

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA  
ESCUELA DE FILOSOFÍA**

**¿PODEMOS HABLAR DE UNA FILOSOFÍA  
LATINOAMERICANA?**

**TESIS PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**por**

**JAVIER FELIPE PINZÓN ORBE**

**DIRECTOR: DR. CARLOS PALADINES**

**QUITO, 2013.**

## ABSTRACT

“Despertar a la historia significa adquirir conciencia de nuestra singularidad...”  
Octavio Paz. El Laberinto de la Soledad

Emprender la búsqueda de un pensamiento filosófico propio del sujeto latinoamericano no es tarea fácil ni evidente. Latinoamérica responde a su propia realidad, realidad que fue alienada por una historia de Conquista, la cual no sólo perfiló la política y economía de la región, sino que también delineó sus manifestaciones culturales y filosóficas. Es, ante esta construcción alienada del pensamiento latinoamericano, fruto de la colonización y ante la necesidad de generar respuestas endógenas a condiciones propias de los pueblos latinoamericanos, que los pensadores de los años 70 se oponen y emancipan para dar paso a la creación de la filosofía latinoamericana. No obstante, la expresión “filosofía latinoamericana” presenta ciertas divergencias puesto que no nace del universo filosófico de América Latina. Es por ello, que la expresión amerita una reflexión histórica-cultural desde el mismo sujeto latinoamericano

“¿Es posible hablar de la existencia de una filosofía latinoamericana?”, este trabajo se construye alrededor de esta pregunta. Para responderla es indispensable entender cómo piensa filosóficamente el sujeto latinoamericano en su propio contexto, qué entiende por filosofía y

por filosofía latinoamericana. Este trabajo analiza además las posiciones sobre la existencia de esta filosofía de algunos de los pensadores latinoamericanos más prominentes, a través de tres puntos de análisis. El primero expone los pensamientos que sostienen la existencia de una filosofía latinoamericana; el segundo presenta los argumentos que sostienen la inexistencia de esta filosofía, y el tercero contempla los discursos alternativos a esta problemática. Este trabajo tiene por finalidad exponer de una manera dialéctica la situación actual del debate sobre la existencia de una filosofía latinoamericana. De ninguna manera se pretende establecer la última palabra al respecto, al contrario, se busca contribuir al debate mediante conocimientos y reflexiones a la propuesta del « reconocimiento » del filosofar latinoamericano, que permitan abrir puerta a otras perspectivas y otras conclusiones.

## ÍNDICE

Abstract.....	ii
Introducción.....	1
<b>Capítulo I: Fundamentos de la existencia de una Filosofía Latinoamericana.....</b>	<b>8</b>
1.1 Relación de América con la cultura europea .....	11
1.1.1 Europa necesitaba de América (Razones históricas).....	15
1.1.2 América: El pretexto para criticar a Europa.....	16
1.2 Los temas universales tratados desde nuestra circunstancia .....	20
1.3 La gran tarea: La revalorización de lo “propio”.....	26
1.3.1 ¿Existe una Filosofía Latinoamericana?.....	27
1.4 Filosofía de la liberación.....	29
1.4.1 Punto de partida del filosofar según la filosofía de la liberación	30
1.5 El Historicismo.....	31
1.5.1 El desconocimiento de la historicidad de América.....	36
1.5.2 Los problemas del “comienzo de la Filosofía”.....	38
1.5.3 Comparación y evaluación de la posición de Roig sobre las filosofías de denuncia .....	41

