ubieta, cuando expresa que:

¹⁶⁵ G. Bueno, *El mito de la cultura*, edit. cit., p. 176.

La incesante búsqueda de identidad es reconstructora, rehacedora de lo inmediato, no se trata de una búsqueda que pretenda encontrar algo ya dispuesto, sino que contribuya a la realización histórica del ser. De ahí su permanente trascendencia política. La identidad resultante no es la suma de datos empíricos, costumbres, tradiciones, etcétera., sino un proyecto movedido de nacionalidad que gira indefinidamente en torno a un ideal colectivo cambiante y diverso. No la enuncian los antropólogos, sino los políticos —o al menos, la conciencia política del escritor— y en última instancia, los filósofos.¹⁶⁶

Esa marcada tendencia al uso de nociones como identidad cultural y, muy extendidamente también del de autenticidad, característica del discurso identitario, en las variadas reflexiones latinoamericanas, viene dada en el hecho histórico de la colonización y el predominio de este en su variedad de formas hasta nuestros días. Tal fenómeno sin igual, prohió una teología y filosofía de la liberación, y apunta a nuevas formas de diálogo intercultural como aporte la construcción permanente del ser humano.

Tal es la actitud que anima a la intelectualidad que, desde el discurso identitario latinoamericano de sus reflexiones, impacta a grupos sociales de diversas índoles y es, a su vez, un planteamiento cuestionador en el marco de la presente era de la globalización postmoderna y que, por lo mismo, pretende arrojar luz en discernimiento, cada vez más complejo de distinguir las identidades culturales entre los pueblos.

En una realidad global hiperconectada, hay sin duda un trasiego permanente de productos culturales que, en algunas naciones o en una misma nación, llega a ser tan profuso que obnubila y desconcierta a la hora de identificar los productos culturales auténticamente válidos de su realidad histórica.

Creo que ese fenómeno de la globalidad de la cultura, lejos de verlo con ojeriza y desestimarlos, hay que verlo en sus potencialidades de diálogo e intercambio de las culturas. Un diálogo intercultural desde el cual las culturas se enriquecen recíprocamente en la noble tarea de la realización humana. Tal parece ser, la reflexión que hace Renato Ortiz cuando expresa:

En el viraje del siglo percibimos que los hombres se encuentran interligados, independientemente de sus voluntades. Todos somos ciudadanos del mundo, pero no en el antiguo sentido de

¹⁶⁶, E. Ubieta, *Ensayos de identidad*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, 1993, p. 7.

cosmopolita, de viajero, sino de ciudadanos mundiales, aun cuando no nos traslademos, lo que significa decir que el mundo llegó hasta nosotros, penetró en nuestro cotidiano. Lo curioso es que una reflexión sobre la globalización sugiere, a primera vista y por su amplitud, alejarse de las particularidades; si lo global envuelve todo, las especificidades se encontrarían perdidas en su totalidad. Sin embargo, sucede justamente lo contrario: la mundialización de la cultura se revela a través de lo contrario.¹⁶⁷

El fenómeno de la globalización ha cambiado en gran medida nuestro mundo. Pero sus efectos transformadores, a los que América Latina debe sacarles el mejor provecho en las tareas propias de su realización, lejos de asumirse como una normalización extendida del mundo moderno y post-revolución industrial, ha de revisar sus efectos alineadores y enajenadores, desde esta nueva mirada. Esa es, creo, la percepción que está presente en Jesús Martín-Barbero, cuando explica:

Ahora nos encontramos ante otro tipo de proceso, que se expresa en la cultura de la modernidad-mundo que es una nueva manera de estar en el mundo, es decir, de la que hablan los profundos cambios producidos en el mundo de la vida, en el trabajo, en la pareja, en el vestido, en la comida, en el ocio. O en los nuevos modos de inserción y percepción del tiempo y espacio, con todo lo que ellos implican de descentralización que concentra poder y desarraigo, empujando la hibridación de las culturas. Ligados estructuralmente a la globalización económica, pero sin agotarse en ella, se producen fenómenos de mundialización de imaginarios ligados a músicas e imágenes que representan estilos y valores desterritorializados a los que corresponden también nuevas figuras de la memoria.¹⁶⁸

Comprendiéndolo desde esa perspectiva de la globalización de mundo actual, proceso aún en franca gestación, es pertinente observar que la noción de cultura y de identidad cultural expuesta hasta aquí, entraña sin duda una propuesta permanente para el mejoramiento sistemático del ser humano en la dinámica del cambio de su ser natural y social. Tales son los beneficios de la cultura en la realización del ser humano.

El mundo globalizado al que me he referido está marcado en los diferentes procesos de su realización: económica, política, social, cultural, por el fenómeno de la lucha de clases estudiado ampliamente por el materialismo marxista. La lucha de clases es consustancial a los modos de producción que escalarmente están caracterizados por la explotación y la desigualdad económica. El análisis de la cultura, en todas sus manifestaciones, no puede darse al margen de esa realidad. No determina la reflexión, pero metodológicamente la enfoca; tal criterio asume José Lezama Lima al analizar la manifestación cultural americana como una totalidad concreta dentro de la

¹⁶⁷ R. Ortiz, *Mundialización y cultura*, Convenio Andrés Bello, Bogotá, 2004, p. 17.

¹⁶⁸ J. Martín-Barbero, "Cultura y globalización", en *Cultura, análisis cultural y educación*, UNAD, Bogotá, S.f., pp. 389-390

unidad cultural, explicaba: “La historia política cultural americana en su dimensión de expresividad, aun con más razones que en el mundo occidental, hay que apreciarla como una totalidad. En el americano que quiera adquirir un sentido morfológico de una integración, tiene que partir de ese punto en que aún es viviente la cultura incaica.”¹⁶⁹

La pluralidad de manifestaciones culturales indígenas, diversas y disimiles, muestran una muy estructurada e intrincada elaboración, tal es su complejidad que la visión moderna del indigenismo en América Latina, suele confundirse el cruce de razas, que Néstor García Canclíni ha convenido en llamarle “cultura híbrida”.¹⁷⁰

En esta práctica discursiva de interpretar las manifestaciones culturales en América Latina, es observable, en la diversidad de las reflexiones, que tener una aproximación identitaria, a través de una conceptualización cada vez más acuciosa, no es tarea fácil. Lo anterior es debido a que no se trata simplemente de juntar, de manera ecléctica, la generalidad de los aspectos en una noción que de manera precisa se refiera a los aspectos de la cultura. El uso de la reflexión circunstancionalista-historicista como método historiográfico contribuye a tener una interpretación de los elementos de las relaciones sociales como circunstancialidad fundamental de la cultura.

La UNESCO ha establecido, que la cultura es aquello que el ser humano construye a partir de la realidad natural; es decir, eso que el ser humano elabora. Esa noción de cultura tiene implícita una condición necesaria y es la racionalidad que le es inherente a su condición humana y que le permite operar con intencionalidad en tanto en la preparación como en el usufructo de los productos por él y la sociedad.

¹⁶⁹ J. Lezama Lima, *La expresión americana*, Editorial Letras cubanas, La Habana, 1993, P. 76.

¹⁷⁰ "Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en el área de Mesoamérica y andina) del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, recluyendo lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales. En casas de la burguesía y de sectores medios con alto nivel educativo de Santiago de Chile, Lima, Bogotá, México y muchas otras ciudades coexisten bibliotecas multilingües, artesanías indígenas, cablevisión y antenas parabólicas, mobiliario colonial, las revistas que informan cómo realizar mejor especulación financiera esta semana con ritos familiares y religiosos centenarios." N. García Canclini, *Culturas híbridas, Estrategias para salir de la modernidad*, Grijalbo, México, 1992, p. 71.

La noción de cultura, no es formulable en un sucinto enunciado. Dada la amplitud, en cambio permanente y la vastísima variedad, de su base material que le sirve de insumo en su contenido, es comprensible que tengamos un concepto de la cultura cada vez más enriquecido, controvertido y perfectible. Al respecto, expresa Guadarrama, “en el fondo, todos sabemos qué abarca el término cultura, pero no podemos expresarlo en dos palabras”.¹⁷¹

La profusas y variadas propuestas que desde diversos ámbitos y zonas culturales proponen los investigadores directos e indirectos, filósofos, teólogos, literatos, antropólogos, de la cultura, hacen que cada vez tengamos una noción de identidad cultural más acabada. Las reflexiones filosóficas, que, desde la realidad cultural latinoamericana, abarcan sus diversas manifestaciones en la búsqueda de establecer, en primer lugar, una identidad ontología que les sea propia desde un-no-ser-siempre-todavía, como expresara Ernesto Mayz Vallenilla del ser latinoamericano; y, en segundo lugar, desde ese ser en gestación permanente, dialogar con las otras identidades de regiones y pueblos del mundo. Tal es la convivencia de la realidad cultural latinoamericana en el ámbito participante con la cultura universal.

El siglo XXI recoge una extensa síntesis de una variedad de pensadores, controversiales en sus puntos de vista, que reflexionan con denuedo el tema de la cultura. Me refiero al desarrollo de la Fenomenología en México, desde la "Generación del Ateneo" (1908), cuyos pensadores más importantes fueron José Vasconcelos (1882-1959) y Antonio Caso; o desde la filosofía latinoamericana de la liberación, un movimiento filosófico surgido en Argentina a comienzos de la década de 1970. Algunos de los exponentes de ese movimiento son Mario Casalla, Horacio Cerruti Guldberg, Carlos Cullen, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Juan Carlos Scannone, y Julio de Zan.

El tema de la cultura, también fue abordado desde el historicismo filosófico, bajo la fluencia del filósofo español José Ortega y Gasset, por el transterrado y discípulos suyo José Gaos, a partir

¹⁷¹ P. Guadarrama, "La evolución de las ideas de Leopoldo Zea como antecedente y pilar de la filosofía latinoamericana de la liberación", en *Lateinamerika*, Rostock, No. 2. 1987, pp. 9-26. *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, La Habana, 1987, n. 13, pp. 131-149.

del a realidad mexicana; llegando a su punto más luminoso con el mexicano Leopoldo Zea Aguilar.

Y, desde la filosofía analítica, reflexionaron sobre la cultura los mexicanos Samuel Ramos, Guillermo Haro, Eli de Gortari y García Máynez. Esa tendencia filosófica también influyó en otros países latinoamericanos, como en Argentina, el destacado pensador Julio Rey Pastor.

O bien desde el marxismo filosófico, fueron abordados los problemas de la cultura, por el peruano José Carlos Mariátegui, el argentino Juan Carlos Portantiero, el boliviano René Zavaleta Mercado, el cubano Pablo Guadarrama; o desde la teoría crítica o posmodernismo, por el colombiano de origen español Jesús Martín-Barbero, el chileno Joaquín Brunner, el argentino Néstor García Canclini, el mexicano Carlos Monsiváis

Todos ellos, con sus controvertidas reflexiones contribuyeron a la construcción de una filosofía de la cultura, caracterizada por un discurso identitario, que les permito el abordaje clarificador y orientador de los problemas permanentes y sus soluciones provisionales de la cultura latinoamericana y desde ella, los de las culturas de los pueblos del mundo.

La autenticidad de la cultura latinoamericana es una realidad incontrovertible verificable desde todas las posiciones que aquí he revisado. No obstante, hay que advertir los escollos peligrosos que le amenazan, desde la esfera de poder hegemónico de la globalización económica que experimenta el mundo de hoy. Al menos, en estos sectores de control y poder hegemónico, los problemas culturales no parecen interesarles; más bien se esfuerzan en desdibujarlos, relativizarlos y deshacerlos desde los espectáculos sociales y la diversión.

En tal sentido, son reiteradas y abundantes las legítimas inquietudes que, desde la esfera de la realidad cultural latinoamericana, se vienen registrando en los acontecimientos sociales, políticos, económicos de los tiempos actuales; sobre todo, acontecimientos estos, marcados por el proceso dinámico y utilitarista de un sistema capitalista globalizado, salvaje y deshumanizador.

Una globalización en todos los ámbitos humanos que desvanecidos en fronteras geográficas a su paso, pero a su vez creando barreras, en el presente siglo veintiuno, para impedir que los seres humanos transiten con libertad en la búsqueda necesaria de sus mejorías existenciales; barreras también que impiden acceder a la grandes mayorías humanas, excluidas y empobrecidas del

planeta, a los beneficios del conocimiento tecnológico y los que ofrece el ciberespacio en su conectividad planetaria todopoderosa, secuestrándolos y manipulándolos ideológicamente; desde sus prácticas mercantilistas neoliberales.

Prácticas segregadoras y opresivas que, desde los ámbitos de la educación, la cultura, la política y la economía, así como también de la naturaleza y el medioambiente, promueven la tecnología de la inteligencia artificial, que lejos de contribuir al bienestar común de los seres humanos, cada vez más, se les sustituye por medios tecnológicos inteligentes en busca del ahorro de recursos económicos. Con la influencia de los medios tecnológicos en la educación, los pueblos ven amenazadas sus identidades, por la tendencia globalizadora de uniformizar la conciencia colectiva, relativa a los productos del conocimiento de la ciencia y el espíritu, tornándola acrítica.

Tal es la voracidad de la globalización económica neoliberal, que hace una mercancía de los productos de la cultura a través de la promoción de la industria cultural, la cual tienen como fin último, no impulsar la identidad cultural de los pueblos en democracia y fraternidad, sino controlar y promover tales productos desde empresas económicas generadoras de riquezas a su interés de clase, de poder y dominio.

A partir de lo que he destacado en capítulos anteriores y, en el marco de lo hasta aquí expuesto, teniendo como punto de partida y en cierto modo de trasfondo teórico el desarrollo del pensamiento de Leopoldo Zea, un referente fundamental de la filosofía de la liberación en América Latina, concluyo que en el momento histórico de globalización planetaria que experimentamos y los desafíos que para la sociedad, y el ser humano concreto este proceso entraña, la noción de cultura, si bien peligra desde la perspectiva de construir un identidad cultural, lo cierto es que la misma se enriquece en sus presupuestos con las más variadas reflexiones que históricamente se vienen realizando, en aras de establecer la armonía de lo peculiar y lo general en la elaboración de los elementos característicos de la cultura, relativos a las conexiones entre lo global y lo peculiar de la cultura.

Esa tradición filosófica y del pensamiento latinoamericano en general debe permanecer, para continuar enriqueciendo el discurso identitario, el cual, de igual manera, expresa la reflexión teológica de la liberación que desde el contexto histórico latinoamericano de esclavitud, violencia, exclusión y pobreza, asume los fundamentos de Dios-Padre que reconoce la paternidad

de sus hijos oprimidos latinoamericanos y que, como su pueblo Egipto, también recibe y promueve el influjo liberador y humanizador de su doctrina.

CAPITULO VII: Conclusiones: La autenticidad del pensamiento filosófico latinoamericano como filosofía de liberación: construcción de un nuevo humanismo

“El humanismo no constituye una corriente filosófica o cultural homogénea. En verdad se caracteriza en lo fundamental por propuestas que sitúan al hombre como valor principal en todo lo existente.”

- Pablo Guadarrama - ¹⁷²

En esta última y conclusiva parte, planteo la emergente novedad de la propuesta latinoamericana del nuevo humanismo que demanda el mundo de hoy desde su proceso globalizador, a partir de lo peculiar y lo universal de la construcción del discurso identitario en la historicidad de la cultura latinoamericana.

Como se ha mostrado en la dinámica central de la presente investigación, asumida en el ejercicio filosófico de Leopoldo Zea, convengo en afirmar que toda su obra es la construcción permanente de un humanismo concreto. Desde esa perspectiva asume el humanismo marxista: “Carlos Marx y Federico Engels seguirán esta línea hegeliana en lo que ha de ser la realización del verdadero humanismo, un humanismo que ha de abarcar a todos los pueblos, a todos los hombres que lo forman, y del cual va a ser agente involuntario el sistema que ha forjado la burguesía, el capitalismo”. ¹⁷³

Tal es caso del humanismo que se forjará desde la América colonial, ya que las perspectivas que proporciona el humanismo moderno trascienden la intelectualidad de esa época; y es a partir de

¹⁷² Guadarrama, Pablo; *Humanismo y desalienación: un proyecto histórico inacabado; Martí y el humanismo en América Latina*; Edt. Unidad Editorial, Bogotá, Colombia 2003. Pág.15

¹⁷³ L. Zea; *El Pensamiento Latinoamericano*. Editorial Pormaca. Perú. 1965; p. 230.

esa nueva condición trascendida, desde donde se reclamará la condición humana de existencia de los nativos, negada por los colonizadores.

Eso evidencia que, tal conexión histórica trascendente solidifica la visión crítica que garantizará la manera de cómo se irían caracterizando las ideas latinoamericanas trascendentes a la modernidad y, sobre todo, su apertura a todo cuestionamiento, que contrario al reaccionario, enriquezca los cambios que desde la situación de Latinoamérica se prefiguraban en su devenir histórico.

Si bien el humanismo tendrá su mayor realización teórica a partir del Renacimiento; lo cierto es que desde la Edad Media, la humanidad evidenciaba, a partir de sus nuevas formas geográficas y antropológicas, diversos rasgos emergentes que han posibilitado el desarrollo del humanismo en la historia; permitiendo que, consecuentemente, distintas formas de expresiones culturales concretas evolucionen según los ideales de humanidad de cada época. En tal sentido, plantea Miro Quesada:

Hay el humanismo cristiano, el humanismo ateo, el humanismo marxista (una especie del anterior), el humanismo burgués (según los marxistas), el humanismo antropológico, el humanismo existencialista (varios tipos), el humanismo rebelde o humanismo sin supuestos (Camus, Fanon, Senghor, el humanismo racionalista y, tal, otros más.¹⁷⁴

Es cierto que tiene prevalencia histórica la variante abstracta de humanismo que se fundamenta en una perspectiva platónica relativa al ser humano y su desarrollo. Una configuración del ser humano perfecto; idealizado hasta el punto de no tener defectos, cuyas extraordinarias virtudes se convierten en un referente inamovible de eticidad sin igual. Zea, justamente cuestiona las disímiles perspectivas que, basadas en el marxismo ortodoxo, lo asumieron acríticamente en la realización concreta del ser humano, hasta el punto, de promover un ser-humano como prototipo de la redención humana en su dinamismo transmutante.

Zea propone y construye, desde su discurso identitario, un humanismo concreto en el que el ser humano es capaz de vencer toda objeción a su condición humana de existir, realizando su

¹⁷⁴ Miró Quesada, "Filosofía de la liberación. Reajuste de categorías", en *América Latina, Historia y destino, Homenaje a Leopoldo Zea*, UNAM, México, 1992, p. 199.

esencialidad dialécticamente. Así se acerca al Marx de su etapa joven, que asume y muestra una condición humana no sometible por el capitalismo ni otro sistema opresor.¹⁷⁵

Zea también se aproxima a Martí, a pesar de ciertas opiniones de los precursores del humanismo y de otro modo, los de tendencia filosófica desde la perspectiva de la historia. Asume, en la reflexión martiana, el punto de vista que antepone al hombre concreto ante el hombre abstracto, en la búsqueda de su perfeccionamiento. En consecuencia, expresa Martí, hay que creer, “en lo mejor del hombre y desconfiar de lo peor de él”.¹⁷⁶

En la construcción teórica de Zea, relativa a un real humanismo, el cual tiene su elaboración en los fundamentos de la historicidad de sus circunstancias culturales, se objeta la noción de igualdad humana asumida en el sentido de un igualitarismo abstracto desenraizado como lo promueven algunas tendencias humanistas; por el contrario, en Zea se evidencia una tendencia del ser humano que se va generando desde sus características diversas y se sintetiza en una noción unificadora de su ser, a partir sus distintas maneras en las que concretiza su existencia; es así como “los hombres son iguales por la razón, pero extraordinariamente distintos por el uso de la misma”.¹⁷⁷

Zea, desde esa perspectiva, fomenta un humanismo que va configurando el ser humano del siglo XXI y que, desde sus notas esenciales, cuestiona los aspectos cruciales de la posmodernidad y, de igual modo, al neoliberalismo deshumanizador.

En Zea, el historicismo, como he analizado inicialmente, es un método para las reflexiones forjadoras del pensamiento latinoamericano y, que, a su vez, sirva como ideología para desmitificar las tendencias humanistas avaladas por la ilustración, el liberalismo. Pero es, al propio tiempo, una teorización marcada por el discurso identitario que construye, y que le permita explicar las características de las diversas tendencias liberadoras y configurar las bases del discursar histórico de la realidad cultural de América Latina.