<b>Capítulo II: Fundamentos de la inexistencia de una Filosofía Latinoamericana.....</b>	<b>44</b>
2.1 ¿Hacemos una Filosofía auténtica?.....	45
2.1.1 La inautenticidad de la Filosofía en América Latina .....	48
2.1.2 Los caracteres de esta Filosofía Latinoamericana.....	52
<b>Capítulo III: ¿Existe una Filosofía Latinoamericana? Argumentos Alternativos. ....</b>	<b>57</b>
3.1 La Filosofía de la historia latinoamericana (Castro-Gómez) .....	59
3.1.1 Genealogía foucaultniana de Castro-Gómez a los discursos de Zea y Roig.....	61
3.2 El pensamiento de los poscoloniales.....	62
3.3 De los desafíos de la posmodernidad a la Filosofía Latinoamericana.....	66
3.3.1 La posmodernidad como "estado de la cultura" en América Latina.....	71
3.3.2 América Latina y los "clichés" a la posmodernidad.....	75
3.3.3 Las consecuencias para las ciencias sociales y la teoría crítica de la sociedad, de las transformaciones sufridas por el capitalismo en las últimas décadas, según Castro-Gómez .....	84
3.4 Los dispositivos disciplinarios de poder en el contexto latinoamericano del siglo XIX.....	86
3.5 La Filosofía intercultural.....	91
3.5.1 Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las	

culturas.....	91
3.5.2 Propuesta de Fonet-Betancourt sobre las culturas y la desobediencia cultural .....	93
3.5.3 Supuestos filosóficos del diálogo intercultural, de Raúl Fonet-Betancourt.....	95
3.5.3.1 La necesidad de recurrir a las culturas ante el desafío de una barbarie de alcance planetario.....	96
3.6 Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.....	98
3.6.1 La “Filosofía en la concepción moderna”, según Estermann .....	102
3.6.2 La supra culturalidad y la súper culturalidad.....	104
3.6.3 La trans-culturalidad y la inter-trans-culturalización .....	105
3.6.4 Razones para no adoptar un enfoque posmoderno en su acercamiento a la Filosofía andina .....	106
3.6.5 El supra culturalismo y el relativismo cultural.....	107
3.6.6 ¿En qué consisten los “equivalentes homeomórficos”? .....	108
3.6.7 Los “puntos ciegos” que quedan desapercibidos en el monólogo intracultural o súper-cultural .....	109
3.6.8 El concepto de “Racionalidad Andina” .....	110
Conclusiones.....	112
Bibliografía.....	125

## **INTRODUCCIÓN**

Entenderemos a la filosofía como todo esfuerzo humano por comprender el mundo a través de las grandes preguntas que formula la humanidad. Esto concierne a todos los pueblos y a todas las épocas. En este sentido, de manera general, comprenderemos a la filosofía como una interrogación crítica a propósito del sentido de la vida. Hacemos filosofía cuando reflexionamos, argumentamos e investigamos explicaciones sobre las causas, en suma cuando nos preguntamos por los fundamentos de la realidad.

El saber filosófico se caracteriza por su esfuerzo, por entender los fundamentos más profundos (saber global, universal y de totalidad). Por otro lado, hay que tener un carácter proyectivo, saber definir o redefinir sus contenidos: Dios, mundo, hombre, el ser, la metafísica, etc. Es importante descubrir si estamos confrontados a un modelo de “filosofía pura”, suponiendo que ésta existe, o que se trata talvez de una respuesta que viene de diferentes contextos.

¿Podemos reflexionar filosóficamente de todo?, ¿alrededor de cualquier objeto? De poder filosofar, nada está excluido. En consecuencia, podemos suponer que sin importar el contexto, podemos ser generadores de filosofía.

Los contenidos de estas reflexiones corresponden a los intereses de cada contexto y época. Es así que algunos temas son originarios de otras circunstancias. Una ilustración de esto es la Edad Media, en donde los contenidos giraban alrededor del pensamiento que se tenía de Dios y de la religión.

Para hacer filosofía se requieren dos elementos fundamentales: el sujeto que filosofa y el objeto sobre el que se va a filosofar.

Sobre esta concepción de una filosofía abierta a todos, no se trata de apreciar todos los hechos que suceden en la historia, de hecho se trata de una exclusión de ciertos sujetos en la actividad filosófica. Así, lo que comprendemos como filosofía, desde el desarrollo del saber griego, ha estado reservado a los pueblos dominantes, y por ende aquellos que han sido dominados, por ejemplo, América Latina, durante y después de la conquista, no se pudo integrar a este tipo de reflexión.

Pero después, dentro de un contexto histórico marcado por los procesos de independencia, pensadores particulares latinoamericanos del siglo XX comenzaron a preguntarse sobre la existencia de una filosofía de su pueblo, querían determinar si aquello que elaboraban como pensamiento era o no filosofía como la concebían los europeos, o por otra parte, se trataba de una nueva filosofía.

## **LA PREGUNTA POR EL “SUJETO LATINOAMERICANO”**

La pregunta concerniente a la filosofía latinoamericana necesita de una pregunta paralela sobre el “sujeto latinoamericano”, ya que estimamos que para que haya filosofía, cualquiera que sea su orientación, primero debe haber un sujeto que filosofa. Partiremos de la suposición de la existencia de este sujeto, para así poder realizar nuestra reflexión solamente alrededor de la filosofía

latinoamericana, sin tener que argumentar la existencia de este sujeto, tema que demandaría otro desarrollo de esta problemática.

Cuando hablamos de filosofía y le adjetivamos con el término latinoamericano, es necesario establecer qué es lo que entendemos por latinoamericano. Comenzaremos por afirmar que este término nos envía inmediatamente a una situación geográfica, al continente latinoamericano. Entenderemos al continente latinoamericano como el conjunto de países hispanohablantes que van desde México hasta Chile (excluyendo a Brasil que habla portugués).

El creador del término “latinoamericano”, fue el chileno Francisco Bilbao en el siglo XIX, que lo propuso como una forma de confrontación a la América sajona, representada por los Estados Unidos que se había tomado la mitad del territorio mexicano por la fuerza.

Este término fue adoptado por Francia que confrontando a Rusia se declaró la capital del mundo latino, y en este contexto el término latinoamericano fue utilizado de una forma tardía y en un sentido distinto al de Bilbao.

Para hacer referencia al continente latinoamericano y a su realidad, existen varias formas de nombrarlo, como podemos verlo en la obra *Los cien nombres de América*<sup>1</sup>, del escritor Miguel Rojas. Cada nombre dado al continente responde a la descripción de una realidad específica contemplada por un punto de vista particular. Estos nombres corresponden a una comprensión diferente de la identidad de América Latina: “América Latina”, el conflicto; “Hispanoamérica”, la relación con España a través de la lengua; “Iberoamérica”, la presencia de lo portugués.

---

<sup>1</sup> Rojas Mix, Miguel, *Los cien nombres de América*, España, ed. LUMEN, 1934  
Este libro es un estudio histórico-filosófico sobre las identidades culturales continentales: a través de los grandes nombres de América: hispanoamérica, indoamérica, afroamérica, latinoamérica, etc.

A lo que podemos llamar sujeto latinoamericano se lo reconoce como el conjunto de trazos constituyentes de su identidad: lengua, origen cultural y periodicidades comunes.

## **EN BÚSQUEDA DE UN PENSAMIENTO FILOSÓFICO PROPIO**

La constitución de América Latina como un continente con su realidad específica es la consecuencia de una realidad histórica marcada por la conquista, situación que ha construido sobre todo una realidad alienada. Este hecho ha conducido a los pensadores de la década de los años 70 a querer formular un discurso, un pensamiento filosófico que se oponga a las construcciones alienantes de la colonización.

Es en este contexto de voluntad de emancipación que se inscribe la filosofía latinoamericana, sobre todo como una respuesta a la realidad histórica de su pueblo.

La expresión “filosofía latinoamericana” presenta ciertas divergencias, porque esta expresión no sale del universo filosófico de América Latina y el adjetivo utilizado amerita una reflexión histórica, cultural.

Entre 1950 y 1980 se constituyó un proyecto común, un movimiento, discursos, ideas, textos y libros en los cuales la temática de la filosofía latinoamericana, se caracterizó por la búsqueda de un pensamiento filosófico que suplante al pensamiento de la religión, utilizando una propia metodología.