¹⁷⁵ L. Zea, *Discurso* ed. cit., p. 20.

¹⁷⁶ J. Martí, "Nuestra América", en *Obras Completas*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1973, t. VI. p. 22.

¹⁷⁷ L. Zea, *Discurso*, di. cit., p. 225.

Esa función comprensiva de la filosofía latinoamericana, elaborada con minuciosidad crítica, permitió a Zea apuntalar una caracterización identitaria de los pueblos originarios de América Latina antes y después de ser impactados por la colonización occidental; que posibilitó a esas identidades culturales latinoamericanas promover y desarrollar sus originales y novedosas potencialidades desde las distintas maneras concretas de su existir.

Esa teorización filosófica de la sociabilidad crea las condiciones a Zea para considerar que “el hombre de carne y hueso, el hombre concreto, expresado en cada uno de nosotros”,¹⁷⁸ es el actor principal de su discurrir histórico. Eso legitima su interés de superar lo que sostenían Engel-Marx, desde el materialismo histórico, sobre las amenazas a la persona concreta que el “socialismo real” enarboló con la pretendida intención de salvaguardar los aspectos colectivos de las personas. La tendencia ortodoxa de materialismo histórico pudiera objetar la postura de Zea como deformadora del “humanismo real”; sin embargo, creo que el filósofo asume al ser humano concreto en su dimensión dialéctica de unicidad y totalidad, en la realización plena de su ser.

El espíritu antiautoritario presente en Zea le hizo asumir una postura crítica, tanto de la tendencia del liberalismo como, de otro modo, ante la postura del materialismo ortodoxo. Esa posición cuestionadora de ZEA está siempre orientada en la búsqueda de contribuir a disipar lo que actualmente se entiende como contradicción de la libertad, en su ascensión de la clase burguesa de la sociedad, libertad y la justicia social, noción esta última que procura un ser humano capaz de alcanzar la plenitud de la igualdad en todos los ámbitos existenciales.

Zea anhela que la ciencia se convierta en un modelo del hombre. Pero no un modelo, desde la perspectiva platónica, que le fuera de referencia a este en el autoconocimiento y trascendencia de la admiración denodada por la cultura, las tradiciones y las personas de otros países; tal como lo fuera por las culturas nórdicas, o más bien lo que él caracterizaba como “bárbaro-manía” por parte de algunos jóvenes alienados por la creciente occidentalización de la cultura latinoamericana. Más bien, un modelo del hombre que supere esas posiciones que son una real amenaza a la digna

¹⁷⁸ **Ibíd.**, 18.

defensa de la identidad social e individual de cada hombre en la realización histórica de su cultura.

7.1 El discurso de la identidad cultural latinoamericana como expresión de un pensamiento filosófico auténtico

El discurso identitario en América Latina se va forjando, tal como lo advierte Zea, “en la búsqueda de la identidad se va encontrando al individuo, pero al concreto. Hombres concretos que luchan por hacer patente su identidad; pero no para separarse de los otros hombres, sino para participar con ellos, pero como sus iguales; iguales por peculiares, por poseer como todos los hombres una personalidad o una individualidad”,¹⁷⁹

De esa forma es como se va tejiendo la identidad cultural latinoamericana, a partir de la existencia del ser humano concreto en realización de sus potencialidades de satisfacer sus necesidades históricas de existencia. El ser-nuestro, que se elabora como aporte al discurso identitario de la filosofía latinoamericana, es asumido por sus discípulos en sus investigaciones sobre variados aspectos en el ámbito de la cultura.

De ese modo, los elementos característicos culturales latinoamericanos se convierten en un taller permanente para la elaboración de las más variadas interpretaciones, en aras de fortalecer, fomentar y satisfacer la necesidad propia del discurrir histórico de América Latina y que le sirve, mediante el diálogo intercultural, a las soluciones históricas de otras culturas.

Esta teorización zeañiana sobre la cultura, no solo está presente como puntualizaciones conclusivas a manera de colofón en su texto citado, sino que en ocasiones nos la hace sentir en toda su reflexión filosófica.

Zea precisa enconadamente, su preocupación por el asedio constante que amenaza la identidad de la cultura latinoamericana, desde la esfera de la exclusión social y opresión a que es sometido en su vivencia el latinoamericano. Tal es su preocupación cuando dice: “La identidad como forma

¹⁷⁹ L. Zea, *Discurso*, ed. cit. p. 272.

de identificarse en un contexto en el que se es visto como extraño; contexto que quisiera apropiarse. Este ha sido el problema central de la América ibera, como lo ha sido de pueblos que se saben marginados en la misma Europa".¹⁸⁰

Advierte con rigurosidad que antiguas manipulaciones retoman fuerza en el mundo "civilizado" para que los latinoamericanos, desde todas sus manifestaciones culturales, sean compelidos a que "renuncien a su propia identidad".¹⁸¹

Zea expresa eso porque, en la actualidad se asumen las tendencias que fomentan una axiología enajenadora de las nociones de civilización y modernidad. A tal grado, que estas tendencias desde su sistematización teórico-conceptual, van fomentado un "suicidio cultural". Se trata de que actualmente se asume una axiología, desde la noción de civilización, por un lado y muy marcadamente, del concepto de modernidad, y que, por otro lado, es absorbida por la realidad cultural. Estas tendencias, además del componente de alienación, ideologizan y construyen el "suicidio cultural," que le sirve a la clase dominante para crear la plataforma estructural, económica y política de dominación de los hábitos de pobreza y marginalidad.

Pedro Henríquez Ureña mostraba cómo desde su época ya se registraba una notoria manifestación enajenante de la cultura desde los centros de poder hegemónicos y nos advertía sobre estas incipientes amenazas a las raíces culturales de los pueblos americanos, al plantear:

El hombre universal con que soñamos, a que aspira nuestra América, no será descastado: sabrá gustar de todo, apreciar todos los matices, pero será de su tierra; su tierra y no la ajena, le dará el gusto intenso de los sabores nativos, y ese será su mejor preparación para gustar de todo lo que tenga sabor genuino, carácter propio.¹⁸²

Zea, desde esa perspectiva de la tradición auténtica del pensamiento latinoamericano, plantea que: "Nada podrá hacer el Calibán de la historia moderna por ser como su colonizador, por mucho que aprenda su lenguaje: por mucho que haga suyas sus creaciones culturales y técnicas, nada le hará su semejante. ¿Tal hombre tendrá que definirse a partir de su propio y exclusivo logo, a

¹⁸⁰ L. Zea, *Discurso...* Edit. crt., p. 270.

¹⁸¹ *Ibíd.*, p. 276.

¹⁸² P. Henríquez Ureña, "La utopía de América", en *Ideas en torno de Latinoamérica UNAM*, México, 1986, pp. 372-373. 335. L. Zea, *Discurso...* edit. cit., p.

partir de su peculiar modo de ser, su barbarie'?" Es precisamente, en la construcción permanente de los valores propios de la realidad cultural latinoamericana, insumos esenciales del discurso identitario que comprende y caracteriza las culturas originarias de América, que deben cimentarse las nuevas generaciones y descubrir en los acontecimientos culturales históricos, como la conquista y colonización de América, la inevitable defensa a ultranza de estos como insumos necesarios en la realización permanente de la identidad latinoamericana.

Para el filósofo mexicano Zea, al igual que el problema ecológico constituye una inquietante preocupación planetaria para los que en el mundo reflexionan sistemáticamente desde la ciencia natural, la filosofía, la religión, la teología, la educación y demás ciencias sociales, por sus consecuencias de destrucción y muerte para la sobrevivencia del planeta; es también apremiante la tarea de abordar los problemas de la identidad cultural de América Latina, como la de todos los pueblos.

Se refiere Zea, que tal actitud reflexiva deben asumirla, más aún, los que lidian en todos los frentes, a partir de sus marginalidades, buscando que se reconozcan y valoren, no importa lo minúsculo o amplio de ser su ser; es decir, que se les respeten y tomen en consideración, como identidades concretas, en el contexto de los pueblos o naciones del mundo, por diminutas o grandes que fuesen.

Es esa dinámica del análisis de la cultura de América Latina la que hace de la filosofía latinoamericana, una filosofía constructiva de un discurso identitario; el cual ha contribuido a los procesos de liberación y configuración de un nuevo humanismo.

7.2 La Filosofía latinoamericana en la construcción de un nuevo humanismo

Zea, sin caer en regionalismo o chauvinismo, universalismo abstracto y perspectivismos impropios; ha realizado una labor rigurosa en la que determina con precisión la especificidad del discurso identitario, en el quehacer crítico de la filosofía latinoamericana.

Sus trabajos originarios y los que se fueron forjando a lo largo del tiempo, sobre todo los elaborados a partir de los años cuarenta del pasado siglo, muestran una línea constante en la que

se advierte su preocupación por la necesidad de que se dignifique la labor filosófica latinoamericana; en la que se le reconozca, se conceda su valor crítico, madurez, potestad y científicidad; que con ella y desde ella se aporte a las soluciones de las necesidades históricas de la realidad latinoamericana, como a las de en otras latitudes del planeta.

Esta dinámica por el rescate del movimiento histórico del pensamiento filosófico latinoamericano que Zea ha dirigido con éxito, le confiere autoridad para que, desde él, examinemos los elementos que en la construcción del nuevo humanismo propone el pensamiento filosófico latinoamericano.

Su metodología en la reconstrucción histórico-filosófica, permite a Zea evidenciar, en el ámbito general de la cultura, el quehacer filosófico no es exclusivo de Europa, donde se le presume su origen, sino que el grado de madurez y evolución logrado en la filosofía de Latinoamérica le merece un puesto en el quehacer filosófico, sin más; es decir, en el desarrollo histórico de la filosofía.

La arrogante posición de Occidente en cuestionar la legitimidad de la reflexión filosófica latinoamericana, encontró en Zea una nueva visión desde y para Latinoamérica; vale decir, una filosofía auténtica, cuya realización cada vez más consumada reside en, “si responde a las preocupaciones que han dado origen a toda filosofía, las del hombre una y otra vez empeñado en resolver los problemas que le plantea su mundo, un mundo siempre concreto, particular y propio”.¹⁸³ Es en ese sentido que el quehacer filosófico de Zea deviene auténtico y tiene su puesto en el discurrir histórico de toda “filosofía sin más”.

Desde esa perspectiva, Alberdi asume la filosofía de Zea y lo hace desde un componente que será distintivo en el discurso identitario del quehacer filosófico latinoamericano; me refiero a la necesidad de rescatar al ser-humano, es decir el concepto de lo humano, que se había puesto en cuestionamiento por la cultura occidental colonizadora desde la estigmatización barbarizante.

Lo propio sucederá con el pensamiento filosófico liberador que desde la perspectiva del peruano Francisco Miró Quesada; o del mexicano Enrique Dussel; o bien desde el discurrir filosófico

¹⁸³ **Ibíd**em

centroamericano, del nicaragüense Alejandro Serrano; y como muchos más, el connotado argentino Arturo Andrés Roig, resultaron auténticas reflexiones, desde diversas tendencias, constructoras de lo que, en la presente investigación, se caracteriza como originales muestras de un discurso identitario latinoamericano.

Esa tendencia liberadora del hacer filosófico, tiene en Zea, el referente más acucioso, aportativo y sobresaliente en los inicios de ese movimiento reflexivo. Y le servirá, para asumir una de las conceptualizaciones más enconadas de la historia universal del pensamiento como lo es el concepto de libertad. Ya que al ser-humano de estas latitudes del mundo, la colonizadora cultura occidental europea no solo le regateo su humanidad sino, y por vía de consecuencia su ser-libre; condición inherente a todo ser humano por el hecho de ser humano.

Zea, desde su discurrir filosófico, hizo grandes aportes a la prefiguración del ser humano desde el siglo XXI. Su vocación humanista la generó desde las identidades culturales singularísimas de América Latina; y desde esas circunstancias, asumió como sacerdocio la tarea emancipadora del ser humano concreto, no importa las latitudes y temporalidad histórica de sus situaciones, no solo de marginalidad y exclusión, sino también de aportar para reelaborar las nociones y prácticas de la democracia, la libertad, la justicia, a partir de un diálogo permanente, cultivador del perfeccionamiento humano.

Esa es una experiencia auténtica del pensamiento filosófico de Zea, que en la postrimería de su existencia terminó creando un legado teórico y vivencial, desde el que estableció las bases que le sirvieron a él y son viables también para todos, en el establecimiento de una relación retroalimentadora entre la realidad latinoamericana y la comprensión siempre inacabada de ella. Una realidad dinámica, generadora de nuevos y singulares desafíos en todos los órdenes de su existencialidad.

7.3 Aportes de Arturo Andrés Roig al pensamiento filosófico latinoamericano: diez aspectos característicos del nuevo humanismo

Aquí me adentro a examinar cómo la reflexión filosófica de la cultura generó, no solo un movimiento emancipador e identitario; sino y, por lo mismo, humanizador. La cultura, en sus

rasgos caracterizadores que abordé en el capítulo anterior, dan cuenta de las potencialidades humanizadoras de la filosofía, como de todo lo que desde ella se produce. Por tanto, toda filosofía auténtica es humanizadora, como lo son los aportes que desde el pensamiento filosófico latinoamericano se vienen desarrollando, cada vez más, con cierta regularidad desde la realidad cultural de América Latina. Claro, creo que no toda elaboración favorece, de hecho, a la realización humana.

Extrañamente, en ocasiones tanto en teorización como en su uso, algunos productos del conocimiento humano tanto en su comprensión teórica como en su aplicación práctica, atentan contra la naturaleza, la sociedad y el propio ser humano, tal tradición no debe ser recibida como legado; al no permitir la realización de hombre en sus aspiraciones de bienestar individual y colectivo al mismo tiempo. Como apuntala Hegel, al señalar:

Lo que nosotros somos hoy, lo somos el mismo tiempo, como un producto de la historia. O dicho en términos más exactos, que lo pasado —en lo que cae dentro de esta región, dentro de la historia del pensamiento— no es más que uno que los aspectos de la cosa. Por eso —en lo que nosotros somos—, lo común e imperecedero, se halla inseparablemente unido a lo que somos históricamente. La razón consciente de sí misma que hoy consideramos como patrimonio nuestro y que parte del mundo actual no ha surgido de improviso, directamente, como si brotase por sí sola del suelo presente, sino que es también, sustancialmente, el resultado del trabajo de todas las anteriores generaciones del linaje humano.¹⁸⁴

Creo, que es desde esa perspectiva que debe asumirse como herencia, si bien no todo lo que se ha producido en términos del conocimiento o reflexiones sobre los diferentes ámbitos de la realidad, al menos toda la elaboración epistemológica o axiológica, como lo registra el desarrollo histórico del pensamiento universal; que examinándosele rigurosamente tanto en América Latina como en otras latitudes, constituyan un verdadero legado para el ser humano en las soluciones de sus problemas, y la satisfacción de sus necesidades existenciales en el desarrollo espiritual y material colectivo e individual. Tal producción reflexiva de la cultura, en sentido general deben ser seguida y enriquecida.

¹⁸⁴ G.W. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1955, T. I. pp. 8-9.

En América Latina, la producción sistemática de su pensamiento filosófico, tanto desde las universidades como de otra esfera de producción intelectual, crea en el sujeto que la hace, más que un mero intelectual orgánico, un sujeto consagrado que deviene en la indiscutible vocación del magisterio.

Roig, como muchos pensadores latinoamericanos, algunos examinados en este trabajo reflexivo, recoge esa función humanizadora de la filosofía Latinoamérica, a partir de valorar los elementos de la cultura:

...filosofía latinoamericana tiene como uno de sus objetos relevantes el de nuestra cultura. Sin embargo, no es una filosofía de la cultura, y si tuviéramos que cualificarla deberíamos decir que más se aproxima a una antropología que a otro campo del saber. Es, necesariamente, una filosofía de la filosofía, en cuanto preguntar acerca de sus alcances, constitución y métodos. De todos modos, se trata de una filosofía que tiene como uno de sus temas recurrentes y decisivos la relación filosofía-cultura. De ahí que la problemática actual de la interculturalidad y, en particular, del tipo de diálogo que genera, así como su teorización, sea cuestión, asimismo, de importancia para la filosofía latinoamericana, tal como lo venimos definiendo.¹⁸⁵

Arturo Andrés Roig, en sus frecuentes debates sobre filosofía latinoamericana, transmite una ferviente y sólida comprensión, que estamos compelidos a defender, de los elementos que definen y caracterizan, ahondados en la cultura, el legado filosófico latinoamericano:¹⁸⁶ todo esto sin soslayar lo reflexionado, en el mismo orden, desde lugares distintos y a partir del necesario diálogo intercultural.

Esta postura de Roig generó originalmente una reflexión sobre la conceptualización de condición humana crítica que derivó, en la asamblea de 2001 que participara en Asunción, dedicada a la reflexión filosófica de América Latina, en una propuesta de proyecto sobre “La condición humana en el pensamiento filosófico hispanoamericano del siglo **XX**”, la cual a instancia suya fue acogida y ratificada.

Roig, quién presidió, desde el entonces, el Comité Académico como proyecto internacional de investigaciones, surgido de esas circunstancias, y que en la actualidad tiene valiosos resultados,

¹⁸⁵ . A. A. Roig, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Universidad del Zulia, Maracaibo, 2001, p 89.

¹⁸⁶ Véase: A. A. Roig, *La condición humana, Desde Demócrito hasta el Popol Vuh*. <http://juanfilloy.bib.unrc.edu.ar/completos/corredor/corredef/conferen/ROIGARTU.HTM>

expone sobre la noción de condición humana, que son los fines a los que debe apuntar, no solo el hacer de la filosofía latinoamericana, sino toda reflexión humanizadora, En tal sentido expone:

Tanto la crisis de los esencialismos, por un lado, así como la fuerza con la que el despenar de lo ecológico ha adquirido en nuestros días por motivos más que alarmantes, nos obliga, digámoslo así, a repensar la problemática antropológica desde otras categorías. Y una de ellas es, sin duda, la de "condición humana. (...) Así, pues, la expresión "condición humana", si tenemos en cuenta los tres núcleos semánticos señalados (1. Es algo que debe estar dado para que otra cosa o situación sean posibles. 2. Es un modo eventual de ser o estar, actual o posible. En fin, es equivalente a "modo de ser" constitucional o permanente), incluye el concepto de "naturaleza humana", mas también lo excede.¹⁸⁷

Las reflexión de Roig orientaría otras tantas intrincadas y afanosas reflexiones sobre la situación del ser humano en el discurso que sobre lo identitario se generará en América Latina; situación esa que aún se reflexiona no desde una metafísica de la "esencia humana", ni de una biologizante "naturaleza humana"; más bien, es una ingente e histórica comprensión desde la "condición humana" que vienen desarrollando, desde variados puntos de vista, los pensadores creadores de la tradición filosófica incubada, en Latinoamérica, durante todo el siglo XX.

Desde la perspectiva de Martí, la generación presente tiene el reto de continuar la obra de Roig. Martí Plantea: "La muerte no es verdad cuando se ha cumplido bien la obra de la vida; truécase en polvo el cráneo pensador; pero viven perpetuamente y fructifican los pensamientos que en él se elaboraron".¹⁸⁸

Tal objetivo, creo, debe primar sobre los fundamentos de la sólida base intelectual de Roig, en la búsqueda de profundizar los elementos como los que he inspeccionado aquí, sobre la identidad, la cultura, la emancipación mental y política; entre otros no menos importantes temas metafísicos, epistemológicos y metodológicos tratados desde varias tendencias del pensamiento filosófico universal. Temas que han sido abordados y enriquecidos desde las circunstancias históricas latinoamericanas.

Ese movimiento dinámico del hacer filosófico latinoamericano es en la actualidad una valiosa herramienta para la comprensión y solución de los desafíos de la realidad cultural de América en

¹⁸⁷ **Ibíd.**

¹⁸⁸ Véase. Martí, "Pilar Belaval", en *El Federalista*, edición literaria, México, 5 de marzo de 1876.

aspectos tan marcados como la pobreza, la exclusión, las desigualdades sociales y económicas; y el progresivo bombardeo a los elementos identitarios de la cultura como son la música y la lengua.

Analizo la obra Roig, por su reciedumbre intelectual, los elementos que constituyen la problematicidad de la filosofía latinoamericana de hoy, ya que me pone en la perspectiva de caracterizar los aportes que desde América Latina se hacen en la contribución del desarrollo del ser humano del mundo de hoy, impactado por la dinámica y las amenazas del proceso de la globalización en todas sus facetas, por la tecnología y la realidad virtual del ciberespacio.