Dentro de los pensadores “clásicos” de este movimiento podemos citar a Bondy, Zea, Roig y Dussel como los más importantes.

A partir de la década de los años 90, aparecen otros pensadores importantes como Santiago Castro-Gómez (Colombia) y Walter Dignolo (Argentina), quienes comenzaron a criticar al movimiento como historicista.

Los “filósofos latinoamericanos” se han presentado como críticos de un proceso de colonización que nos ha negado una historia propia, es una crítica moderna a la modernidad y, por esto, ellos han sostenido la existencia de una nación o de un pueblo latinoamericano.

### **¿PODEMOS HABLAR DE LA EXISTENCIA DE UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA?**

Si la respuesta es sí, debemos preguntarnos ¿qué entendemos por filosofía latinoamericana?, ¿cuáles son las posiciones de los pensadores latinoamericanos sobre la existencia de esta filosofía?, cuando hablamos de filosofía latinoamericana, ¿nos referimos a ella como un adjetivo o como un nombre?, ¿esta filosofía es latinoamericana como resultado de su lugar de enunciación o es que se justifica como tal en tanto que piensa con una pretensión de universalización?, ¿cuáles son las contribuciones del pensamiento latinoamericano a la filosofía en general?, ¿cuáles son los caracteres específicos de este filosofar latinoamericano?, ¿filosofar como un método propio, como un lenguaje, etc.?, ¿cuál es el estatus teórico de la filosofía latinoamericana?, ¿cuáles son los aspectos en los cuales ésta se diferencia, o se aproxima a la filosofía europea?<sup>2</sup>

Para desarrollar esta problemática, realizaremos un plan dialéctico que se divide en tres partes:

---

<sup>2</sup> En este trabajo nos referiremos a la filosofía europea de una forma general, sin tratar sus especificidades, para facilitar la comparación y la relación con la filosofía latinoamericana.

En la primera parte se exponen los pensamientos que sostienen la existencia de una filosofía latinoamericana, la segunda desarrolla los argumentos que sostienen la inexistencia de esta filosofía, y la tercera contempla los discursos alternativos a esta problemática.

El primer punto de la primera parte tiene como tema la relación entre Europa y América Latina, ya que es necesario marcar cuáles son los puntos de influencia y de rechazo asumido por el continente “descubierto”, ya que estos elementos son muy importantes para la construcción de su pensamiento y por tanto, de su filosofía. Desarrollaremos esta relación remarcando sobre todo las fusiones e imposiciones culturales.

En el segundo punto de la primera parte, se desarrolla el problema de la filosofía latinoamericana como un pensamiento que tiene dos caminos: continuar con las discusiones europeas, o tal vez realizar discusiones propias. Aquí se plantea también la problemática de realizar una filosofía que involucre únicamente a los sujetos latinoamericanos, o si se trata de hacer una filosofía sin más. Es necesario analizar la producción de los pensadores latinoamericanos para después sacar nuestras conclusiones.

El tercer punto de la primera parte, completa lo precedente remarcando la importancia de lo que nos es propio. De esta manera, en el cuarto y quinto punto de la primera parte se va a desarrollar dos tendencias de la filosofía latinoamericana: la filosofía de la liberación de Enrique Dussel, y el historicismo de Arturo Roig y Leopoldo Zea. Estos dos últimos pensadores son de una misma corriente, pero con dos tendencias diferentes. En el último punto de la primera parte, se exponen las condiciones para el comienzo de la filosofía latinoamericana, y las condiciones de las cuáles se deberá partir para construirla.

La segunda parte consiste en el desarrollo de la inexistencia de una verdadera filosofía latinoamericana, por tener un carácter allegado a la filosofía clásica

europea. Para esto seguiremos el pensamiento de Salazar Bondy, autor que sostiene fuertemente la inexistencia de la filosofía de nuestro pueblo, pero que sostiene al mismo tiempo la necesidad de construirla.