Dentro de los aspectos que aborda Roig, me limitaré a referirme a los más relevantes, según las orientaciones de este trabajo de investigación.

En primer lugar, me referiré al hecho de que la filosofía latinoamericana continuará reflexionando los problemas que, desde sus orígenes, la tradición filosófica universal viene analizando; ahora bien, esa teorización debe ser realizada desde las circunstancias históricas latinoamericanas, sin reducirlas a ellas.

Temas como los problemas globales del medioambiente, la banalización de la cultura, los problemas del lenguaje en la construcción de la verdad, la imposibilidad de construir definiciones esenciales de los fenómenos naturales o sociales; despiertan el interés por construir nuevos parámetros epistemológicos y metodológicos para la comprensión de esos fenómenos que amenazan con diluir la vida humana en sus condiciones concretas de existencia. Desde esa perspectiva antropológica, veo un aporte significativo a la comprensión de ser humano latinoamericano como de otras latitudes, siempre desde su “condición humana” concreta y circunstancial. Esa noción de condición humana, se puede comprender a partir de sus características peculiares como, *aquella que siendo, permite que otra realidad sea posible o se concretice existiendo, en un modo de ser fijo, en su propia naturaleza humana o trascendiéndola.*

Esto lleva a Roig a su concepción sobre la necesidad comprensiva de contextualizar en sus circunstancias históricas al texto y el autor que se examina críticamente. De ese modo, explica que:

El objetivo es descubrir y dejar que se expresen las voces ‘otras’, aquellos sujetos sociales que no toman la palabra directamente, que son muchas veces silenciadas o eludidas en los textos, pero que pueden reconstruirse a través de las polémicas y conflictos que la escritura elude u oculta» Esto supone que la filosofía no puede reducirse a investigar las posibilidades y límites de la razón (nivel epistemológico), sino que es imprescindible añadir, en un nivel más profundo y primero, la reflexión acerca del sujeto y de la realidad social e histórica en la que está inmerso y se ha ido configurando como tal sujeto cognoscente y práctico.¹⁸⁹

Un segundo elemento discurre en asumir la filosofía en el entendimiento de que no debe ser un ejercicio intelectual académico o de relajamiento espiritual, de repensar los problemas históricos contenidos en su tradición, rehaciéndola en frases rutilantes. Más bien debe ser el proceso de retomarla en sus aspectos múltiples abstractos, históricos, sociales o de la naturaleza; desde las circunstancias en las que se les examina y con la finalidad inevitable de resolver los problemas reales de las necesidades históricas. De esa realidad desde la que se reflexiona como aporte a cualquier otra realidad en análogas circunstancias.

Es bien sabido que las denominadas “filosofías de la conciencia” exigieron y exigen constantemente el ingente esfuerzo de ampliar el marco teórico-metodológico en el ámbito histórico del pensamiento; esta es la visión filosófica propuesta por Roig.

Esta tarea consta de varios apartados, que van desde la integración del análisis del aspecto ideológico que toda narrativa filosófica estructura hasta el intento de entrar en correlatividad el “discurso filosófico” con el “discurso político”.

Varios son los escenarios en los que la situación es posible, tal es el caso de la reflexión filosófica relativa a la historia en perspectiva a una teorización comunicativa o igualar la narrativa política con la narrativa literaria de lo mágico. En este caso cito la indagatoria de la narrativa de la cotidianidad y la igualación entre la narrativa mágica y la elaboración del discurso político. También, la reflexión sobre la filosofía relativa a la historia, desde una teorización comunicacional; una conceptualización sobre el discurso, al mismo tiempo que se construye una categorización de la noción de “universo discursivo” y la asimilación de los denominados “discursos referidos”.

¹⁸⁹ En H. Cerutti; *Filosofando y con el mazo dando*, edit. Biblioteca Nueva, Madrid, 2009, p. 157.

Otros no menos sugerentes aspectos investigativos, son los tendentes a construir un humanismo perfectible y renovado, en sus caracterizaciones, desde un discurso identitario; el descubrir nuevos usos aplicativos del lenguaje y cómo el discurso científico comprende y caracteriza los fenómenos entre otras de sus funciones; o la construcción de una noción de filosofía latinoamericana a partir la complejidad que representa el discurrir histórico de las diferentes tendencias filosóficas y su posibilidades reales en términos teóricos y epistémicos.

Otro elemento, el tercero que preciso, es la exigencia cuestionadora que debe mantenerse latente, en la misión dialéctica de revisar los fenómenos de la realidad concreta, propias de la realidad latinoamericana.

Un cuarto elemento indispensable de la filosofía latinoamericana es el defender y mantener, como lo ha sido en la realidad de los casos, y Roig no escapa a ello, es la firmeza acuciosa en la elaboración teórica de las reflexiones, garantía de la autenticidad de las mismas; ya desde los temas abstractos de los problemas del lenguaje como se observa en Alberdi o en Sarmiento o ya desde las tareas comprometidas de las exigencias de libertad material y espiritual de los pueblos latinoamericanos.

El quinto elemento, versa sobre cómo guiar la marcha reflexiva hacia la tarea de hurgar en la historicidad del pensar filosófico latinoamericano, en aras de construir un discurso que asuma el movimiento dialéctico en la intelección de sus circunstancias concretas, superando todo aparente relativismo, del que se acusó a Roig en un momento determinado, y que él aclaró explicando que: "No ignoramos que nuestra posición puede ser acusada de relativismo: Recordemos que el fundador de la Historia de las ideas en Estados Unidos, Arthur Lovejoy, había hecho la misma denuncia en contra de los intentos que provenían de la sociología del saber de Mannheim, acusada de ocuparse de la naturaleza social de las ideas." ¹⁹⁰

Esa visión renovada sobre la historicidad del pensamiento filosófico en América Latina, hace repensar, como en Zea, la verdad de la circunstancia latinoamericana no como verdades

¹⁹⁰ A. A. Roig, "Historia de las ideas", en R. Salas, *Pensamiento crítico latinoamericano*, Ediciones Universidad Católica, Chile, 2005, p. 542.

absolutas, como lo asumían los sistemas metafísicos; sino como parte de unas circunstancias que bien pueden ser validadas en otras circunstancias históricas análogas.¹⁹¹ Entiendo que una visión relativista del historicismo queda superada, tanto en Zea, más cerca de Dilthey, como en Roig, más cercano al historicismo marxista; al construir este último su punto de vista sobre una filosofía liberadora o emancipadora que, como discurso político, a su vez, caracterizador del identitario, responde a las exigencias históricas latinoamericanas, como a las de cualquier otra circunstancia en análogas circunstancias, en su tarea emancipadora.

Es así como Roig libera su punto de vista historicista de las interpretaciones abstractas y metafísicas que consideran inmutables y desconectadas esencialmente las ideas en el discurrir histórico; por esa vía se acerca a una noción materialista sobre la historia y su evolución, alejado, además de la conexión popperiana en su discernimiento del historicismo. Popper señala al respecto:

Aunque el historicismo es fundamentalmente antinaturalista, no se opone en absoluto a la idea de que hay un elemento común entre los métodos de las ciencias físicas y de las sociales. Esto quizá sea debido al hecho de que los historicistas adoptan generalmente el punto de vista (que yo comparto plenamente) de que la sociología, como la física es una rama del conocimiento que intenta ser, al mismo tiempo, teoría y empírica.¹⁹²

Más bien asume un histrionismo donde hace confluir al mismo tiempo, es decir dialécticamente, contexto histórico con el discurrir permanente y las siempre cambiantes ideas, tal como lo concibieron Hegel y su discípulo aventajado Marx, desde un ámbito invertido, y distante del historicismo de un Croce, por ejemplo.

Roig abraza el historicismo de manera crítica y, por lo mismo, le provee de una herramienta teórica-metodológica comprensiva de la realidad que le acoge y que desde las características y resultados de su discurso filosófico, construye el armazón ideológico-político del proceso liberador latinoamericano y, a su vez, la búsqueda permanente de respuestas a las necesidades históricas de la condición humana del ser latinoamericano oprimido y marginado por la cultura

¹⁹¹ A. A. Roig. "Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico", en L. Zea, *América Latina en sus ideas*, Unesco, México, 1986, p. 49.

¹⁹² K. Popper, *La miseria del historicismo*, Alianza Taurus, Madrid, 1973, p. 49.

dominante desde sus más variadas formas de dominio y exclusión. Es, por lo tanto, una filosofía que denuncia y anuncia, que promueve y transforma y, que, en resumidas cuentas, desde todo el proceso fecundo del histerismo filosófico latinoamericano, que asume una crítica enriquecedora a los diversos aspectos filosóficos de la trayectoria histórica del pensamiento filosófico en Latinoamérica.

Destaco, ahora, un sexto elemento que parte de una invitación de Roig a continuar sin desmayo una renovada y permanente tarea de la filosofía, y en particular, de la latinoamericana, de seguir trillando el camino hacia una caracterización diferenciada de las variadas formas elaboradas desde el pensamiento filosófico de América Latina desde sus tendencias antropológicas. Una distinción clarificadora entre el humanismo caritativo desconectado de sus vínculos existenciales y el teórico-práctico que transforma al sujeto desde su realidad y lo promueve hacia una renovada y digna condición humana de existir.

Una tarea clarificadora que permita distinguir las variadas maneras de humanismo que la antropología filosófica ha formulado, como se advierte en el discurso identitario del pensamiento del cubano y latinoamericano José Martí; o las reflexiones, que desde el materialismo crítico-marxista, asume el peruano Mariátegui; o la del inmenso hombre de América y el mundo, el argentino Ernesto Che Guevara, desde su constructo de un ser humano universal que se concretiza en el desarrollo histórico de las identidades culturales que les son inherentes.

Haré, por último, una breve síntesis de los cuatro aspectos restantes, de los diez previstos en este apartado, relativos a los **aportes de Arturo Roig al discurrir filosófico latinoamericano, desde el discurso identitario que lo caracteriza, como referencias en la construcción del humanismo de siglo XX.**

Entre los retos del movimiento filosófico latinoamericano, en la doble tarea identitaria y humanizadora de las circunstancias latinoamericanas, con miras a la permanente orientación y búsqueda de respuestas a las más variadas necesidades históricas de la condición humana que le es propia, está continuar mostrando cómo la clase dominante, a través de muchas de las expresiones de su discurrir filosófico como el pragmatismo, el posmodernismo, escolasticismo y el propio marxismo, en casos muy particulares, le sirvieron de herramienta ideológica de sus distintas formas dominación.

Otro aspecto sería, desde una perspectiva ética, el persistir en la tarea de criticar las estructuras de poder absolutistas que mantienen y promueven formas deshumanizadoras de existencia y amenazan constantemente la identidad cultural de los pueblos. A este aspecto, se le adiciona, la necesidad de abrirse insistentemente a la discusión constructiva, sin cortapisas; crítica y autocrítica; referidas siempre a satisfacer la necesidad de las circunstancias históricas que la generan. Una reflexión que asuma con transparencia la intersubjetividad que le es propia sin asumir, como Weber, la inútil pasión de una neutral valoración de los fenómenos ya de la ciencia de la naturaleza o de sociedad.

El otro aspecto propuesto es el que considera que la historiografía del discurrir filosófico latinoamericano, desde todas sus manifestaciones, no discrimine, excluya o minimice, como en ocasiones se hace, sino que se valoren y reconozcan en su justa dimensión a los extraordinarios hombres y mujeres, grandes cultores del pensamiento, que desde las diferentes etapas del desarrollo histórico de la filosofía universal: antigua, moderna y contemporánea han hecho y hacen grandes aportes a la comprensión y transformación de nuestro mundo.

Esa es la tradición heredada por los cultores del pensamiento latinoamericano, y en particular su movimiento filosófico. Esta actitud valorativa debe tener como destino también los maestros surgidos de las circunstancias latinoamericanas, desde las condiciones históricas en las que recibieron la herencia de la filosofía occidental.

Hay, por tanto, que reconocer y valorar la labor acuciosa, crítica, aportativa, novedosa, original, clarificadora y orientadora del quehacer filosófico latinoamericano en la reflexión de los diversos aspectos de la cultura, que le permite ir construyendo una noción de la identidad cultural de América Latina que la definen, la comprenden y ponen a sus pueblos en la madurez cada vez más acentuada, en una dinámica de diálogo intercultural necesario para crecer, madurar y defender el desarrollo permanente de ser humano sin más.

7.4 La filosofía latinoamericana de la liberación y el discurso identitario

Se ha comprobado que el pensamiento filosófico de Leopoldo Zea es una base teórica fundamental en la elaboración de una reflexión filosófica latinoamericana de la liberación. Esa

expresión del discurrir filosófico no se circunscribe a su legado, antes bien propicia el debate y lo fortalece junto a una gran variedad de pensadores latinoamericanos que, desde la última mitad del pasado siglo XX, vienen forjando su desarrollo.

Ya en la Argentina de 1971, estimulados por los fundamentos teóricos zeanianos, entre otros, del historicismo y el circunstancialismo, y preocupados, a su vez, por la realidad cultural de su país y en, general de América Latina, marcada por unas estructuras sociales y económicas de injusticias, exclusión y explotación, surge un significativo movimiento de reflexión filosófica que se caracterizará, en primer término, por reflexionar sobre esa situación de pobreza y opresión; y, en segundo término, desde esas mismas circunstancias, darles respuestas a partir de la praxis de su liberación.

Lo que evidenciaré aquí es cómo ese movimiento filosófico de la liberación que tiene el escenario fundante a los seres humanos de la realidad cultural de América Latina, desde sus circunstancias históricas concretas, es al mismo, tiempo una reflexión de su realidad cultural, desde donde construye un discurso identitario, que le sirve de teorización central para la orientación de la práctica liberadora y desde ahí asume la misión cardinal de reflexionar sobre ella.

La circunstancia cultural de América Latina está conectada al devenir de su historia. La realidad cultural de opresión y dominio por el hecho colonizador que le caracteriza. Pero ese hecho no es el punto de partida. Es tan solo un momento de su devenir. Sus raíces son más profundas. Están dadas en las culturas originales aborígenes que le sirven de premisa. De piedra angular. Es de los presupuestos de la cultura en su devenir histórico que emerge la preocupación liberadora de los forjadores del pensamiento filosófico de la liberación, permeándolo en toda su construcción. No es el único elemento caracterizador; está también, el de la preocupación por los fundamentos de la identidad cultural que se convierte en el ser humano de América Latina en una necesidad central de su existencia, derivando en un discurso identitario que es eje transversal de todo el pensamiento latinoamericano.

En la filosofía de liberación, como expresión de ese pensamiento, he seleccionado una muestra significativa de sus precursores y continuadores, para inspeccionarla a partir del discurso

identitario que le caracteriza como uno de sus elementos centrales, tanto en su teorización como en las orientaciones de su praxis teórica liberadora.

Salazar Bondi, desde la circunstancia cultural del Perú, examina con ahínco la problematicidad tanto de la originalidad, como de la autenticidad en el pensamiento filosófico de América Latina; ese último aspecto, el de la autenticidad, lo conecta a su vez, a las preocupaciones por la identidad de la cultura latinoamericana.

Bondy, uno de los precursores del movimiento filosófico de liberación, cree que la filosofía latinoamericana es una construcción que emerge a partir del inicio del pasado siglo XX. Lo que hubo antes de ese momento histórico fue “meditaciones filosóficas aisladas.” Sostiene que las reflexiones puntuales del siglo XIX carecían de originalidad. Y que esa ausencia de originalidad hacía esas reflexiones inauténticas. La no autenticidad, le viene, además, por la sustracción progresiva y opresiva de la identidad cultural de los pueblos latinoamericanos, de esas circunstancias históricas.

Eso lleva a Bondy al planteamiento de que la reflexión filosófica latinoamericana tiene que estar marcada por una primera misión que sería la de su “función destructiva”¹⁹³ y , en consecuencia para tornarse auténtica debe abocarse a una revisión del ser humano latinoamericano de forma holística, en la que los aspectos originales y novedosos de la cultura ocupan un espacio de primer orden. Claro que esto implica para Bondy, una disrupción de raíz con los vigentes “centros de poder”,¹⁹⁴ lo que sugiere en la actualidad, una superación de las estructuras capitalistas del poder social, político y económico, hegemónicas y opresivas, en procura de nuevas opciones, como la tendencia al socialismo en construcción en la realidad latinoamericana.

En el pasado siglo XX, durante los años 60, se puso en vigencia en gran parte de los sustentadores de esta corriente de la filosofía de liberación latinoamericana la postura crítica, como sostenía

¹⁹³ Véase: A. Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América? Siglo XXI, 1968, México, p. 123.*

¹⁹⁴ *Ibíd.*, p. 127.

Bondy, de que se registraba una marcada la ausencia de autenticidad en el quehacer filosófico de en América Latina y sus componentes culturales.

A partir de ese momento histórico; los filósofos de esa generación pasaron a ser, en gran medida, precursores de una original filosofía expresiva y comprensiva de la realidad latinoamericana, propiciadora de una práctica liberadora de los estragos alienadores en los ámbitos de la cultura y todos los demás espacios de la sociedad. Es justamente esa corriente, con esos componentes de la cultura, la que delinearé el progresivo discurso identitario, el cual aportará nuevos elementos desde la interculturalidad, en la construcción de nuevo ser humano de este tiempo.

Inspeccionemos, desde esa perspectiva, el discurso filosófico liberador evidenciado en la fructífera labor filosófica del argentino Enrique Dussel. Este filósofo es un precursor significativo de la construcción del pensamiento filosófico de la liberación latinoamericana; cree, como Bondy, que la noción de autenticidad como la de una reflexión filosófica original, basadas en la construcción y defensa de los elementos auténticos de la cultura de América Latina, son condiciones indispensables para establecer un diálogo intercultural y obtener, de este modo, el respeto identitario merecido en la universalidad de la cultura.¹⁹⁵

Dussel entiende que es partir de esa historicidad cultural comunicativa, dialogante, como se trasciende toda atadura cultural alienadora; a partir de originales y peculiares formas ¹⁹⁶ constructoras de una reinención cultural expresiva de la realidad latinoamericana. Esa misión desalienadora de la cultura presupone “la destrucción de los discursos filosóficos dominadores”.¹⁹⁷ En ese inventario discursivo de Dussel, figuran los originados en América del Norte; o los, desde muy variadas formas articulados en el ámbito europeo, destacando entre ellos al marxismo y su variante leninista.

¹⁹⁵ E. Dussel, *América Latina, Dependencia y Liberación*, Editorial Fernando García Cameiro, Buenos Aires, 1973, p. 57.

¹⁹⁶ "La Filosofía de la liberación o metafísica de la alteridad, se propone más allá de la modernidad europea y de la independencia cultural propia nuestra Latinoamérica, descubrir un campo que se va trazando en la misma praxis liberadora del pueblo latinoamericano". E. Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo xxi, Argentina Editores S. A., Buenos Aires, 1973, p.13.

¹⁹⁷ E. Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, Editorial Nueva América, 1983, p. 88.

Es evidente que en ciertas reflexiones de Dussel hay una significativa postura rígida, no dialogante, de la forma en que se asume el desarrollo de la cultura de otras latitudes; en ocasiones, creo, por la comprensión de objetabilidad que le confiere a su precedencia de naciones con estructuras políticas y económicas con un accionar hegemónico del poder. Dussel, tampoco tomaba en todo su significado los elementos de la cultura aborígen anterior al proceso colonizador de América Latina, como elementos peculiares aportativos a la cultura en general.

Cierto es que, Dussel fue distanciándose de la concepción rotativa de la cultura, asumida por Oswald Spengler, que preconizaba la entronización dominante de la cultura latinoamericana y sus creaciones filosóficas. Es preciso señalar que esa tendencia hiperbolizante de los aspectos culturales y filosóficos en Latinoamérica que presagiaban su futura dominación mundial, evidencia que ella estaba inmadura, en consecuencia, insuficiente para analizar lo peculiar y novedoso en reciprocidad con los aspectos culturales globales; y, de igual modo, el concepto de autenticidad. Esa inmadurez se pone en evidencia en la resistencia a la necesaria apertura al diálogo enriquecedor entre las culturas de todas las latitudes; asumiendo en cambio, la actitud que desde la realidad latinoamericana se le criticaba y critica, desde los mismos presupuestos metodológicos, a la arrogante postura hegemonzadora de la cultura europea.

Es observable, que esa lógica implicaba, por ejemplo, en un momento determinado exportar la autenticidad cultural del ámbito europeo, y en tal sentido, a su filosofía, para plantarla rotativamente en otras circunstancias, épocas y tiempos determinados. Esta circularidad viciosa es insostenible al no permitir que las culturas regionales del planeta sean auténticas simultáneamente.