En el primer punto de la tercera parte, se desarrollará el pensamiento post colonial que plantea que el pensamiento, y por ende los filósofos anticolonialistas, así se propongan poner fin a la dominación propia de la modernidad, su crítica parte de las mismas categorías, lo que devela la necesidad de reformular el discurso.

Considerando la importancia de la modernidad y de su crítica, es así que en la post modernidad, en la construcción de una filosofía latinoamericana, desarrollaremos como segundo punto la influencia de la post modernidad en América Latina y la reacción de algunos autores latinoamericanos frente a esta corriente. Este sistema moderno o contra moderno instauro mecanismos disciplinarios que desean modelar al hombre latinoamericano, y por esto el pensamiento deviene la consecuencia de esta relación de disciplina.

Como último punto, se desarrolla la tesis que sostiene la importancia del rescate de nuestras herencias precoloniales para poder crear una filosofía más auténtica que tenga por base, el intercambio cultural y el reconocimiento de nuestro mestizaje.

# CAPITULO I

## FUNDAMENTOS DE LA EXISTENCIA DE UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Para comenzar a abordar la problemática de la relación entre Europa y América Latina en la búsqueda de una filosofía americana, comenzaré subrayando los puntos de influencia y de rechazo asumidos por el “nuevo” continente, utilizando como referencia de análisis los libros de Leopoldo Zea: *En torno a una Filosofía Americana*<sup>3</sup>, y, *América como Conciencia*<sup>4</sup>.

En la búsqueda de las primeras interpretaciones filosóficas que se hayan realizado sobre América, Zea resalta en primer lugar la del joven escritor mexicano, Samuel Ramos, quien escribió el que puede ser considerado como el primer ensayo de interpretación de la cultura en México: *El Perfil del Hombre y la Cultura en México*. En este ensayo, la cultura mexicana fue motivo de una interpretación filosófica; más concretamente, la importancia del análisis está en que la filosofía descendía del mundo de los entes ideales hacia un mundo de entes concretos como lo es México. Sin embargo, esto no fue del todo bien visto en su época. De hecho acusaron al escritor en su tiempo de osadía literaria. Más allá de si esto es verdad o no, Zea afirma que este primer intento nos hace ver que la filosofía no podía ser simplemente otra cosa que un ingenioso juego de palabras tomadas de otra cultura, a las que sin duda faltaba un sentido, el sentido que tenían para dicha cultura.

---

<sup>3</sup> Zea, Leopoldo, *Cuadernos Americanos 3, Ensayos sobre filosofía en la historia, capítulo En torno a una Filosofía Americana*, México, ed. STYLO, 1942.

<sup>4</sup> Zea, Leopoldo, *América como conciencia*, México, Página Dura ediciones, UNAM, 1972.

Varios años más tarde y en este mismo sentido, el escritor argentino Francisco Romero, hacía énfasis en su texto *Sobre la filosofía en Iberoamérica* sobre la necesidad de que *Ibero América* comenzará a preocuparse por los temas que le son propios por la necesidad de ir a la historia de su cultura y sacar de ella los temas de una nueva preocupación filosófica. También realiza una exhortación que se apoya en una serie de fenómenos culturales, mostrando cómo el interés por los temas filosóficos en *Ibero América* ha ido creciendo cada día más. El argentino Romero asegura que “este gran público” sigue y solicita con mucho interés los trabajos de tipo e índole filosófica. Consecuencia de esto es el surgimiento de numerosas publicaciones como libros, artículos de periódico, revistas, y también la formación de institutos y centros de estudios filosóficos.