Sin embargo, es evidente que, a finales del siglo XX, Dussel profundizó sus reflexiones sobre Marx y de manera matizada, las diversas tendencias del marxismo, lo que le permitió tener un mayor discernimiento de los “componentes técnico-productivos universales” que esencialmente entran a formar parte de la cultura en todas sus planetarias manifestaciones presentes, decisivamente, en la realidad de injusticia y desigualdad social y económica del mundo global del siglo actual.

Desde ese nuevo enfoque, Dussel puso de manifiesto cómo la “universalidad” de los productos tecnológicos de las empresas multinacionales dejan su secuela de daños, en ocasiones irreversibles, en los países bajo su dominio y consecuentemente, impactan el discurrir cultural de esas naciones.

A partir de una solidez intelectual de crítica y autocrítica, en la trayectoria evolutiva de su reflexión filosófica, Dussel comprendió en sus más recientes textos, que “La filosofía de la liberación latinoamericana tiene mucho que aprender de Marx”.¹⁹⁸

Es por lo que creo, que esa autocrítica a sus primeras reflexiones, evidencia no sólo su madurez reflexiva sino su apertura también la crítica constructiva; eso lo muestra, cuando al referirse al pensamiento filosófico de la liberación, afirma: “... intenta ser un movimiento, que no se arroga la exclusividad ni la hegemonía del pensar, el tema de la liberación. Sólo tiene conciencia de presentar de manera explícita la necesidad de articular el discurso filosófico con la praxis de liberación histórico”.¹⁹⁹

El contenido y misión liberadora de la filosofía de la liberación latinoamericana, resultan de la necesidad histórica de América Latina de emanciparse del colonialismo europeo de opresión y exterminio de su gente y la destrucción de la identidad cultural de sus pueblos originarios.

En el caso de Dussel, trascendiendo a las posturas más ortodoxas de Pensamiento Filosófico de la liberación latinoamericana, sus reflexiones buscaron más que ser un camino de solución a problemas históricos de la realidad latinoamericana, como lo fuera el marxismo en las últimas décadas del siglo XX, construir una ruta expedita, auténtica, transformadora de la sociedad, liberándola de la explotación y las desigualdades de las clases sociales, como los principios básicos del marxismo. Una sociedad, propone Dussel, en la que se propicie un cambio real hacia la consecución de un bienestar para todos.

¹⁹⁸ E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido, Un comentario a los manuscritos del 1861-1863, Siglo XXI, Editores, México, 1988 p. 310.*

¹⁹⁹ E. Dussel, "Retos actuales de la filosofía de la liberación", en *Latinoamérica, Wilhelm Pieck, Universitat, Rostock, 1987, No.19.*

Además, el Dussel de la madurez elabora una generosa pasión reflexiva para entender que lo peculiar de la cultura y lo novedoso de la filosofía latinoamericana se vinculan y enriquecen en su devenir histórico.

Es desde esa concreción cultural que cobra forma el discurso identitario que, en el pensamiento de Dussel, asume una crítica consecuentemente contra cualquier manifestación de convertir una cultura en dominante con relación a otras; como sucede con las naciones económicamente desarrolladas en relación con las naciones subdesarrolladas de América Latina. De esta manera, manifiesta que:

La filosofía de la liberación piensa la realidad de una cultura nacional ante la cultura de los países centrales (que nos imponen por medio de la televisión, radio, cine, publicaciones, satélites de comunicación etc.), la realidad de una cultura popular ante la cultura ilustrada de grupos hegemónicos de nuestros países dependientes. Y en una cultura de una sociedad de consumo capitalista será necesario justificar la existencia de una cultura nacional popular revolucionaria, tal como se intenta en la pequeña Nicaragua.²⁰⁰

Esa postura, por esa época, constituyó una forma de combatir toda manifestación de universalidad cultural promovida por las naciones desarrolladas contra los pueblos subdesarrollados, como los latinoamericanos. Tal pretensión noble de los sectores con una noción popular o nacional de la cultura, fue asumida por diversas tendencias desde la reflexión filosófica.

La noción de una cultura popular y nacional entrañaba, desde muchas posturas que la auspiciaban, una marcada beligerancia contra los elementos culturales constitutivos de otros pueblos, contraponiéndose esas posiciones a los reclamos liberadores generados desde el ámbito cultural de América Latina.

No obstante, esas tendencias populistas de la cultura se vieron superadas, en gran medida, hacia los años ochenta, por algunos pensadores que, desde diversos puntos de vista de la filosofía de la liberación, asumieron de manera rigurosa el análisis de las potencialidades de la cultura nacional y popular en la tarea liberadora de la realidad cultural latinoamericana.

²⁰⁰ **Ibíd.**, p. 18.

Dos tendencias serán distintivas en esa tarea; la tendencia de la ética cultural, desde la que se destaca Rodolfo Kusch, interrelacionando las reflexiones filosóficas con las antropológicas y procurando propiciar, de ese modo, la “revolución” y, concomitantemente, la “americanización” de la cultura; y, con aspectos diferenciados, la tendencia marxista; como lo apuntala Fornet-Betancourt, en una de sus reflexiones, donde caracteriza esas tendencias.²⁰¹ Aquí resalto el hecho de cómo la noción de la cultura, desde sus diferentes manifestaciones, fue asumida en el discurso identitario que permea, en gran medida, a la filosofía de la liberación en su misión teórico-práctica de liberar y desalienar la cultura latinoamericana de las influencias hegemónicas; y de propiciar un diálogo intercultural.

Kusch, desde su visión valorativa cristiana del mundo, aborda los elementos originales de las culturas aborígenes de América Latina. Entiende que estudios sobre la realidad latinoamericana le son ajenos;²⁰² de ahí que asuma la tarea de hurgar en el pasado histórico de la cultura aborígen para direccionar su misión de construir una original y novedosa cultura latinoamericana.

Desde esa teorización fundacional sobre su reflexión en torno a la realidad cultural latinoamericana, se provoca que el seguidor de sus meditaciones entienda que una teorización realmente original, relativa a buscar solución al problema planteado por la cultura latinoamericana, está supeditada a la construcción de una filosofía emancipadora de los “esquemas ajenos provenientes de Europa”.²⁰³

Tal criterio es concebido bajo el predicamento de que subyace un espíritu bravío en la realidad cultural originaria latinoamericana y que se carece de construcciones teórico-conceptuales y metodológicas propias, que permitan su real entendimiento.

Lo cierto es, que Kusch no trascendió sus propias consideraciones y, en cambio, quedó atrapado en el influjo de los esquemas europeos que pretendía soslayar; en la manera que asume una concepción de la existencia desde una perspectiva religiosa del mundo, heredada de los

²⁰¹ Véase: R. Fornet- Betancourt, "Sobre la historia y desarrollo de la filosofía latinoamericana de la liberación ", en Concordia, Aachen, 1986, p.85.

²⁰² R Kusch, Geocultura del hombre americano, Edit., Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973, p. 72.

²⁰³ *Ibidem*, p. 72

colonizadores europeos. Esa postura le hace construir un enfoque individualizado y subjetiva de la cultura. Esta postura se aprecia al decir:

Es la gran paradoja de la cultura. Si por un lado es la más cruel de las revoluciones porque nos desnuda totalmente (pensamos en la desnudez de Van Gogh) por el otro es el definitivo domicilio en el mundo, como que tiene por misión una nueva creación del mundo. Realmente no deberíamos entender las transformaciones, sino en este único sentido que brinda la cultura, como algo que apunta nada más que a mi vida aquí y ahora (...) La cultura significa lo mismo que cultivo. Pero no sabemos qué cultivar no sabemos dónde está la semilla. Será preciso voltear a quien está pisando. Pero pensamos también que esa semilla está en nosotros.²⁰⁴

Desde esa noción de la cultura soslaya la cultura originaria de los aborígenes latinoamericanos y su noción de “espíritu del pueblo”, que defendiera tanto en la búsqueda responder a los peculiares problemas de la cultura, desde su visión subjetiva de la misma. A pesar de ello, en ese entrapamiento existencial que le absorbe y en ocasiones le desconcierta, Kusch le agrega al discurso identitario de la realidad cultural latinoamericana, la perspectiva de herencia cultural, que como semilla hace florecer nuevos productos originales y novedosos.

Marcado por Kusch, inspeccionemos brevemente la postura ética de la cultura del filósofo chileno Carlos A. Cullen. Este filósofo expone, en su búsqueda orientada a resaltar el elemento de lo popular en la cultura, que la cultura en su sentido amplio es una “geocultura”; ya que la misma está afincada en la plataforma del medioambiente que le acoge. No en el sentido de la territorialidad, sino en el influjo universal de la existencia que le define.²⁰⁵ Sus reflexiones, desde esa perspectiva, asumen la noción de cultura popular y proponen que los elementos fundamentales que la definen son claves para el entendimiento de las necesidades que la circunstancia histórica de la realidad cultural de América Latina plantea. Por tanto, deben ser considerados por el quehacer filosófico de la liberación y orientar desde la praxis sus soluciones; tanto en los aspectos opresivos de sus pueblos como a las amenazas a la identidad de la cultura.

Esa es la misión de la filosofía auténtica la que, en la búsqueda inquisidora de la identidad cultural en crisis de los pueblos de América Latina, se afianza en su geoculturalidad para orientar la

²⁰⁴ R. Kusch, *Obra. cit.*, pp. 74-75.

²⁰⁵ Véase: C. Cullen, *Reflexiones desde América*, Editorial Ross, Buenos Aires, S. A. Tomos I, II, III. 1986, P. 362

consecución de la verdad; tal es el espíritu del filósofo y la filosofía que libera; de esa manera, inquiere Carlos Cullen:

¿Es posible entonces la filosofía? Creemos que sí, pero sólo habitando cerca de su origen, es decir, del mito como forma de la sabiduría de los pueblos (y no como mordaza del deseo de saber), donde se conserva celosamente el coraje de verdad, y solo cultivando la tierra que la sustenta, es decir el hecho como contenido de la sabiduría popular, que conserva celosamente la fe en el poder del espíritu. Si la filosofía quiere ser fiel a su vocación constitutiva, de amar a la sabiduría, y la sabiduría, en esta civilización del miedo y del escepticismo, habita en los pueblos a quienes se pretende excluir del espacio de la naturaleza y del tiempo de la libertad pero que resisten, porque tienen el coraje de la verdad y porque creen en el poder del espíritu. ¿Son, de alguna manera, el reservorio de la sabiduría?²⁰⁶

Cierto es que Cullen, a pesar de la crítica que se le hace desde la tendencia marxista del pensamiento filosófico de la liberación a la visión espiritualista de su concepto de geoculturalidad en la construcción de la noción de la cultura popular; limitándola y subjetivándola, logra sin embargo poner de relieve la necesaria mirada al sujeto que hace la filosofía a su visión de las cosas, a sus creencias, a sus ritos. En esas formas existenciales de vivir el mundo, también se realiza la cultura en sus elementos identitarios. Mirar de soslayo esos elementos subjetivos de la cultura como distorsiones de la objetividad con las que debería forjarse una noción de cultura, más allá de cualquier denominación, es no completar el proceso que ha de asumir; mirarla de manera holística para enriquecerla y dialogar, desde el respeto mutuo, en ella y desde ella, con otras identidades culturales desde las siempre desafiantes manifestaciones universales de la cultura.

Cierto es que, en las manifestaciones concretas de la cultura, los pueblos son la expresión de construcción de saber más significativa. Las formas como el pueblo construye su saber son anteriores a las formas en cómo, desde el pueblo, se ha institucionalizado el saber. Las instituciones culturales de creación de saber, como las educativas, se abrogan la legitimidad de ser las únicas en construir conocimiento a partir de su método riguroso para la obtención de los mismos. Esa mirada del saber y de la educación que la comprende en sus formas pedagógicas, es excluyente y por lo mismo, limitada.

²⁰⁶ **Ibíd.**, p. 363

Una filosofía liberadora ha de asumir el elemento cultural de la educación como una diversidad de saberes críticos que confluyen en los ámbitos concreto e histórico de la cultura, en la permanente tarea de las construcciones de verdades que le caracterizan y liberan. Por eso, nociones como “folklorismo filosófico” o “cultura del retraso”, debe vérselas con los ojos críticos de la sabiduría popular.

Sin embargo, comprendo también, que los pueblos de la realidad cultural de América Latina, acusan de serios problemas de exclusión de los sistemas institucionales de la educación; la deserción escolar y el analfabetismo, son reveladores en ese sentido. Por múltiples razones, es preocupante; y, completando esta radiografía, aún hoy en pleno siglo XXI, Era del conocimiento, la comunicación y la tecnología, existen zonas enteras excluidas de esos emergentes elementos de la cultura, reducidas a penosas formas de vida. En ese contexto, no obstante, de seguro la “sabiduría popular”, encontrará vías adecuadas para su emancipación; y, una filosofía liberadora auténtica; deberá asumir su rol de dialogar con ese saber y, desde esa riqueza de saberes, jugar su tarea orientadora y liberadora.

Inspeccionaré ahora, la otra tendencia de filosofía de la liberación. La de orientación marxista. El humanismo ejemplarizador, que, desde esa praxis filosófica liberadora, se gestó en la realidad cultural latinoamericana del socialismo, se caracterizó por reconceptualizar la dignidad humana.

Desde esta perspectiva liberadora, identitaria, por lo mismo, humanizadora de la cultura, se busca crear conciencia para generar los cambios necesarios, en aras de mejorar las condiciones de vida del marginado y explotado, en primer término, y de los demás sectores de los pueblos latinoamericanos.

Y es solo de este modo, que el indígena, el campesino de estas latitudes latinoamericanas sentirá su dignidad restablecida; y entonces perderá el miedo, al darse cuenta que su situación de vida cambió sustancialmente y se le respetan sus derechos elementales a la vida, como ser humano que es.

Es desde la praxis, ese discurso filosófico liberador e identitario que la cultura latinoamericana va ascendiendo a estadios cada vez más elevados de la consecuente universalidad; en cuanto que

su experiencia es una referencia para mejorar la situación de otros pueblos varias latitudes que, circunstancias similares, necesitan ser liberados de las ataduras que le limitan y aniquilan su existencia. Esa es la dinámica comprensiva y accionante que varios pensadores de América Latina han teorizado, desde la perspectiva liberadora de la filosofía.

Alejandro Serrano, desde la realidad nicaragüense, articula un pensamiento materialista de la historia, en relación a los contrasentidos de la construcción cultural; al tiempo que vislumbra cómo potencializar nuevas miradas filosóficas críticas, acuciosas, novedosas desde la realidad latinoamericana. Y que ese discurrir de la conciencia reflexiva, genere una disposición transformadora hacia una progresiva y permanente mejor condición de la vida en su sentido pleno. Esa postura humanizadora es un significativo referente del discurso identitario y humanizador del pensamiento filosófico latinoamericano

Reitero aquí, la posición de Arturo Roig, referente a la posición diferenciada que construyó desde el pensamiento filosófico de la liberación. Esa posición crítica la mantuvo con gallardía, sin ataduras ni condicionamiento de ninguna índole.

Esa práctica salvífica de la cultura, que lo posiciona en un sitio respetado en el quehacer filosófico de América Latina, se ancló frecuentemente en los “problemas axiológicos de la cultura” latinoamericana, desde una perspectiva crítica y dialéctica que le permitió una concitación dinámica entre lo peculiar y lo general. Fue desde esas consideraciones que expuso lo que implica: “Llevar adelante el ideal de un pueblo que tenga el poder de asimilación de su propio pasado, prolongándolo como tarea suya y como cosa suya de la cual, puede disponer y con la suficiente capacidad dialéctica como para moverse entre los dos polos de la realidad cultural, la unidad y la diversidad, sin caer en una “unidad abstracta”, ni tampoco en una diversidad irracional”.²⁰⁷

Supo soslayar las complicaciones generadas por la visión “universalista” inherente a diversos movimientos filosóficos del pensamiento latinoamericano. De igual modo, se distanció de la

207 A. Roig, "Latinoamérica y su cultura", en *Revista del Banco Central de Ecuador*, Quito, enero-abril de 1984, V. VI. No. 18. p. 68.

vieja tendencia que discutían sobre lo regional y lo universal, desde la preocupación por pensamiento filosófico auténtico; aspectos estos que fueron asumidos por algunos partidarios del movimiento filosófico de la liberación latinoamericana.²⁰⁸

Coincidiendo con varios puntos de vista vertidos en el discurrir filosófico de Roig, es destacable la labor desarrollada por Horacio Cerutti-Guldberg, filósofo argentino-mexicano, surgido también, del grupo originario de este movimiento, quien llegó a criticar con abierta franqueza todas las tendencias conservadoras y los de posturas ambiguas de la época.

Sobre todo, en los últimos años, Cerutti asume una posición muy peculiar e independiente, centrada en la reflexión del pensamiento filosófico, a tal punto que le indujeron a construcciones metodológicas ²⁰⁹ de mucha utilidad para ese modelo de indagatorias en aspectos relativos a la cultura de América Latina en la elaboración del discurso identitario que le caracteriza. En su dinámica reflexiva se muestran las influencias propuestas de diversas tradiciones filosóficas y, muy marcadamente, las del historicismo y del marxismo.²¹⁰

Desde su labor en el Centro Coordinador y Difusor de los Estudios Latinoamericanos en la Universidad Autónoma de México, concomitantemente con la laboriosidad de otros investigadores, este filósofo hizo un aporte significativo al discurso identitario del pensamiento filosófico latinoamericano a partir del reconocimiento de la vinculación dialéctica de lo particular y la dimensión universal del ámbito cultural de América Latina en la rigurosa, crítica y sopesada reflexión del pensamiento filosófico de la liberación.

Por lo anterior, es evidente que los aspectos específicos y generales de las circunstancias históricas latinoamericanas, en la heterogeneidad del movimiento constituido por todos los que asumen la función liberadora y humanista que desempeña la filosofía en Latinoamérica, son

208 Se hace alusión a las distintas discusiones que se generaron entre los partidarios de lo regional y, por el otro lado, a los de la postura de lo universal de la filosofía latinoamericana. Controversia esta que se da tanto en pensadores de la corriente liberadora de la filosofía; como, además, en los propulsores de la autenticidad filosófica desde los presupuestos de Zea o bien desde otros movimientos como los academicistas del pensar puro y los de la filosofía analítica.

209 Véase: H. Cerutti, *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México, Universidad de Guadalajara, 1986.

210 *Ibidem*

elementos que se analizan de manera muy especial. Eso posibilita el diálogo intercultural con otras expresiones particulares de la universalidad cultural.

La filosofía tradicional, sobre todo la meramente especulativa, resulta imprecisa en sus planteamientos categoriales, los que le impiden ser un referente instrumental eficaz en la comprensión y construcción de soluciones a las necesidades de las circunstancias culturales históricas de América Latina. Es por esto que ciertas perspectivas de las nociones del quehacer filosófico de la liberación, cimentadas en la logicidad dialéctica de lo específico y lo general de la cultura, encontraron en el marxismo la piedra angular categorial de sus reflexiones en la búsqueda de respuestas a las necesidades concretas de la realidad cultural latinoamericana.²¹¹

En esa tendencia de la filosofía, asumida como “filosofía de la liberación”, existe una inquietud existencial dinámica y persistente, en evaluar críticamente los productos culturales de las circunstancias históricas de América Latina y, de igual, forma, su vasta creación filosófica.

Para Raúl Fonet Betancourt:

En la filosofía de la liberación se ve intensificada la relación entre cultura y filosofía, y aparecen nuevos conceptos que regulan el quehacer filosófico; por ejemplo, el sujeto histórico de la filosofía lo constituye el pueblo como portador de una praxis político-cultural; la cultura popular se considera fuente de conocimiento y expresión del pensamiento vivo que se resiste a ser anulado o simplificado.²¹²

Es evidente que sus reflexiones y puntos de vista, en gran medida, contribuyen, incluso en la actualidad, a generar un proceso transformador que restituye la dignidad humana del hombre latinoamericano. Y desde esa mirada crítica, es ostensible su cercanía con los más desposeídos, marginados y discriminados. No obstante, subyace en ocasiones, una cierta prevalencia de una construcción bonhomía etérea hacia el ser-humano, que a la postre no representa una viable fórmula que haga trascender a la filosofía, más allá de “función interpretativa de la realidad”.