Romero remarca que este interés por la filosofía hace contraste con otras épocas en las cuales dicha actividad era labor de algunos incomprendidos hombres, labor que no trascendía la cátedra. Finalmente, concluye que este interés ha llevado a una “etapa de normalidad filosófica”.<sup>5</sup>

Zea complementa esta idea de “etapa de normalidad filosófica” diciendo que el filósofo deja de ser un extravagante que nadie pretende entender para convertirse en un miembro de la cultura de su país. En general, este interés establece una especie de “ambiente filosófico”, es decir, una opinión pública que juzga sobre la creación filosófica, presionando a ésta a preocuparse por los temas que competen e involucran a aquéllos que forman la llamada “opinión pública”.

En este punto surge una preocupación natural, la pregunta por el tema de la posibilidad o imposibilidad de una cultura americana, y, por ende, el de la posibilidad o imposibilidad de una filosofía americana. Para acercarnos a esta pregunta comenzaremos diciendo que para que exista una filosofía americana

---

<sup>5</sup> Según Romero esta etapa de “normalidad filosófica” consiste en que el ejercicio de la filosofía sea vista como una función ordinaria de la cultura, al igual que otras actividades de carácter cultural.

primero debe existir una cultura americana, de la cual dicha filosofía tome sus temas.

El simple hecho de plantearse tal problema, independientemente de que la respuesta sea afirmativa o no, es ya un intento de hacer filosofía americana, puesto que trata de contestar una cuestión propia.

Bajo este criterio, podemos decir que las primeras interpretaciones filosóficas realizadas por Samuel Ramos y Francisco Romero, así como las de cualquier otro sin importar su posición, son filosofía americana, o al menos un intento de serlo.

El tema de la posibilidad de una cultura americana es un tema que el hombre americano no se había planteado antes de la época denominada como Modernidad, seguramente porque no le preocupaba. Éste es un tema impuesto por nuestro tiempo, por la circunstancia histórica en que nos encontramos. Zea plantea que el tema de una cultura propia de un hombre americano era un tema no muy trascendente, pues éste vivía cómodamente a la sombra de la cultura europea.

En la Modernidad esta actitud cambia; el hombre americano que tan confiado había vivido se encuentra con que la cultura con la cual se había apoyado le falla, se encuentra con un futuro vacío; y peor aún, las ideas a las cuales había prestado fe se transforman en artefactos inútiles, sin sentido, carentes de valor para el autor de las mismas. Al respecto, en 1942, el filósofo Leopoldo Zea, quien realizará lo que se considera como la primera exposición sistemática de un proyecto filosófico iberoamericanista en su libro *En torno a una Filosofía Americana* (en ensayos sobre filosofía en la historia), pone el siguiente ejemplo:

(...) quien tan confiado había vivido a la sombra de un árbol que no había plantado, se encuentra en la intemperie, cuando el plantador lo corta y hecha al fuego por inútil. Ahora tiene que plantar su propio árbol cultural,

hacer sus propias ideas, pero una cultura no surge de milagro, la semilla de tal cultura debe tomarse de alguna parte, debe ser de alguien.<sup>6</sup>

Para Zea, esta actitud de “armas tomar” por parte de los hombres americanos frente a la filosofía, trae consigo varias interrogantes previas: ¿de dónde va a tomar el hombre americano la semilla filosófica?, ¿qué ideas va a desarrollar?, ¿a qué ideas va a prestar su fe y bajo que criterios las escogerá?, o posiblemente, ¿continuaremos prestando fe y desarrollando las ideas heredadas por Europa?, o ¿existe un conjunto de ideas y temas a desarrollar propios de la circunstancia americana?, o más bien, ¿tendremos que inventar estas ideas?, en general se plantea el problema de la existencia o inexistencia de ideas propias de América, así como el de la aceptación o no de las ideas de la Cultura Europea. Más concretamente, el problema de las relaciones de América con la cultura europea, y, más adelante el de posibilidad de una ideología propiamente americana.