Es cierto, no obstante, que, al subrayar la necesidad de asumir y validar un discurso de la identidad cultural latinoamericana, que sirva de premisa para la fase integradora, se debe tener en cuenta no solo los nexos históricos comunes de los pueblos sino, además, las amenazas

²¹¹ Véase: M. Rojas Gómez, *Identidad cultural e integración, Desde la Ilustración hasta el Romanticismo latinoamericanos*, Universidad de San Buenaventura, Bogotá, 2012.

²¹² R. Fonet-Betancourt, *Estudios de Filosofía Latinoamericana*, UNAM, México, 1992, p. 9.

comunes que actualmente unifican las fuerzas liberadoras y progresistas de estas latitudes del mundo.

Esta tendencia filosófica liberadora de América Latina promueve maneras de rebeldía cuestionadoras de la penetración ideológica imperialista en la zona; de igual manera, elabora críticas contra toda forma alienadora de la cultura y, desde esa perspectiva, se abren procesos de diálogos concientizadores que promueven y estimulan la acción hacia los cambios estructurales que exige la realidad latinoamericana.

Lo que estimula la tendencia hacia el humanismo en la generalidad de los constructores y adeptos del pensamiento filosófico latinoamericano de la liberación es que este le sirve a gran parte de ellos como instrumento de anuncio y denuncia, que, si bien en ocasiones no se asume desde una praxis comprometida, sirve de acicate para fortalecer la acción de las fuerzas juveniles, universitarias y progresistas.

Y es perceptible cómo en los países asediados por el fascismo e impedida su población en la difusión de sus ideas sobre los agravios de las injusticias sociales, este movimiento de la filosofía liberadora y humanizadora, no solo estimuló la acción reivindicativa de las masas populares contra las estructuras existentes, sino también, la formación crítica de los pensadores innovadores en su pasión y esmero en la creación y difusión de la filosofía.

Como se muestra en su discurrir histórico y, desde sus diversas manifestaciones, la Filosofía de la Liberación, además de ser una filosofía que reivindica la identidad cultural en su discurso; es también, como se apreciará en el apartado que sigue, una filosofía que, desde sus presupuestos liberadores de la cultura, tomando en cuenta lo particular y lo general de la cultura en América Latina, aporta a la configuración de un nuevo ser-humano.

7.5. Reflexiones sobre la filosofía de la liberación latinoamericana como expresión de un humanismo

América Latina, hacia la mitad de la década de los ochenta del pasado siglo, desde su proceso de emancipación política, registró uno de sus momentos de mayor crisis económica, poniendo cada vez más en entredicho su real independencia. Esto generó las más variadas tendencias tanto

políticas como ideológicas, que procuraban transformar la circunstancialidad histórica latinoamericana de exclusión, pobreza extrema, explotación y desigualdades múltiples, con la intención de impedir que Latinoamérica sucumbiera; antes bien, cambiar esas condiciones de existencia en unas que permitan a los latinoamericanos vivir con dignidad, justicia y prosperidad material y espiritual.

En 1985, la proclama de los parlamentarios latinoamericanos reunidos en Montevideo, se erigió como la más insigne demostración de que los pobladores de América Latina, cada vez más, estaban conscientes de la necesidad de unificar a los pueblos de esta latitud, a partir del liderazgo maduro que pudiera revertir tan provocadoras amenazas políticas y sociales de su existencia.

Al revisar el devenir histórico de las circunstancias sociales, políticas, culturales de América Latina, es notorio el activismo político de los pensadores latinoamericanos y la generalidad de su liderazgo, tanto a finales del siglo XIX como en la apertura del pasado siglo XX. En esa época se registró un movimiento contestatario en el que convergieron los de tendencias socialistas, posturas anarquistas, marxistas comunistas y las más variadas tendencias de radicales liberales, entre otras más. Todo ese movimiento social y político protestó enérgicamente contra las insostenibles circunstancias por las que atravesaban los latinoamericanos bajo el predominio del poder hegemónico del imperialismo.

Al finalizar los años sesenta, se observa, además, una variada gama de pensadores de América Latina que tenían como denominador común su consternación por la realidad de dominación oprobiosa en todos los órdenes de la existencia latinoamericana. Tal es la situación que convoca a los estudiosos de esa realidad, a forjar el movimiento filosófico de la liberación latinoamericana.

Ya he apuntado, en algún momento, que la Filosofía de la Liberación emerge, en primer término, como una necesidad histórica de comprender los elementos que caracterizaban la identidad cultural latinoamericana; pero debía construir un nuevo referente categorial, ya que la filosofía clásica asumida en esos momentos resultaba inoperante para repensar, comprender y aportar respuestas que resuelvan la problemática de su realidad. Sin renunciar por completo a esa herencia filosófica occidental, algunos encontraron en el marxismo la referencia teórico-metodológica y práctica desde la corriente del materialismo histórico.

Esta perspectiva filosófica desde el interior de la filosofía liberadora latinoamericana, pese al escollo que le representaba la filosofía clásica normativa a la interpretación rigurosa que requiere la sociedad para entenderla en la dinámica de su desarrollo histórico, logró hacer significativos aportes a la construcción de un nuevo referente categorial que reivindicaba un nuevo ser-humano. Sin embargo, creo, que no es justificable que esta vía reflexiva relativa al quehacer filosófico de la liberación, se quiera asumir como la vía por excelencia, pues eso sería caer en los vicios que se critica a la filosofía tradicional burguesa y sus pretensiones universalidad.

Y si bien es cierto que existe una diferencia cualitativa entre ellas, no menos cierto es que del lado de pensamiento filosófico de liberación hay una variedad de representantes, que al igual que la tendencia marxista, han usado críticamente, otras expresiones del pensamiento como las tendencias derivadas del pensamiento de Hegel, las posturas freudianas, posturas fenomenológicas y existenciales, las variadas tendencias de la Teología de la liberación, las concepciones teóricas sobre la dependencia, el pensamiento de Bondy, la trayectoria filosófica de Leopoldo Zea, la “filosofía de la esperanza” auspiciada por el historiador francés Marc Bloch, los aportes de la escuela de Frankfort y , claro, el marxismo.

Los de la tendencia marxista se resisten a ser ubicados “en un mismo nivel” que las demás tendencias que discurren al interior del movimiento filosófico de la liberación; ya que, para ellos, el marxismo desde su perspectiva teórico-práctica viene evidenciando tangibles contribuciones a la dinámica liberadora de las naciones latinoamericanas. Esto resulta cierto, pero tal aporte ha de considerarse como uno de los tantos y diversos elementos que, como el marxista, vienen haciendo aportes significativos, desde la filosofía de la liberación, a la noble tarea de liberación de los pueblos latinoamericanos.

Creo que las diversas características de pluralidad, variedad y complejidad que confluyen en el devenir histórico del quehacer filosófico de la liberación latinoamericana, evidencia en primer lugar, la potencialidad que tiene para acoger grupos de diversas tendencias acuciosas, creativas y sobretodo, críticas; dentro de las cuales se encuentran “populistas” y “críticos”, entre otros. En segundo lugar, muestra cómo su reflexión deviene en una gama diversa de pensadores a los que les une su marcada intencionalidad de contribuir al esclarecimiento, a la concientización y a la acción liberadora y trasformadora de las circunstancias históricas de América Latina.

Como he advertido desde el inicio, desde la perspectiva de Zea, la filosofía latinoamericana, dada historicidad y circunstancialidad y en cuanto realizada por seres humanos, es una actividad humanizadora y transformadora, como lo ha sido toda filosofía.

Ahora bien, desde la perspectiva de la filosofía liberadora latinoamericana que sobre las bases teóricas zeañiana asume un discurso identitario y emancipador de la cultura latinoamericana; surge, como expresa Dussel, en el momento histórico en el que la diversidad cultural de esta latitud es puesta en cuestionamiento su componente humano de ser ontológico. En tal sentido, expresa Dussel:

Espacialmente centro, el ego cogito constituye la periferia y se pregunta con Fernández de Oviedo: "¿Son hombres los indios?", es decir, ¿son europeos y por ello animales racionales? Lo de menos fue la respuesta teórica; en cuanto a la respuesta práctica, que es la real, lo seguimos sufriendo todavía: son sólo la mano de obra, si no irracionales, al menos "bestiales", incultos -porque no tienen la cultura del centro-, salvajes... subdesarrollados. Esa ontología no surge de la nada. Surge de una experiencia.²¹³

Guadarrama ve, desde la perspectiva marxista que asume, que ese punto de partida dusseliano, es justamente lo que originará la reacción de los que desde la realidad cultural latinoamericana han reflexionado los aspectos fundamentales de la filosofía sin más, así como los propios de esta realidad cultural y, en tal sentido, asume que la tarea de la filosofía latinoamericana, y desde ella, la de la liberación, ha sido una reflexión teórica para la práctica en la que fundamentalmente se busca crear conciencia crítica para que el hombre sea asumido siempre como fin y jamás como medio.

Es desde esta premisa, que Guadarrama plantea la necesidad de contribuir a deshacer toda actividad alienadora del ser-humano:

En su reverso las búsquedas de formas superadoras de la enajenación se han presentado en todo momento y cultura, por este motivo la humanización se entiende como la tendencia a perfeccionar cualitativamente la actividad humana para lograr mejores condiciones de existencia, tal como se afirma: "(...) el concepto de humanismo presupone siempre asunción, incorporación, ensanchamiento de la capacidad humana en beneficio de la condición humana."²¹⁴

²¹³ Dussel, Enrique; *Filosofía de la liberación*, Edt. EDICOL, México,1997; Pág. 15.

²¹⁴ Guadarrama González, Pablo.; *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia. Tomo II.* Bogotá: Universidad Católica de Colombia / Planeta.2012 Pág.,59.

El rescate de la condición humana, es lo que precisamente ha marcado el devenir del quehacer filosófico, desde un discurso identitario y libertario desde el cual se conceptualizan aspectos fundamentales de esa condición; tales como, la búsqueda la esencia humana orientada hacia el humanismo, de igual manera, hacia la solidaridad; la dicotomía del determinismo y la libertad, pero también de la enajenación, la cual es una condición inaceptable en la construcción del ser-humano.

Desde esa perspectiva es que, en América Latina se busca restablecer la condición humana negada por la cultura colonizadora europea; tal como lo evidencia el movimiento de las ideas del pensamiento latinoamericano, el cual hace acuse de una vastedad de aportes de posturas epistemológicas que reformulan la coexistencia planetaria del ser-humano desde la multiplicidad cultural, a partir de un diálogo intercultural, como veremos en el próximo apartado.

Estos aportes epistemológicos relativos a construir una relación del ser-humano con la naturaleza, con Dios, con la sociedad, y desde esta, con los conceptos de progreso o con las formas políticas de existir como el Estado Nación, los derechos humanos universales; o manifestaciones culturales como la religión, las razas, son manifestaciones de un discurso identitario y liberador del pensamiento filosófico latinoamericano, que buscan redimir al ser humano de las acciones enajenadoras en cualquier espacio-tiempo de su existencia.

Es así como los distintos puntos de vista que emergen de este discurso identitario y humanizador, nos ofrecen un horizonte de pensamientos que marcaron el movimiento intelectual latinoamericano durante siglo XX hasta nuestros días.

Sobre esas tendencias, expone Guadarrama:

[...]Entre ellas se destaca que los representantes más significativos de la vida intelectual latinoamericana del siglo XX, indudablemente han dado continuidad y enriquecido –por múltiples vías de expresión cultural y en especial a través de diferentes formas de la práctica educativa, política, intelectual la prevaeciente tendencia humanista, desalienadora y contrahegemónica que ha caracterizado en sentido general a la historia latinoamericana de dicho pensamiento, a pesar de la existencia en el siglo XX de algunas manifestaciones alienantes, retrógradas y conservadoras, pero estas no constituyen la tendencia prevaeciente”
215

²¹⁵ Guadarrama González, Pablo. 2013. *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Tomo III. Bogotá: Universidad Católica de Colombia / Planeta. Pág. 439.

Es observable, que los fundamentos del proyecto identitario y liberador de la filosofía latinoamericana buscan, desde un diálogo intercultural, el perfeccionamiento humano. Esto queda evidenciado en las vastas construcciones surgidas de la historicidad de nuestro pensamiento; y que estos aportes, adquieran legitimidad como referente conceptual en la dinámica elaborativa de esa y otras líneas de reflexión que conceptualicen en el fomento sistemático de puntos de vista y nuevos discursos teóricos que contribuyan a la transformación digna de la condición humana. Cuestión esta, que muestra el aporte que viene realizando la cultura latinoamericana a toda la humanidad sin más.

Aportes que se han venido realizando desde una muy variada reflexión crítica que toca temas como la familia, o aspectos de género. De otro modo, con argumentaciones muy acuciosas, se conceptualiza sobre las clases sociales, y los aspectos que tienen que ver con las generaciones. También se debate, con alto nivel polémico la problemática, que ya se prefiguraba en el pensamiento de Simón Bolívar, como el de la integración latinoamericana.

Igual que las anteriores, las cuestiones ideológicas, y las de índole política y naturaleza jurídicas han sido y son de mucho interés. Se observa también una vasta consideración sobre la noción de progreso social y los aspectos que tienen que ver con el desarrollo de la ciencia; sobre todo en la presente Era del conocimiento, la información y el desarrollo tecnológico y, de gran relevancia, el tema del ciberespacio y sus potencialidades.

La noción de la modernización; las Bellas Artes, la educación, que desde la modalidad virtual está tomando un nuevo giro pedagógico y didáctico, y del mismo modo la literatura y sus prometedores enfoques narrativos y técnicas creadoras. Todos estos aspectos, como los dirigidos al perfeccionamiento del ser humano, son de gran principalía y argumentados desde los fundamentos direccionales de la tarea investigativa del quehacer del pensamiento filosófico latinoamericano expresado en la naturaleza de su discurso identitario, liberador y por lo mismo, humanizador.²¹⁶

²¹⁶ Véase: Algunas puntualizaciones al respeto en, Dante Ramaglia; *La filosofía latinoamericana como humanismo. Reflexiones a partir de la obra de Pablo Guadarrama González, Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y americana*, v. 33, 2016, p. 141 a 162.

Como se observa, una gran utilidad reflexiva, en el sentido humanista estimulaba la perspectiva liberadora de la filosofía, que manifestó y continúa desarrollándose, en el interés de sus representantes de contribuir a que el ser humano de América Latina, como todo ser humano, realice progresivamente una vida justa, libre y próspera.

Si bien se trataba en principio de desterrar el sentimiento de humillación por su situación, la enajenación de su cultura y lo avasallante de su historia, lo cierto es también que para alcanzar esa meta no es suficiente la simple difusión axiológica de los seres humanos que subyacen como elementos sólidos en las circunstancias culturales de Latinoamérica, lo cual relevante. Se trata, además, de transformar los factores materiales que generan en la realidad latinoamericana una situación empobrecedora, marcada por la consabida estela de infección, nocividad, perjuicio de toda índole; exclusión educativa, prostitución, corrupción entre tantos otros agravios. Es necesario una praxis que evidencie que ciertamente se ha generado una conciencia transformadora de la condición humana.

En tal sentido, el pensamiento filosófico de la liberación latinoamericana, al mostrar sus propuestas concretas a través de caminos expeditos para llegar al estadio superior al que quiere llegar, contribuyó y contribuye a la trayectoria de creación de conciencia sobre la problematización histórico-circunstancial del ser humano de América Latina. Esta tendencia filosófica liberadora, asumió el principio de que la filosofía no es solo contemplativa de la realidad, antes bien, además de su tarea comprensiva debe ser un guía para su acción transformadora. Es por lo que le otorgó especial atención, desde la dimensión teórica, al rol de la práctica. Y buscó forma para su materialización.²¹⁷

El ideal social en el pensamiento filosófico de la liberación, desde su proceso gestor, contó con la referencia significativa de los triunfos libertarios, que se escenificaron en algunas naciones latinoamericanas, en aras de ir configurando naciones libres, democráticas; naciones cuyas

²¹⁷ Para profundizar esa problemática de la filosofía liberadora latinoamericana, véase: P. Guadarrama, "Reflexiones sobre la filosofía de la liberación latinoamericana", *Prometeo Revista latinoamericana de Filosofía*, Guadalajara, 1986, a. 2, # 6. pp. 25-30; *Dialéctica*. a. XI. # 18 Puebla, 1986, pp.103-109. http://148.206.53.230/revistasuarnidialectica/include/getdoc.php?id=321&article=341&_rnode=pdf

dinámicas de cambio se proponen fraguar sociedades fundadas en la equidad y justicia social e individual y, sobre todo, la dignidad humana de sus pobladores.

Son resaltantes los casos de liberación nacional de Nicaragua, liderado por el Frente Sandinista de Liberación Nacional; la revolución socialista cubana, llevada a cabo por un sólido liderazgo revolucionario, encabezado por Fidel Castro Ruz; la lucha armada persistente de las manifestaciones revolucionarias salvadoreñas, donde se destaca el Frente Revolucionario Farabundo Martí; entre otras expresiones más recientes, como la venezolana y su construcción bolivariana de nación, iniciada por Hugo Chávez Frías.

Todos esos paradigmáticos referentes revelaban que ese movimiento filosófico de liberación albergaba en su configuración, en gran medida, una intención precisa de lo que quería lograr. No obstante, se advierte desde las tendencias marxistas, como la de Guadarrama, en una parte significativa de los pueblos en vía al socialismo, que se alejan por completo de la praxis revolucionaria, so pretexto de no tomar en cuenta, directa o indirectamente, “patrones extraños” o de no seguir “métodos imitativos de otros horizontes, políticos” o “fórmulas exóticas”.

Con la consecuente crítica a los marxistas-leninistas, de “importar” modelos y de dejar de lado la particularidad de los pueblos latinoamericanos, en defensa de esa posición crítica, que algunos desde la perspectiva las reflexiones filosóficas de la liberación le hicieran a los marxista-leninistas, Guadarrama planteó que:

No se trataba de la cuestión de importar modelos, pues en verdad no existen tales, modelos de socialismo, sino que cada país acorde a sus condiciones históricas debe valorar y ejecutar los métodos específicos que le conducen al proceso de liberación, pero teniendo en cuenta determinados principios y regularidades generales que se expresan de formas diferentes. Por tanto, constituye un deber de todo intelectual preocupado por el proceso de liberación de su pueblo analizar pormenorizadamente tales experiencias y no excluirlas de manera a priori de lo contrario se cae en la misma posición dogmática que se critica.²¹⁸

Sostengo en este aspecto, la necesidad de fundamentarse un análisis intercultural desde donde se valore la particularidad de cada región y país; y que asuma las “leyes objetivas del desarrollo social”, son caracterizaciones que prefiguran la viabilidad de los movimientos libertarios en las naciones subdesarrolladas, restaurándoles su condición humana.

²¹⁸ Pablo Guadarrama González; *Pensamiento filosófico latinoamericano, Tomo III*; Edit. Planeta, Bogotá, 2012.-

Los pensadores más distintivos del discurrir filosófico de la liberación en América Latina, además de abordar con sistematicidad y profundidad teórica las causas motivadoras de los problemas fundamentales de las circunstancias actuales e históricas de las naciones latinoamericanas, también denuncian el neocolonialismo y el neoimperialismo opresor y deshumanizador.

En los casos, en los que el pensamiento filosófico de liberación latinoamericana mantuvo el accionar de su planteamiento en el seno del mundo académico, esa perspectiva filosófica no cumplió su tarea liberadora y humanizadora; solo cuando salió de la esfera de lo académico y se vinculó con la particularidad y universalidad de la realidad cultural, contribuyó de manera cualitativa a la tarea transformadora de los pueblos latinoamericanos.

Guadarrama, desde su crítica a la tendencia academicista y antimarxista-leninista, esgrime que la filosofía de la liberación latinoamericana ha prohiado con acierto el “proceso de unidad que reclamaban todas las fuerzas progresistas latinoamericanas”. Sin embargo, debe tomar en cuenta que desde su seno surjan aportes, cada vez más, de “mayores elementos para su consolidación”; pero, claro, sin estimular “los criterios anticomunistas” que le hacían coincidir con la reacción opresora y en contra de los “sectores populares que se querían liberar”.

Para este filósofo cubano, “no se debe olvidar que el anticomunismo es un arma de la burguesía que no está dirigida exclusivamente contra los marxistas y los países socialistas, sino contra todo movimiento progresista y de liberación nacional de los pueblos”.²¹⁹

La filosofía latinoamericana, en cambio, está convocada a seguir trillando desde un diálogo intercultural, su maduro sendero de liberación expresado en su discurso identitario, desde el cual busca restituirles cada vez más la dignidad humana a los pueblos latinoamericanos; posibilitando, en consecuencia, la unidad ontológica latinoamericana que, desde sus orígenes y más acentuadamente, desde finales del siglo XX hasta nuestros días, exige el pensamiento y la práctica de América Latina.

²¹⁹ P. Guadarrama, "Humanismo y filosofía de la liberación", en *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2001, pp. 190-207; Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja, 2002, pp. 285-308; Universidad Nacional de Loja-Universidad de Cuenca-Casa de la Cultura Ecuatoriana, Loja, 2006, pp. 224-244

7.6 Humanismo, filosofía de la liberación y filosofía de la interculturalidad: desde el discurso identitario filosófico latinoamericano

La filosofía, en primer lugar, es búsqueda permanente de las esencias o descripción fenomenológica de la existencia que definen; en segundo lugar, la tarea que la caracteriza, es ser guía liberadora y transformadora de la realidad, desde la que el ser humano forja consecuentemente el sentido de su hacer humano en cada momento de sus circunstancias históricas.

En la actualidad, y al final de esta reflexión, quiero apuntalar las dos expresiones del discurso de la identidad filosófica latinoamericana más prometedores y que, sin lugar a dudas me ocuparán en mis próximas acuciosas reflexiones filosóficas. Me refiero al quehacer filosófico de la liberación y la filosofía de la interculturalidad; en ambos casos, se tiene como denominador común del ejercicio filosófico, las notas distintivas de la construcción de un nuevo humanismo; es decir, los aportes que la cultura latinoamericana hace a la construcción del nuevo ser-humano planetario y que, a su vez, se concretiza en cada expresión humana de la diversidad cultural que nos acoge como mundo, como expresión globalizadora de la humanidad.

7.6.1 Filosofía de la interculturalidad

En tal sentido me referiré, para dejar constancia en este trabajo reflexivo, el discurrir filosófico de la interculturalidad. Apenas hace unos meses, cuando revisaba este trabajo a los fines de su consideración y defensa, me llegó la invitación para participar, vía Zoom, el 03 de diciembre de 2020, de la Conferencia de Raúl Fonet-Betancourt, sobre los presupuestos de Filosofía Intercultural, en el marco de la Presentación de la Cátedra “Perder el norte. Filosofía y pensamiento desde el sur”; evento organizado por el Instituto de Filosofía Juvenal Dho de la Universidad Católica Silva Henríquez, Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso. Departamento de Estudios Humanísticos de la Universidad Técnica Federico Santa María.

Raúl Fonet-Betancourt²²⁰ explica la interculturalidad como una “postura” o “disposición”; más que una posición teórica o un diálogo entre culturas o tradiciones filosóficas distintas, la filosofía intercultural es una actitud filosófica inclusiva de los pensamientos filosóficos de diferentes culturas, en relación a los múltiples desafíos de la expansión globalizadora que enfrenta la humanidad actual.

Desde esa perspectiva, la interculturalidad asume cuatro dimensiones fundamentales, que son:

- a) Encuentro: La identidad, presentación de expectativas.
- b) Respeto: Trato con dignidad, trato como sujetos amigables.
- c) Diálogo horizontal: Interacciones con igualdad de oportunidades.
- d) Comprensión mutua: Entendimiento del(os) otro(s)

La palabra interculturalismo está formada por el prefijo *inter*, que significa ‘entre’ o ‘a intervalos’; se forma también por la palabra *cultura*, que en su raíz alude a ‘cultivar’ y, por último, por el sufijo *ismo*, que indica ‘doctrina’.

En sentido estricto, el interculturalismo se refiere a la postura que promueve el intercambio de valores culturales entre dos o más culturas; es decir, la disposición del ser humano hacía, la interacción cultural.

En sentido general, como doctrina de pensamiento, el interculturalismo pretende promover el respeto mutuo entre la desigualdad de la cultura, así como de sus elementos asociados, tales como la religión y la diferencia étnica. Supone, además, el principio activo de abrir los espacios de interacción y comunicación que permiten la sana convivencia entre grupos de diferentes culturas, con miras al crecimiento mutuo.

En su sentido profundo, el interculturalismo es una doctrina de carácter democrático y dialógico con el contexto. Pone en evidencia la necesidad de ir más allá de la mera “tolerancia” al verdadero encuentro personal y social.

²²⁰ Véase: FORNET-BETANCOURT, R., *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, ed. Trotta, Madrid, 2004.-

En consecuencia, que en el encuentro personal y social descansa lo que se ha denominado los principios del interculturalismo; a saber, el principio de ciudadanía, principios de respeto a la identidad cultural de los pueblos, el principio de igualdad ante la ley y el principio de reconocimiento al derecho a la diferencia.

7.6.1.1 Distinción entre interculturalismo y multiculturalismo

Aquí haré una breve distinción entre, el interculturalismo sus características, funcionabilidad y el Multiculturalismo. Hago esa distinción significativa, a fin de que, más adelante, sirva de referencia teórica para comprender, cómo la filosofía de la interculturalidad en su tendencia latinoamericana, desde un discurso identitario, promueve un diálogo enriquecedor con las demás manifestaciones culturales de nuestro mundo, desde las circunstancias históricas de cada una.

Es frecuente entender multiculturalismo o multiculturalidad, sus aspectos doctrinales, con los del interculturalismo. Si bien nos parecen nociones equivalentes, en realidad no lo son. El multiculturalismo es una sencilla comprensión de que cohabitamos con una gran variedad de manifestaciones en unas circunstancias históricas que nos acogen al mismo tiempo sin que se dé entre ellas inexorablemente una interconexión dialógica. En cambio, el interculturalismo permite la interrelación, colaboración, nexos dialógicos entre las realidades culturales; cimentando, a través de ese proceso de reconocimiento mutuo, la creación de conciencia recíproca sobre lo que se es; para desde ese saber interactivo, crear una correlación enriquecedora de desarrollo mutuo desde el respeto y la solidaridad. Eso es interculturalismo.

En el contexto actual de un mundo globalizante y neoliberal, los estados suelen usar la noción del multiculturalismo como un elemento estructural político, desde donde se construye con métodos novedosos para promover la cultura capitalista, asumiendo una lógica que permite, por un lado, dominar; por el otro, intenta concertar, uniformar, toda manifestación de resistencia o contradicción con la finalidad ulterior de englobar a los pueblos bajo su dominio en su dinámica mercantilista.

En ese proceso, los estados controladores, solapan el trato desigual en los diferentes ámbitos de las sociedades, solapan el fardo pesado de exclusión y explotación inmisericorde y la

unidireccionalidad cultural del pasado colonial, en aras de elaborar y ejecutar un entramado normativo que entra en conflicto con la intrincada manifestación de lo diverso, generando de esa manera pugnas que llevan ilusas salidas en burocratización de lo racial y demás aspectos de la cultura.

Las nociones de democracia desde sus versiones antiguas hasta las más recientes, tienen como común denominador la característica de generar una práctica capaz de coadyuvar al mayor bienestar común a los seres humanos que viven en sociedad; es decir busca proveer una condición humana que satisfaga sus necesidades históricas en su realización plena. Sin embargo, es notorio como en los espacios llamados democráticos en las naciones capitalistas desarrolladas y aún en la de vía desarrollo y desde discursos multiculturalitas, se privilegia más la rivalidad mercantil que la acción solidaria, fraternal entre los actores de la vida cultural de los pueblos.

La interculturalidad, contrario al multiculturalismo, tiene como aspecto esencial forjar un intercambio fraternal, solidario ente los diversos sectores, instituciones o grupos de la vida social y cultural de los pueblos; de igual forma, generar una conciencia discursiva crítica que, en primer término, origine un debate sobre nociones lógicas, metodológicas y epistemológicas sobre problemáticas diversas de los fenómenos de la realidad que, en segundo término, promuevan una praxis que contraste y evolucione hacia confrontar y transformar las correlaciones de dominio político, social, económico, cultural, que por décadas han legitimado las oprobiosas desiguales. Como nos lo revela Catherine Walsh al expresar: “a veces, lo pluricultural sólo se usa en términos descriptivo, empero sus raíces y significados no se encuentran en la descripción, sino en las luchas en contra de la colegialidad pasado y presente y de la violencia simbólica, estructural y cultural, en que esta colonialidad se produce”²²¹

Es evidente que el desenvolvimiento de los procesos sociales, culturales, contribuye a solidificar los aspectos particulares de la cultura, ante las otras manifestaciones culturales, a la vez que se desarrollan prácticas liberadoras en el seno de ellas. Ahora bien, esa solidificación, viene dada

²²¹ Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez, eds.; *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Abya-Yala/UASB, 2002, p. 2

no por la supervisión del estado dominante, sino por la explicación o compensación en relación al hecho de la exclusión.

Comprendida de esa manera, la multiculturalidad legitimada por el estado dominante, establece una normativa que construye una formalidad de estado de derechos y de creaciones políticas y de una cierta práctica orientada por las instituciones del Estado que busca evidenciar, incluso, peculiaridades de la cultura o elementos propios de sectores reducidos, en ocasiones excluidos, adhiriéndolas a las áreas establecidas.

Contrario a un multiculturalismo oficial adherente, la interculturalidad está fundamentada en generar procesos transformadores de las diversas manifestaciones de las circunstancias históricas, sociales y culturales, en las que el Estado y su estructuralidad institucional no están exentos. Esos fundamentos interactivos de la interculturalidad, cita Walsh en una de sus reflexiones, permiten: "...la oportunidad de emprender un diálogo teórico desde la interculturalidad; la construcción de nuevos marcos conceptuales, analíticos, teóricos, en los cuales se vayan generando nuevos conceptos, nuevas categorías, nuevas nociones, bajo el marco de la interculturalidad y la comprensión de la alteridad"²²²

Otro ejemplo de un dialogo multicultural, es esa perspectiva del diálogo intercultural, asumiendo las características del humanismo tanto de la cultura griega como de la latina, que Martha Nussbaum construye una reflexión compresiva relativa a lo significativas que resultan las humanidades en la educación desde la noción de modernidad liberal actual y la propone como actividad pedagógica para asumirse en su labor humanizadora; a partir de cuatro elementos o características referenciales.

La primera característica referencial, es la disposición reflexión socrática, desde de la que se asume una introspección inquisidora; **la segunda**, como consecuencia de la primera, es en la que se incorpora la aptitud de comprenderse en su mismidad; **la tercera**, se basa **en la inspiración "narrativa"** como vía interactiva mediación entre las peculiaridades identitarias del sujeto que

²²² Walsh, Catherine "(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador"; 2002, Pág.4

le hacen auténtico y la universalidad de los pueblos o culturas; la **cuarta**, finalmente, es la universalidad cultural o internacionalidad de las naciones, exigen especialmente los conocimientos elaborados de las reflexiones comprensivas sociológicas y humanísticas, en general, para fortalecer argumentativamente los procesos formativos en una educación intercultural, que no tiene por qué caer en las trampas del multiculturalismo.

Para Nussbaum, la comunicación implica el reconocer al otro como distinto, es decir, como interlocutor válido; en tal sentido ha de asumirse que el desarrollo de las estructuras de la comunicación humana ayuda a comprender por qué es posible caracterizar un nuevo humanismo en términos más de colaboración que de competitividad o rivalidad.²²³

La interculturalidad es un punto de vista que, a partir de una construcción categorial que incluye una metodología confortativa, novedosa, y acuciosa contrasta la conceptualización moderna de la cultura, como muchos otros fenómenos existenciales de la diversidad del ser humano, y nos propone una nueva mirada dialogante para, desde incluso espacios fronterizos, comprender los fenómenos en el desarrollo de su historicidad y, desde la comprensión, articular procesos permanentes de transformación, en aras, no solo de generar discursos identitarios y emancipadores de los sistemas opresivos y alienadores de la cultura y la sociedad como es el caso que me ocupa revisar en este trabajo reflexivo, sino también de crear nuevas formas de convivencia humana, cada vez más solidarias, que le den respuesta a las necesidades históricas de cada ser humano en las circunstancias históricas que se realiza material y aspectualmente.

7.6.2 Filosofía de la liberación

Ya me he referido antes, con pertinencia, a la filosofía de la liberación: a su origen, a su evolución histórica, a su misión teleológica. He destacado, además, la diversidad de tendencia que con elevado sentido de criticidad y puntos de vista diversos, han forjado su existencia. Los sitúo aquí, una vez más, para extraer algunas de sus aristas en la construcción existencial del ser humano, desde una función liberadora.

²²³ Nussbaum, M.; *El cultivo de la humanidad*. Barcelona: Paidós.2005; p.28

El argentino Enrique Dussel, antecediendo a los europeos, el francés Lyotard; y, de otro modo, a Vattimo y Derrida, extrajo la semejanza entre la noción de sujeto desde la perspectiva de la Ilustración y, la noción de poder de la modernidad. A la vez, Dussel le adiciona a esa reflexión su interpretación sobre la posición de Heidegger en relación al establecimiento y consideración metafísica que desembocan en la cuestión sobre el sentido de la vida humana en su ser existencial.

Es así como Dussel configura su noción de sujeto, cuestionando el ego cogito cartesiano que fungía como alma universal hacedora del mundo, de su control y predominio absoluto. Es así como la noción del ego cogito se emerge como voluntad de poder: “Yo pienso” equivale a “Yo conquisto”, desde esa perspectiva se construye la base teórica-conceptual sobre la cual se justificó el proceso de conquista y dominación de la América aborigen, primero, y durante el devenir histórico de su realidad, después, a las que otras consideraciones epistemológicas y diversas consideraciones se le han adicionado hasta la actualidad. A tal perspectiva de dominación se opone Dussel, a partir de la construcción de nuevos presupuestos teóricos y metodológicos. Sobre ese punto de vista dusseliano, Santiago Castro Gómez explica:

...se hace preciso avanzar hacia la construcción de un nuevo tipo de sociedad que escape a la metafísica de la subjetividad moderna. Será una sociedad “posmoderna” que tendrá como característica fundamental lo que Emmanuel Levinas llama “el humanismo del Otro”.¹⁹ (El Dussel de los años setenta describe su pensamiento como una “filosofía de la liberación, filosofía postmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia.”²²⁴

Las herramientas teóricas y metodológicas a las que recurre Dussel para trascender la visión moderna totalizadora de la razón, que sirvió de fundamento a la conquista y colonización de América, son tanto la noción de *alteridad*, fundada en la perspectiva teórica de la dependencia, como la novedosa construcción reflexiva generada desde teología de la liberación.

Desde tales fundamentos, opone Dussel una teorización crítica a la visión totalizadora europea, asumiendo las nociones de El *otro* de la “mismidad” es el pobre, el oprimido, el excluido que registra las constancias históricas latinoamericanas. Desde esa condición humana de exclusión, situados como “exterioridades del modelo sistémico de la modernidad colonial, pasa a ser la única referencia universal de transformación y cambio. Como se puede observar desde ese nuevo

²²⁴ Véase también: Dussel; Santiago Castro-Gómez; *Crítica de la razón Latinoamericana*. Edit. Javeriana, Colombia, 2011, pág.- 38

punto de vista simplificado, Dussel asume a los pobres, excluidos y oprimidos como sujetos dinámicos de cambio de sus circunstancias históricas, las que se convierten en su inspiración y propósito liberador. En tal sentido, subraya Castro Gómez:

Aquí nos encontramos en las antípodas de la crítica posmoderna, pues lo que el filósofo argentino busca no es descentralizar al sujeto ilustrado sino reemplazarlo por otro sujeto absoluto. En mi opinión, la relación de lo “mismo” con lo “otro”, a la que apela constantemente Dussel, funciona como una forma de control sobre el acontecimiento. En lugar del “otro” —discurso que reproduce el código moderno de la “identidad”—, habría que hablar mejor del afuera como espacio desde el que irrumpe el acontecimiento, que desestabiliza tanto a lo “mismo” como a lo “otro”.²²⁵

De esta visión totalizadora, tanto desde el modelo colonial moderno del que parte como del modelo que le opone, a partir de la noción levinasiana “el humanismo del otro” que lleva implícito la clave de la noción moderna de identidad, el discurso identitario de Dussel no deviene, en una negación sino en una transposición; es decir en construir utopías totalizantes como las del modelo moderno colonial.

Y esa transposición constructiva de utopías totalizantes no es una mera expresión de la noción de juegos del lenguaje como en Wittgenstein; más bien está expresada en el sentido que Lyotard reelabora estos juegos y los asume como estructuras lingüísticas en las que de manera absoluta está presente el conflicto en una “comunidad humana” específica; que Castro Gómez, explica del siguiente modo:

Si no existe ningún metacriterio lingüístico que nos permita saber cuáles interconexiones debemos realizar, la elección de una o varias posibilidades se hace siempre a costa de otras. El resultado es el conflicto inevitable entre diversos juegos de lenguaje, o lo que es lo mismo, entre diferentes formas de vida. El heteromorfismo de los juegos del lenguaje significa que el disenso, la inconmensurabilidad, la disonancia y la paradoja no se pueden eliminar de la vida social, a menos que se recurra a un metalenguaje político: la violencia fascista. Según Lyotard, todo intento de “reconciliar” las diferencias existentes entre los juegos de lenguaje y entre las formas de vida configuradas por ellos termina casi siempre en la dictadura y el terror” (El reconocimiento del heteromorfismo de los juegos de lenguaje [...] implica, evidentemente, la renuncia al terror que supone llevar a cabo su isomorfismo).²²⁶

La comunidad humana es una convergencia donde la multiplicidad y la diferencia se hacen una misma realidad, como un todo comunicacional humano.

²²⁵ **Idem Pág. 38**

²²⁶ **Idem. pág. 40.**

Creo, que la respuesta de Dussel, el Dussel inmaduro, deviene en un discurso identitario que asume las formas totalizadoras que producen modelos autoritarios de convivencia social, cuyo metacriterio consensual lo garantiza la ejecutoria despótica desde los ámbitos económico, social, político y religioso.

El discurso identitario que se ha forjado de un discurso futurista a partir de la noción, que el ensayista uruguayo Fernando Aínsa le llama la “utopía americana”, y que ha impactado a parte significativa del pensamiento latinoamericano, está forjada sobre la base de algunos aspectos caracterizadores como, en primer lugar, la implantación mitológica europea en la realidad americana, como el paraíso bíblico, por ejemplo; en segundo lugar, el concepto de alteridad; es decir, el nuevo mundo que ahora es América como destino final del viejo mundo europeo; en tercer lugar, el milenarismo religioso, que procura sustentar que América es un excelente prototipo para el teocratismo social; y, en cuarto lugar, el bautismo cristiano usado para promover en los aborígenes de América la idea de una mejoría futurista.²²⁷

El discurso identitario se ha ido enriqueciendo y superando esa postura dusseliana; incluso, el Dussel maduro, desde la crítica y autocrítica la ha superado significativamente.

7.7 Balance crítico, a manera de síntesis

En este punto, parto de una inspección breve del hecho de la postmodernidad, para luego desde y su impacto en el pensamiento latinoamericano y de manera, particular al pensamiento filosófico, proponer los retos de la filosofía latinoamericana y sus diferentes, acuciosas, críticas tendencias que buscan perfilar su porvenir.

En primer lugar, en Latinoamérica, la postmodernidad, en sus variadas acepciones y funciones, parte de su presupuesto fundacional, consistente en la valoración y promoción de lo plural y lo diverso. Desde ese punto de vista, en América Latina, sus exponentes se rebelan contra la dualidad que, desde varias posturas, creó la filosofía occidental. Y, desde esa actitud rebelde,

²²⁷ Véase: Fernando Aínsa: De la edad de oro a El Dorado: génesis del discurso utópica americano; Editorial: México: Fondo de Cultura Económica, 1992; 131ss.

tratan de proponer una revisión de los diversos discursos generados en el discurrir histórico del pensamiento latinoamericano como en las condiciones materiales de existencia, propias de sus circunstancias históricas.

En segundo lugar, el fenómeno de la globalización, a partir de la segunda mitad del siglo XX, y su impacto en las nuevas formulaciones epistemológicas, metodológicas, sociales, culturales, políticas y medioambientales que empezaron a configurar un nuevo panorama en los pueblos tercermundistas, como los de Latinoamérica.

En tercer lugar; en el contexto desolador y desconcertante del mundo globalizado, la postmodernidad lanza el reto de ver la desilusión del ser humano en el mundo actual, como perspectiva final del pensar y accionar político en América Latina, exorcizando a los pobladores de no caer en las redes del populismo en su varada manifestación.