## **1.1 RELACIÓN DE AMÉRICA CON LA CULTURA EUROPEA**

Por lo expuesto en el capítulo anterior, queda visto que uno de los primeros temas a tratar para una filosofía americana es el de la relación de América con la cultura europea. En este sentido, ¿qué tipo de relación ha existido entre estas culturas? Para resolver esto, es importante delimitar si es que el tipo de relación se limita a la técnica o si va a la cultura. Al respecto Leopoldo Zea pone como ejemplo el caso de la relación entre Asia y Europa. Ahí se puede ver una relación que no va más allá de la técnica.

Hoy por hoy es fácil reconocer lo que puede hacer un asiático con una concepción del mundo propia sirviéndose de una técnica europea. Seguramente, a los asiáticos les tiene sin cuidado el porvenir de la Cultura Europea y menos aún

---

<sup>6</sup> Zea, Leopoldo, *Cuadernos Americanos 3, Ensayos sobre filosofía en la historia, capítulo En torno a una Filosofía Americana*, México, ed. STYLO, 1942, págs. 35-36.

si es que ésta tratará de destruirla, interponerse o intervenir con lo que ellos consideran su propia cultura.<sup>7</sup>

¿Este caso de Asia y Europa es similar con el caso de América y Europa?, y si lo es, ¿puede el hombre americano pensar lo mismo respecto a la cultura europea? Tener el mismo pensamiento de los asiáticos implicaría que nosotros los americanos sí consideramos tener una cultura propia, y tal vez que no ha llagado a tener expresión porque Europa ha sido un estorbo o impedimento para esto.

Si es así, éste sería el momento propicio para liberarnos culturalmente, asegura Zea. Esto también traería consigo una despreocupación sobre el devenir y futuro de la cultura europea, así como los asiáticos. Sin embargo, esto no resulta ser tan fiel a la realidad americana, en realidad la crisis de la Cultura Europea nos preocupa hondamente, de hecho la hemos sentido casi como crisis propia.

Es innegable que la relación que América ha tenido y tiene con Europa es muy distinta a la de Asia con Europa. Para Zea, esta diferencia tiene un elemento clave. Los americanos no nos sentimos poseedores de una cultura propia, dueños de una cultura que pueda prescindir, al menos hasta el momento, de la cultura europea. Cosa que es totalmente diferente con los asiáticos. Con esto no queremos negar cualquier tipo de culturas que nos sea innata o propia, como la cultura autóctona indígena<sup>8</sup>; sin embargo, esta cultura no representa para los americanos actuales, lo que representa la antigua Cultura Oriental para los actuales asiáticos.

---

<sup>7</sup> Un aporte importante para lograr entender de una forma más amplia la relación que ha tenido la cultura americana con la europea, es la relación, no muy distante, que ha tenido Asia con Europa. Se considera que Asia, así como América, no ha asimilado de Europa más que la técnica. Para el asiático lo que la cultura europea ha adoptado es considerado como algo superpuesto, que ha tenido necesariamente que adoptar debido a la alteración de sus circunstancias al intervenir en ella el europeo. Pero lo que de la cultura europea ha adoptado no es propiamente la cultura, es decir un modo de vivir, una concepción del mundo, sino únicamente sus instrumentos, su técnica. A pesar de esto el asiático siempre se ha sabido heredero de una cultura milenaria que ha ido pasando de generación en generación, de donde se sabe dueño de una cultura propia. En realidad su concepción del mundo es prácticamente opuesta a la del europeo.

<sup>8</sup> Entre las culturas indígenas más importantes podemos mencionar: Azteca, Maya e Inca.

Mientras el asiático continúa sintiendo el mundo como lo sintieron sus antepasados, nosotros, americanos, no sentimos el mundo como lo sintió un azteca o un maya. De ser así, sentiríamos por las divinidades y templos de la cultura precolombina la misma devoción que siente el oriental por sus antiquísimos dioses y templos. De hecho, un templo maya nos es tan ajeno y sin sentido como un templo hindú. Esto se puede entender principalmente por el mestizaje en el que ha devenido el sujeto americano, y por ende su cultura y su pensamiento. Tal vez éste sea el camino a recorrer en América, el del mestizaje.