Y, en cuarto lugar, los filósofos repetidores en la línea de un discernir postmodernista desde una visión latinoamericanista; es decir, desconectados de una realidad que no conocen, que nos experimentan, que asumen una línea discursiva desvinculada de su historicidad. Los postmodernos son acrílicos, que no ven en el equívoco las posibilidades de encontrarse con lo verdadero, con la verdad inherente a los fenómenos. Aún más, los postmodernos perdieron la perspectiva de la necesaria y progresiva humanización, eso no les interesa; como no es de su interés las exigencias propias de la identidad cultural, ni los procesos, ni toda convocatoria a la unidad, la síntesis que promueven los cambios, desde las contradicciones. Al postmoderno solo lo mueven el acaecimiento y la pluralidad.

Frente a ese balance posmoderno, la filosofía de liberación y de la interculturalidad nos convoca a una reflexión crítica que exige, desde el discurso identitario, la prevalencia del respeto a la condición humana.

El discurso identitario que caracteriza al pensamiento filosófico latinoamericano, que, desde la obra de Leopoldo Zea he examinado hasta aquí, descansa fundamentalmente en la expresión paradigmática tanto del pensamiento filosófico de la liberación como de la filosofía de interculturalidad, desde su carácter dialógico. Desde esas perspectivas hago las conclusiones que siguen.

Desde la filosofía de la interculturalidad se asume construir una la relación entre diálogo y filosofía, partiendo del vínculo epistemológico y antropológico, permitiendo una redefinición del diálogo desde una “ética pública comprometida” con la consideración y la equidad de derecho de participación de todas las personas en la actividad política. Con esto, la filosofía intercultural busca aportar a la superación de la filosofía tradicional; la cual está caracterizada por una racionalidad **fonemática**, y trastocarla hacia una actividad filosófica intercultural y dialógica con mayor autenticidad; en la que predomine la interacción y un intercambio comunicacional entre ambas expresiones distintas de la cultura. Esta dinámica dialógica debe darse en el marco cada elemento caracterizador de los procesos históricos y geográficos en cada una de las formaciones de sociedades concretas.

Es en este contexto, que el discernimiento filosófico que se elabora de la interculturalidad en la relación de las esferas de vida significativamente distintas, contribuye a construir la filosofía desde una visión sistémica de relaciones que en su connotación vaya más cónsona con las diferencias que con las analogías; y es desde esta óptica, que la perspectiva filosófica latinoamericana se conecta y comprende y puede situar la oferta intercultural en la base del pensamiento filosófico de la liberación latinoamericana

Es de esta perspectiva hasta aquí descrita, que el filósofo Fonet-Betancourt realiza una reconceptualización de América, a partir del pensamiento de Martí (1853-1895), señalando que la intencionalidad de la práctica filosófica intercultural en América, origina una renovada historicidad cultural y una valoración de sus insuficiencias relativas a los que se mantienen silenciados. Es decir, reinterpretar la reflexión desembarazada del relativismo cultural para trastocarla por conceptualizaciones de los elementos culturales desde una renovada comprensión del pensamiento en la que sea reconocida y validada por “el-otro”; poniendo fin, de este modo, al carácter etnocentrista y, más acentuadamente, a los procesos reduccionistas.

Bajos estos presupuestos, la nueva filosofía asumirá un discurso identitario desde la comprensión de la cultura, situando el “transfronterizo”, como criterio fundamental para esa reciprocidad dialogal; dado el significado que tiene la diferenciación entre racionalidades.

Desde ese horizonte comprensivo, es que el filósofo Fernet-Betancourt, hace referencia al discurrir teológico de América Latina, al que caracteriza como transformador tanto en su interioridad como en su discurso, en conexión con la emergente filosofía liberadora, lo que explica que haya logrado situarse en este territorio como auténtica reflexión. Sin embargo, no debe olvidarse en ningún caso, su esencial incorporación al proyecto universal del proceso de liberación.

De lo anterior se deriva la necesidad de vincular la realidad histórica de cada cultura en su mismidad y con mismidad de las otras culturas; esto es lo que posibilitará la comprensión cierta de que en todas y cada una de las culturas, se registrarán tangiblemente experiencias de vida y renovadas expectativas de forma particular y específica comunidad humana. Es obvio que tal empresa exige una diversidad de formas en el quehacer filosófico, tanto en su método como en sus construcciones epistemológicas, tanto antropológicas, culturales, éticas y religiosas.

Esta nueva situación dialogante es lograda, si es desde una estructuración en contexto de deferencia y aceptación de los derechos inherentes a cada civilización en cada una de las unidades culturales, que permite la justificación de cada una de sus manifestaciones de progreso y evolución de su condición humana. Y, a todo eso, dejar de lado otros proyectos de cambio social y político, económico o científico.

En tal sentido, la filosofía intercultural, a partir de sus características y desde el punto de vista de Fernet-Betancourt, estará recubierta por lo inédito y por la autenticidad. Abierta y tendida al encuentro dinámico con diversas manifestaciones vivenciales filosóficas que la historia de la humanidad registra. Proclives al intercambio y la contraposición de culturas, sin la influencia hegemónica y monopólica interpretativa de Europa; sin que esto implique desmeritar su herencia cultural, sino más bien, una apertura a la vinculación comunicativa y lógica discursiva identitaria comprensiva de lo que cada uno es.

Por consiguiente, la filosofía de la interculturalidad, asimismo, debe estar abierta con franqueza a la acción creativa y trascender lo puramente racional, sin que esto suponga sustraer a cada sujeto actuante de su participación activa de esa interpretación.

Tal es la actitud que debe primar, la de prever las identidades relativas a filosofía y cultura, particulares, anclados en la construcción universalizadora y creadora de la “solidaridad entre

todos los seres humanos”. Es decir, en diálogo permanente con otras tradiciones y vinculando dialécticamente las complejas y distintas maneras de pensar del ser humano.

Es este armazón conceptual, que permite a Fonet-Betancourt ²²⁸ argumentar aspectos puntuales relativos a la filosofía de la interculturalidad, a partir de la territorialidad latinoamericana, con la mirada puesta en el quehacer filosófico de la liberación, ya que esta filosofía se construye desde su propia tradición cultural.

Como **primer punto de partida** está, crear las condiciones que hagan posible la integración del discurso identitario latinoamericano en el ámbito mundial como un criterio legitimador que está ahí. En eso estriba la originalidad del decir auténtico, no condicionado, sin coacción, en franca armonía con su raigambre cultural latinoamericana, sin menospreciar las otras formas o puntos de vistas ajenos a la existencia vital de América Latina. Dejando sin efecto, en consecuencia, la opresión y exclusión del otro, infligidos por el colonialismo y el neocolonialismo conjuntamente con el modo de producción capitalista, quienes, desde un discurso hegemónico, lesionaron gravemente la dignidad humana de los pueblos latinoamericanos.

Fonet-Betancourt ejemplifica lo dicho anteriormente, a partir de lo expresado por Martí: “Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte (...) El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido.” ²²⁹

Tanto en Martí, como el pensamiento de Fonet-Betancourt, se entrevé la urgente y necesaria realización del accionar hermenéutico con signos de liberación, con la potencialidad manifiesta de la ruptura de las mordazas del colonialismo y neocolonialismo e imperialismo y les conceda a los que invaden como a los invadidos, explotados y excluidos, sopesar las situaciones originales y particulares de su existencia.

²²⁸ Fonet-Betancourt; **Hacia una filosofía intercultural latinoamericana**. Costa Rica: DEI. 1994. Pág.15.

²²⁹ José Martí. “¡10 de octubre!” en **Obras Completas**, vol. 17 (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975), Pág.20.

Un segundo presupuesto, es propiciar una práctica inclusiva; es decir donde el otro tenga presencialidad y surja con una fortaleza interior de ser, de ser valorado y en un contexto de expresión solidaria.

El tercer presupuesto, vincula el tránsito de una totalidad a una totalización dialéctica, mostrando, a su vez, la sólida capacidad cultural en progreso cada vez más maduro en que se transmitan recíprocamente verdades en un clima de profundo respeto en igualdad de condiciones.

Un cuarto presupuesto, vinculado y como resultado del anterior, emerge de las condiciones suficiente y necesarias de existencia forjar un proceso inteligible basado en la realidad, constructor de formas discursivas capaces de responder a su interpretación de realidad que los reconoce como tal.

El quinto y último presupuesto, está referido a reconocerse como punto de vista, como mirada comprensiva, en base a la construcción de un marco referencial epistémico y metodológico responsable de permitir y fomentar el acercamiento comprensivo con las otras formas distintas y variadas de la cultura; cuyos resultados procesuales, crea un camino de doble vía portador de una discusión clarificadora de interacción cultural y , de igual manera, de la ubicuidad del ser humano en todos y cada uno de los ámbitos donde socializa desde su vida concreta.²³⁰

Son estos presupuestos los que delinear y articulan un modo propio de forma de pensar para el filosofar intercultural latinoamericano, la cual deriva **en** un elemento esencial denominado interdisciplinariedad, a partir de una de sus características: su descentralización en cuanto a sus matices culturales y conceptuales particulares. Este sentido de la filosofía deja de ser tal y se torna intercultural, portará en ella su interdisciplinariedad, desde los variados y distintos puntos de las vistas en su dimensión epistemológica y de su existencialidad cultural, única vía de transformación.

Por lo que una de la multiplicidad de características de interculturalidad filosófica, quizás una de las más decisivas, es poder generar una construcción polifónica, en la que concurren las

²³⁰ Doris Gutiérrez Fernández-Álvaro B. Márquez-Fernández; Raúl Fonet-Betancourt: diálogo y filosofía intercultural; Frónesis v.11 n.3 Caracas dic. 2004.-

expresiones culturales de todos los pueblos del mundo, de tal manera que contraste el proceso homogeneizador de la humanidad.

Raúl Fonet-Betancourt construye un punto de vista a partir de lo que sostiene Martí. Martí asume la filosofía como compendio polifónico de los que se derivan como instrumentos para la reflexión, el discurso reflexivo del maestro en el aula, las universidades, los diferentes formatos en los que difunde las informaciones como revistas, periódicos y una gran gama de medios digitales audiovisuales que contribuyen eficazmente. Esas son auténticas vías para el análisis de las situaciones concretas que ocurren en un espacio-tiempo determinados en el develamiento de su verdad temporal, es decir, como expresión concreta de la situación que analiza y le precede en la solución del problema planteado.

De ese modo se expresa José Martí: “La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se señale la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra (...) Injértese en nuestras repúblicas”.²³¹

Lo anterior, para Fonet-Betancourt, tiene una estrecha correlación con la filosofía intercultural, en cuanto que cada tronco cultural funge como piedra angular a partir de la cual se apertura todo modo de pensar que, a su vez, quiere vincularse, en cuanto filosofía, a la reflexión histórica de su devenir, realizada y fortalecida en las circunstancias culturales concretas que acoge en cualquier parte del mundo. Sin embargo, el origen tendrá que ser los pueblos latinoamericanos.

Fonet-Betancourt²³² entiende, desde esa perspectiva, que la filosofía latinoamericana le debe su existencialidad histórica a la labor acuciosa y crítica de pensadores como el argentino Juan Bautista Alberdi, o la trayectoria del filósofo de tendencia cristina Antonio Caso; de José Ingenieros, que si bien nace en Palermo, Italia, realiza gran parte de su vida en Argentina, el audaz académico mexicano Samuel Ramos; en el Perú, la labor del agudo crítico Francisco Romero; a la labor ingente de los mexicanos José Vasconcelos y el inmenso Leopoldo Zea; y

²³¹ José Martí; (18, oct., 6)

²³² Fonet-Betancourt; *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. Costa Rica: DEI. 1994. Pág. 35.

otros no menos importantes como el uruguayo Arturo Ardao, el argentino Arturo Roig, y el peruano Salazar Bondy.

Ahora bien, según los que plantea Agustín Fernández del Valle, citado por Fonet-Betancourt, lo que solo se encontraban, en la realidad precolonial de Latinoamérica, eran “verdades filosóficas”²³³ como lo muestran las cosmogonías náhua, maya, inca y tupiguaraníes.

Si bien el quehacer filosófico, crítico y orientador práctico de la tendencia liberadora latinoamericana, labra procesos emancipadores desde la realidad cultural que le es propia, no le ha sacado toda la riqueza interpretativa, lo que les permite ser referentes de pleno derecho para otras culturas. Y esto porque en el discurso identitario observable en la evolución histórica de la filosofía de la liberación en Latinoamérica, el registro de una significativa desconexión entre la realización de una variada elaboración hermenéutica de Latinoamérica y la tradición filosófica establecida.

Esa situación desvinculante origina que el movimiento de la filosofía liberadora latinoamericana deje de construir un diálogo a través del cual se establezca una reciprocidad con los elementos de las culturas indígenas y de igual manera afroamericanas; a pesar de ello, y desde su discurso identitario, creo con Guadarrama, que “la filosofía de la liberación constituye una de las expresiones de continuidad de lo mejor de la tradición humanista y desalienadora que ha caracterizado al pensamiento latinoamericano en su historia”²³⁴

El discurso identitario del pensamiento filosófico latinoamericano está atravesado por la interpretación que, a lo largo de la historia latinoamericana, se hace de su mestizaje desde su legítima particularidad que le estructura; en tal sentido, es comprensivo, además, de las culturas ancestrales originarias que exigen ser partes del concierto de culturas del mundo ante los poderes del sistema hegemónico que les “reduce “. Tal es el entendimiento inmerso en el discurso

²³³ Raúl Fonet-Betancourt; *Hacia una Filosofía intercultural latinoamericana*. Edit. DEI colección universitaria. (Costa Rica). 1994. Pág. 44

²³⁴ Véase: Guadarrama González, Pablo. *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*. Tomo III. Bogotá: Universidad Católica de Colombia; Planet, 2013, pág. 473.

filosófico identitario de América Latina; que como bien dice, Raúl Fornet-Betancourt, busca “... entenderla desde las memorias históricas de sus pueblos” ²³⁵.

Creo también, que la “América Nuestra” asumida por Martí, guía el discurso identitario intercultural y libertario, como una de las vías expedita “...para la construcción de mundos reales diferentes: una América en la que todas las diferencias puedan tener su casa” ²³⁶; y desde esa condición, continuar aportando a la construcción valorativa del ser-humano de esta época.

Desde ese punto de vista, la expresión filosófica liberadora, y el pesar filosófico latinoamericano en su muy acusada variedad, epistemológica y metodológica, tiene grandes desafíos en la actualidad. Desde finales del siglo XX, aumentó la sensibilidad con respecto a los problemas que afectan a la comunidad internacional en su conjunto: la destrucción del entorno ecológico, el endeudamiento del Tercer Mundo, la proliferación de armas atómicas, el crecimiento incontrolado de la población. A eso agregamos las enfermedades como el sida o la más reciente, la pandemia que de la covid-19 que, desde inicio de 2020, ha devastado la economía mundial, afectando, por supuesto, las economías de los países menos desarrollados como los de América Latina. De igual manera, la mundialización del narcotráfico y del crimen organizado. Fenómenos que, por estar integrados en una red muy compleja, causas y efectos que no conocen fronteras de ninguna clase, se han vuelto inmunes a todo tipo control normativo.

En síntesis, tal como asumo en la presente investigación, el discurso identitario que en general caracteriza al pensamiento filosófico latinoamericano, queda evidenciado en el aporte que hacia un nuevo humanismo hace la realidad latinoamericana, tanto desde las posturas de la tendencia liberadora de la filosofía latinoamericana, como desde el multiculturalismo y el interculturalismo.

Cierto es, que sus distinciones discursivas tanto epistemológicas como metodológicas y sus dimensiones prácticas son parte de otros estudios posteriores; sin embargo, los avances normativos, en los países latinoamericanos, en lo relativo a la multiétnicidad y pluriculturalidad,

²³⁵ FORNET-BETANCOURT, Raúl, “La filosofía intercultural”, en: DUSSEL, Enrique-Eduardo MENDIETA-Carmen BOHÓRQUEZ (eds.), El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos, CREA/Siglo XXI, México 2009, Pp. 639-646.-

generan espacios propicios para la construcción de sociedades más justas que promuevan el diálogo intercultural, con la mediación del Estado, a través de procesos democráticos, tanto en los niveles nacional como internacional. Estos procesos son difíciles y no lineales, muchas veces, entre tensiones y paradojas que provocan flujos, reflujos, malos entendidos y altibajos.

Hacer posible este ideal de justicia y dignidad humana, implica emprender acciones en diferentes dimensiones. Una de ellas es la de una filosofía de la educación, mediante propuestas pedagógicas críticas y liberadoras que permitan superar las múltiples contradicciones que impiden el mejoramiento de las condiciones de vida de la mayoría de la sociedad. Propuestas educativas que formen una ciudadanía, un concepto nuevo del ser humano, a partir de los viejos ideales ilustrados. Ciudadanía, y humanismo, que defiendan la vida en sociedad, enfocados más desde el desarrollo de las capacidades del ser humano, que desde de la defensa de sus derechos.

Ser ciudadanos, actores que, mediante actos de comprensión de los fenómenos, previamente a su práctica de la democracia, se centren directamente en la condición humana y en la cooperación, antes que en la competitividad.

Tal perspectiva es otra de las aristas que se desprende de mi presente investigación y que ha de abordarse más adelante.

BIBLIOGRAFÍA

a. Textos de Leopoldo Zea

ZEA, Leopoldo:

- América Ante Occidente: en DIANOIA, Anuario de Filosofía; anuario de Filosofía. México 8 (1962) 82-89.
- Catolicismo y Modernismo en la Conciencia Iberoamericana: en DIANOIA, Anuario de Filosofía, México, 2 (1956) 76-108.
- Dialéctica de la Conciencia. Americana: en DIANOIA, Anuario de Filosofía, México, 4 (1958) 3-18.
- Dos formas de Vida en América: en DIANOIA, Anuario de Filosofía, México, 9 (1963) 125-137.
- El Problema de la Originalidad en Latinoamérica: en DIANOIA, Anuario de Filosofía, México, 12 (1966) 51-57.
- El Problema Cultural, Ibero: en DIANOIA, Anuario de Filosofía, México, 5 (-1959) 3-13.
- El Puritanismo en la Conciencia Norteamericana; en DIANOIA, Anuario de Filosofía, México, 1 (1955) 46-48.
- La Historia de la Conciencia Americana: en DIANOIA, Anuario de Filosofía, México, 3 (1957) 57-78
- La Misión de la Filosofía Americana: en DIANOIA, Anuario de Filosofía, México, 7 (1961) 45-52.
- Romanticismo y Positivismo en el Brasil: en DIANOIA, Anuario de Filosofía, México, 10 (1964) 93-105.
- Vasconcelos y Ramos en la Filosofía Mexicana: en DIANOIA, Anuario de Filosofía, México, 6 (1960) 115-128.
- El Pensamiento Latinoamericano (TOMO I): Fomaca, México, 1965.
- El Pensamiento Latinoamericano (TOMO II): Fomaca, México, 1965.

- El Pensamiento Latinoamericano. Editorial Formaca, Perú. 1965.
- El Positivismo: en Estudios de la Historia de la Filosofía en México, México, pp. 243-268.
- El Positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia. Fondo de Cultura Económica, México, 1968.
- En torno a una Filosofía Americana, Colegio de México, JORNADAS 52, México, pp. 73, 1945.
- Hispanoamérica y el-Mundo Occidental, LA TORRE (P. R.), No. 14 (1956) 145-157.
- La Filosofía Americana como Filosofía Sin Más, Siglo XXI, -México, 1959.
- La Filosofía en México (TOMO I), Libro Mexicano, México, 1955
- La Filosofía en México (TOMO II), Libro Mexicano, México, 1955
- Las Ideas en Iberoamérica en el Siglo XIX, Universidad de la Plata, La Argentina, 1956.
- El Sentido de la Filosofía en Latinoamérica; en Revista de Occidente, 4 (1966) 206-217.
- Filosofía de la Historia Americana, Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Filosofía Latinoamericana, TRILLAS, México, 1987.
- Introducción a la Filosofía, UNAM, México, 1983
- América Latina en sus Ideas (Varios), Siglo XXI, México, 1986.
- Dependencia y Liberación de la Cultura Latinoamericana. Cuadernos de Joaquín Mortiz, México, 1974.
- La Cultura y el Hombre de nuestros Días, Instituto Pedagógico, Caracas, 1975.
- Latinoamérica en la formación de nuestro tiempo, Guardemos americanos, México, 1965.

- Dos etapas en el pensamiento Hispanoamericano, El Colegio de México, México, 1949.
- Latinoamérica-Tercer Mundo. Extemporáneos (Colección Latinoamérica), México, 1977.
- Filosofía y Cultura Latinoamericana, Centro de Estudios Latinoamericanos "Pómulo Gallegos", Caracas, 1976.

b. Otros textos empleados

A

ACOSTA, José De; Historia natural y moral de las Indias”, en I. Monal, Las Ideas en América, Casa de las Américas, La Habana, 1985T. II.

ACOSTA P, Francisco Oscar; Autenticidad y cultura en el pensamiento filosófico latinoamericano”, Editora Búho, R. Dominicana; 2010.

AGUÍLAR MACHADO, Alejandro; Conversaciones Filosóficas interamericanas. La Habana, 1953.

AÍNSA, Fernando; De la edad de oro a El Dorado: génesis del discurso utópica americano; Editorial: México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

ALBERDI, Juan Bautista; "Polémica con el Profesor Ruano". Compilación de M.T. Carballal de Torres, Prólogo de Arturo Claps, en Revista Uruguay de Filosofía. Montevideo: Universidad de la República, tomo II. 1963.

_____; 1974. La Unidad de América Latina. Buenos Aires: Granica Editor. 1974.

ARDAO, Arturo; Historia y evolución de las ideas filosófica en América Latina, Fondo de Cultura Económica, México, 1977.

ARICO, José; Mariátegui y los Orígenes de Marxismo Latinoamericano. Cuadernos de Pasado y Presente, México, 1978.

B

GARCIA BACCA, Juan David; Invitación al filosofar. Colegio de México, México, 1940.

BARREDA, Gabino; De la Educación Moral, UNAM, 1955.

BAUTISTA ALBERDI; Juan; Ideas para un curso de filosofía contemporánea, UNAM, México, 1983.

BELLO, Andrés; “Las repúblicas hispanoamericanas”, en Ideas en torno de Latinoamérica, UNAM, México, 1986, Vol. 1.

_____ ; Autonomía cultural de América, Santiago de Chile, 1848.

BILBAO, Francisco; El evangelio americano, Editorial Américalee, Buenos Aires, 1943.

BOLÍVAR, Simón; “Carta de Jamaica”, en Ideas en torno de Latinoamérica, UNAM, México, 1986.

BUENO, Gustavo; “La etología como ciencia de la cultura”, El Basilisco, Oviedo, N. 9. Verano, 1991.

_____ : **El mito de la cultura**", Editorial Prensa Ibérica, Barcelona, 1996, p, 123.

C

CASO, Antonio; El estado totalitario, UNAM, México, 1941.

_____ ; El peligro del hombre, Edit. Stylo, México, 1942.

CASTRO G., Santiago; Crítica de la razón latinoamericana. Edit. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2da. Edición 2011.

CARDIEL REYES, Raúl; Sentido y alcance de la filosofía de Leopoldo Zea: en DIANOIA, Anuario de Filosofía, México, 28 (1982) 275-287.

CABALLERO H., Francisco; El “sueño latinoamericano”: la esperanza en el futuro. Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales: Vol. 14, Núm. 27 (2012)

CASTRO GÓMEZ, Santiago ; Crítica de la Razón Latinoamericana; Edit. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2da. Edición, 2011.-

CERUTTI GULDBERG, Horacio; Filosofía de la liberación latinoamericana. México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

_____ ; Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina, México, Universidad de Guadalajara, 1986.

_____ ; Filosofando y con el mazo dando, edit. Biblioteca Nueva, Madrid, 2009.

CHE GUEVARA, Ernesto; El socialismo y el hombre en Cuba, en Textos Políticos, Edit. Maspero, París, 1968.

_____ ; La guerra de guerrilla: un método, en Planes Militares, Edit. Maspero, París, 1968.

_____ ; La planificación socialista, su significado. Obras II, Casa de las Américas, La Habana, 1961.

CULLEN, Carlos; Reflexiones desde América, Editorial Ross, Buenos Aires, S. A. Tomos I, II, III. 1986

D

DESCARTE, Renato; El Discurso del Método. Alfa y Omega, Sto. Domingo, 1986.

DILTHEY, Wilhelm: Introducción a las ciencias del espíritu, Edit. Alianza, Madrid, 1980.

DUSSEL, Enrique: Filosofía latinoamericana y método analítico en Latinoamérica, Anuario de Estudios Latinoamericanos. No. 6, UNA, México, 1973.

_____ ; La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta, crítica inédita de K.-O. Apel. México D.F. Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.

DUSSEL, Enrique

MENDEIETA, Eduardo

BOHÓRQUEZ, Carmen; El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000), Edit. Siglo XXI, Buenos Aires, Argentina, 2011.-

DOMÍNGUEZ CABALLERO, Diego; Conversaciones Filosóficas interamericanas, La Habana, 1953.

E

ENGELS, Friedrich; Ludwig Feuerbach y el fin de, la filosofía clásica alemana, C. Marx y F. M Engels: Obras Escogidas (TOMO II), Edit. Progreso, Moscú, 1974.

F

FABELO CORZO, José Ramón; Práctica, conocimiento y valoración, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1989.

FERNÁNDEZ TRESGUERRES, Alfonso; “Conferencia en la Universidad Central de Las Villas”, Santa Clara, Cuba, durante el I Encuentro Hispano-Cubano de Filosofía (1994).

_____ ; “Sociobiología... por qué no”, El Basilisco, no. 5. Oviedo, mayo-junio 1990.

_____ ; “Antropología y agresión. Notas para un análisis filosófico”, El Basilisco, Oviedo, n. 3. enero-febrero. 1990.

FERRATER MORA, José; Diccionario de Filosofía, Tomo II. Ariel, Barcelona, 1994

FORNET, BETANCOURT, Raúl; Hacia una filosofía intercultural latinoamericana. Costa Rica: DEI. 1994. CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y americana No. 13, año 1996.

_____ “La filosofía intercultural”, en: DUSSEL, Enrique-Eduardo MENDIETA-Carmen BOHÓRQUEZ (eds.), El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino” (1300-2000). Historia, corrientes, temas, filósofos, CREA/Siglo XXI, México 2009, 639-646.

_____ ; “Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas”, Revista de Filosofía 90 (1997) 365-382.-

_____ ; “Supuestos filosóficos del diálogo intercultural”, Utopía y Praxis Latinoamericana 5 (1998) 51-64. “Raúl Fonet-Betancourt y la filosofía intercultural (entrevista)”, Utopía y Praxis Latinoamericana 6 (1998) 111-115.-

_____ ; “Tesis para la comprensión y práctica de la interculturalidad como alternativa a la globalización”, en: ASOCIACIÓN DE HISPANISMO FILOSÓFICO (ed.), IIIª Jornadas de Hispanismo Filosófico, Santander 1999, 387-394.-

_____ ; Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual, ed. Trotta, Madrid 2004.-

_____ : "Sobre la historia y desarrollo de la filosofía latinoamericana de la liberación ", en Concordia, Aachen, 1986.

_____ ; Estudios de Filosofía Latinoamericana, UNAM, México, 1992.

_____ ; Hacia una filosofía intercultural latinoamericana. Costa Rica: DEI. 1994.

G

GROETHUYSEN, Bernard; La formación de la conciencia burguesa en Francia” durante el Siglo XVIII, Fondo de Cultura Económica, Médico, 1943.

GAOS, José; Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía, Edit. Stylo, México, 1947.

_____ ; La situación filosófica en el presente, en Filosofía y Letra, Núm.24.

_____ ; ¿Son filosóficos nuestros días?, en Cuadernos Americanos, México, 1946.

GARCÍA CANCLINI, Néstor; Culturas híbridas, Estrategias para salir de la modernidad, Grijalbo, México, 1992.

GARRETÓN, Manuel Antonio; (Coordinador). América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado, Convenio Andrés Bello, Bogotá, 2000.

GUADARRAMA, Pablo; “Introducción” a Colectivo de autores, La condición humana en el pensamiento cubano del siglo xx, Editorial Ciencias Sociales, T. I. La Habana, 2011.

_____ ; ¿Para qué filosofar? Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”, Universidad del Zulia, Maracaibo, No. 30. 1998.

_____ ; Filosofía y sociedad, Editorial Félix Varela, La Habana, 2000.

_____ ; “El conflicto barbarie y civilización: la nordomanía de Sarmiento”, Pensamiento Filosófico Latinoamericano, Humanismo, método e historia, Planeta-Universidad de Salerno-Universidad Católica, Bogotá, Tomo I, 2012.

_____ ; Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano, Edit. Política, La Habana, 1985.

_____ ; Humanismo y desalienación: un proyecto histórico inacabado; Martí y el humanismo en América Latina; Edt. Unidad Editorial, Bogotá, Colombia 2003.-

_____ ; Pensamiento Filosófico Latinoamericano; Humanismo, método e historia: (3 TOMOS), Edit. Universidad Católica de Colombia. Bogotá, 2013.-

_____ ; "Reflexiones sobre la filosofía de la liberación latinoamericana", Prometeo Revista latinoamericana de Filosofía, Guadalajara, 1986, a.2, #6. pp.2530; Dialítica.a.XI.#18Puebla, 1986, http://148.206.53.230/revistasuarnidialectica/include/getdoc.php?id=321&article=341&_rnode=pdf.

_____ ; "Humanismo y filosofía de la liberación", en Humanismo en el pensamiento latinoamericano, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2001. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Tunja, 2002 Universidad Nacional de Loja-Universidad de Cuenca-Casa de la Cultura Ecuatoriana, Loja, 2006-

GUTIÉRREZ F, Doris;

MÁRQUEZ F., Álvaro B.;

FORNET-BETANCOURT, R.; diálogo y filosofía intercultural; Frónesis v.11 n.3 Caracas dic. 2004.-

GORTARI De, Eli; Filosofía de la prehistoria de México; en DIANOIA, Anuario de Filosofía (1961) 53-78.

H

HEGEL, Georg W. F.; Lecciones sobre la historia de la filosofía, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1955.

_____ ; Fenomenología del espíritu, México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

HENRÍQUEZ U. Pedro; de la cultura en la América Hispánica, Fondo de Cultura Económica, México, 1963.

_____ : "La utopía de América", en Ideas en torno de Latinoamérica UNAM, México, 1986.

HESSEN, Johannes; Teoría del conocimiento; Editorial Planeta; Bogotá, Colombia, 2008.

J

JAEGER, Werner; Cultura Griega y padeia. Fondo de Cultura Económica, México, tres Tomos: 1942, 1944, 1955 respectivamente.

JAMESON, Fredric; Teoría de la postmodernidad, Editorial Trotta, Barcelona, 1996.

K

KANT, Immanuel.; Critica del Juicio, Reclam. Lepzig 1968

KLOSKOVSKA, Antoamina; "El concepto de cultura en Carlos Marx, en Cultura, ideología y sociedad, (Antología de estudios marxistas **sobre** la cultura), Editorial Arte y Literatura, La Habana, 1975-

KUSCH, Rodolfo; Geocultura del hombre americano, Edit., Fernando García Cambeiro, Buenos Aires, 1973.

L

LUKÁCS, Georg; El asalto a la razón. Fondo de Cultura Económica, México, 1959.

LENIN, Vladimir; Materialismo y Empirocriticismo, Edit. Ayuso, Madrid, 1974.

_____ ; Vicisitudes históricas de la doctrina de Carlos Marx, Obras Completas, Tomo XVIII, Edit.-. Progreso, Moscú, 1907.

LARROYO, Francisco; La filosofía iberoamericana: Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizado en, Edit. Porrúa, Sepan Cuantos, Núm. 33, México, 1978.

_____ ; La filosofía de la educación en Latinoamérica, hoy: en DIANOIA, Anuario de Filosofía, México, 7 (1961) 195-214

_____ ; La filosofía americana, su razón y sinrazón de ser, UNAM, México, 1958.

LOMBARDO TOLEDANO., Vicente; Escritos Filosóficos, Editorial: México Nuevo, México, 1937.

LOWY, Michel; El Marxismo en América Latina, Nueva Política, Vol. II, No. 8, 1980.

M

MARICHAL, Juan; Cuatro Fases de la Historia Intelectual Latinoamericana (1810-1970) Edición original en Madrid, Fundación Juan March, Cátedra, 1978

MARIATEGUI, José Carlos; Prefacio a L. E. Valcárcel, Tempestad en los Andes, Lima, 1972.

_____.; Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1955.

_____.; Carta colectiva del grupo de Lima en el proletariado y su organización, Edit. Grijalbo, México, 1970.

_____.; Programa del partido comunista, Edit. Grijalbo, México, 1928.

_____.; Trotsky y la oposición comunista, Edit. Grijalbo, México, 1928.

MARX, Karl; Manuscritos económico-filosóficos de 1844, México: Editorial Era, 1980.

_____.; La ideología alemana, México: Editorial Progreso, 1980.

MARTÍ, José ; "¡10 de octubre!" en Obras Completas, vol. 17 (La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1975).-1970), Cátedra, Madrid, 1978.

_____.; "Nuestra América", en Obras Completas, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1973.

MIRO QUESADA, Francisco; Conversaciones filosóficas interamericanas, La Habana, 1973.

_____.; Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano. Fondo de Cultura Económico, México, 1974.

_____.; Proyecto y realización del filosofar latinoamericano. Fondo- de Cultura Económico, México, 1981.

_____.; La filosofía de lo americano; treinta años después, UNAM, México, 1978.

_____.; Impacto de la metafísica en la ideología latinoamericana, UNAM, México, 1978.

MIROSCHEVSKI, Vladimir; El populismo en el Perú, en DIALÉCTICA. Núm. 1, La Habana, junio de 1942.

MONAL, Isabel (Varios); Las ideas en América Latina (Tomos I y II), Casa de las Américas, La Habana, 1985.

N

NAVARRO, Bernabé; Cultura mexicana moderna en el siglo XVIII, Universidad Nacional Autónoma en México, México, 1983.

NUSSBAUM, Martha; El cultivo de la humanidad. Barcelona: Paidós.2005.

O

ORTEGA Y GASSET, José; El Espectador, VIII; Revés de Almanaque, Espasa-Calpe S. A., Madrid, 1936.

O'GORMAN, Edmundo.; Crisis y porvenir de la ciencia histórica. Imprenta Universitaria, México, 1946.

P

PARÍS, Robert; Mariátegui: un “surrealismo” ambiguo, en Mariátegui y los orígenes del marxismo (José Arico), Cuadernos Pasado-y Presente, No. 60, México, 1980.

PARÍS, Carlos; El animal cultural, Crítica, Barcelona, 1994.

PALADINES Carlos; Pensamiento ilustrado ecuatoriano. Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, Banco Central de Ecuador, Quito, 1981.

PEÑA Vidal; “Algunas preguntas acerca de la idea de progreso”, El Besilisco Oviedo, Segunda época, # 15 invierno de 1993.

PANIKKAR, Raimon; “Filosofía y cultura: una relación problemática”, en Kulturen der Pbilosophie, Edición dirigida por Raúl Fomet-Betancourt.

POPPER, Karl; La miseria del historicismo, Alianza Taurus, Madrid, 1973. **Concordia Reihe Monographien, Aachen, 1996,**

R

RAMAGLIA, Dante; La filosofía latinoamericana como humanismo Reflexiones a partir de la obra de Pablo Guadarrama González, Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y americana, v. 33, 2016, p. 141 a 162

RAMOS, Samuel; Perfil del Hombre y la Cultura en México; Editorial Planeta Mexicana S.A.; México, 1934.

REYES, Alfonso; Notas sobre la inteligencia; Sur, Buenos Aires, año VI, núm. 24, septiembre de 1936, Págs. 7-14.

RODRÍGUEZ UGIDOS., Zaira.; Filosofía, ciencia y valor, Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 1985.

RODÓ, José Enrique; Ariel; Editorial Cervantes, Barcelona, 1926.

ROIG, Arturo Andrés.; Caminos de la filosofía latinoamericana, Universidad del Zulia, Maracaibo, 2001.

_____ : La condición humana, Desde Demócrito hasta el Popol Vuh.
<http://juanfilloy.bib.unrc.edu.ar/completos/corredor/corredef/conferen/ROIGARTU.HTM>.

_____ ; "Historia de las ideas", en R. Salas, Pensamiento crítico latinoamericano, Ediciones Universidad Católica, Chile, 2005.

_____ ; "Interrogaciones sobre el pensamiento filosófico", en L. Zea, América Latina en sus ideas, Unesco, México, 1986.

ROJAS GÓMEZ, Miguel; Identidad cultural e integración. Desde la ilustración hasta el romanticismo latinoamericano, Universidad San Buenaventura, Serie Filosófica n. 19. Bogotá, 2011.

ROSENTAL, M. y IUDIN, P.; Diccionario filosófico abreviado, Editora Política, La Habana, 1964.

ROUSSEAU, Jean-Jacques; Obras escogidas, Editorial Ciencias Sociales, La Habana. 1973..

RODRIGUEZ A., Eudoro; Introducción a la Filosofía Latinoamericana; Centro de Enseñanza Desescolarizada, Sección de Publicaciones; Bogotá, D.E., Colombia. 1981.

SALAZAR BONDI, Augusto; ¿Existe una filosofía de nuestra América?, Siglo XXI, México, 1969.

_____ ; Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano, UNAM, México, 1978.

_____ ; La filosofía en el Perú. Panorama histórico. Philosophy in Perú. A. historical study (Leopoldo Zea):

SARMIENTO, Domingo Faustino; y armonía de las razas en América, Buenos Aires, 1883.

_____ : Sentido actual de la filosofía en México. Revista de la Universidad de México, Vol. XXII, No. 5.

_____ : Conflicto y armonía de las razas en América, Edit., La cultura argentina, Buenos Aires, 1915.

SCHMIDT, Alfred; El concepto de naturaleza en Marx, Siglo XXI, México, 1983.

SCOCOZZA, Antonio.; El gran majadero de América, Simón Bolívar: pensamiento político y constitucional, Universita degli Studi de Salemo-Universidad Católica de Colombia-Planeta, Bogotá, 2010.

U

UNAMUNO, Miguel; Del Sentimiento Trágico de la Vida, [1913]. En Unamuno, M. Obras Completas (vol. VII: Meditaciones y Ensayos Espirituales). Madrid: Escelicer, 1967.

V

VARGAS, José Rafael; La Integridad humanista de Pedro Henríquez Ureña -Antología- Edit. UASD, Santo Domingo, 1984.

VERA CUSPINERA, Margarita.; La obra filosófica de Leopoldo Zea a la luz de sus críticos: en DIANOIA, Anuario de Filosofía, México, 28 (1982) 289-307.

VASCONCELOS, José.; "El pensamiento iberoamericano", en Indoioigía, Barcelona, 1927.

VILA SELMA, José; Para comprender Hispanoamérica, FRAGUA, Madrid, 1983.

VILLAVERDE ALCALA-GALIANO, Luis; El Socialismo de Mariátegui, en Mariátegui y los orígenes del marxismo (José Aricó). Cuadernos de Pasado y Presente, No. 60, México, 1985.

VILLEGAS, Abelardo; La filosofía de lo mexicano, UNAM, México. 1979.

W

WALSH, Catherine; "(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador"; 2002.

WALSH, C; Schiwy, F. y Castro-Gómez, S. edits.; Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino. Quito, Abya-Yala/UASB, 2002.

c. Textos de consulta metodológica

ABBAGNANO, Nicola; Sobre el método de la filosofía: en DIANOIA, Anuario de Filosofía, México, 3 (1957) 191-204.

BUENO, Miguel; Historicidad y sistematicidad de la filosofía (temas, problemas, métodos sistemas: en DIANOIA, Anuario de Filosofía, México, 4 (1958) 85-104.

DÍLTHEY, Wilhelm; La Esencia de la Filosofía; Editorial Losada, S. A.; Buenos Aires Argentina, 1953.

FRONDIZI, Risieri; EL Historicismo y el problema de la verdad: en DIANOIA, Anuario de Filosofía, México, 3 (1957) 334-348.

GADAMER, Hans-Georg; Verdad Y Método; Ediciones Sígueme S.A.U., 3 vols. España, 2015.

GÓMEZ, Luís; Economía política e investigación social, Ediciones Dominicanas, populares, Santo Domingo, 1981.

MARX, Karl; Contribución a la crítica de la Economía Política, Siglo XXI, México, 1980.

ORTEGA Y GASSET, José; Obras completas. 12 vols. Madrid: Revista de Occidente/Alianza Editorial, 1983.

RICOEUR, Paul; Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II. Buenos Aires: F.C.E. 2001.

HARTMAN, Robert S.; La diferencia lógica entre filosofía y ciencia: en DIANOIA, Anuario de Filosofía, México, 5 (1959) 72-95.

SABINO, Carlos A.; El proceso de investigación. El Cid Editor, La Argentina, 1980.

.