Lo propiamente americano no está totalmente en la cultura precolombina ni tampoco en lo europeo, de ahí que somos sujetos mestizos. Sin embargo, debemos reconocer que lo americano sí está en mayor cantidad en lo europeo que lo precolombino, muestra de ello es que actualmente nos sentimos más familiarizados con lo europeo que con cualquier otra cosa, sin querer decir que lo europeo nos sea propio. De hecho, la cultura americana se sirve de la cultura europea sin considerarla suya. En definitiva su modo de pensar, su concepción del mundo, son semejantes a los del europeo. Paradójicamente, esta cultura tiene para el americano el sentido de que carece la cultura precolombina. Y sin embargo, no la siente suya.

Ante esta particular relación de lo americano con lo europeo, Leopoldo Zea señala:

Adaptamos sus ideas, pero no podemos adaptarnos a ellas. Sentimos que debíamos realizar los ideales de la Cultura Europea, pero nos sentimos incapaces de tal tarea, nos basta admirarlos pensando que no están hechos para nosotros. En esto está el nudo de nuestro problema: no nos sentimos herederos de una cultura autóctona, esta carece de sentido para nosotros; y la que como la europea tiene para nosotros sentido, no la sentimos nuestra. Hay algo que nos inclina hacia la Cultura Europea, pero que al mismo tiempo se resiste a hacer parte de esta cultura. Nuestra concepción del mundo es

europea, pero las realizaciones de esta cultura las sentimos ajenas, y al intentar realizar lo mismo en América nos sentimos imitadores.<sup>9</sup>

Zea plantea que seguramente lo que a América le inclina hacia Europa y al mismo tiempo se resiste a ser Europa, es lo propiamente americano. Existe una relación media matriarcal con Europa, tal vez es por esto que América se siente inclinada hacia Europa como el hijo hacia la madre; pero al mismo tiempo, se resiste a ser su propia madre.

Esta resistencia se nota en que a pesar de que se siente inclinada hacia la Cultura Europea al realizar lo que ella realiza, se siente imitadora, no siente que realice lo que le es propio, sino lo que sólo puede realizar Europa. De aquí este sentirnos cohibidos, inferiores al europeo. El mal está en que sentimos lo americano, lo propio como algo inferior. La resistencia de lo americano hacia lo europeo es sentida como incapacidad. Pensamos como europeos, pero no nos basta esto, queremos además realizar lo mismo que realiza Europa. El mal está en que queremos adaptar la circunstancia americana a una concepción del mundo que heredamos de Europa, y no adaptar esta concepción del mundo a la circunstancia americana. De aquí que nunca se adapten las ideas y la realidad. Necesitamos de las ideas de la Cultura Europea pero cuando las ponemos en nuestra circunstancia las sentimos grandes porque no nos atrevemos a adaptarlas a esta circunstancia. Las sentimos grandes y no nos atrevemos a recortarlas, preferimos el ridículo de quien se pone un traje que no le acomoda. Y es que hasta hace muy poco el americano quería olvidar que lo era para sentirse un europeo más. Lo que equivale a que un hijo olvidase que es hijo y quisiese ser su propia madre, el resultado tenía que ser una burda imitación. Y esto es lo que siente el americano, que ha tratado de imitar y no de realizar su personalidad.

El escritor Alfonso Reyes grafica esta resistencia del americano a ser americano de la siguiente manera:

---

<sup>9</sup> Zea, Leopoldo, *Cuadernos Americanos 3, Ensayos sobre filosofía en la historia, capítulo En torno a una Filosofía Americana*, México, ed. STYLO, 1942, págs. 35-36.

El americano sentía encima de las desgracias de ser humano y ser moderno, la muy específica de ser americano; es decir, nacido y arraigado en un suelo que no era el foco actual de la civilización, sino una sucursal del mundo<sup>10</sup>

Sobre esta ejemplificación de la resistencia del americanos a ser americano que hizo Reyes en el año de 1936, Leopoldo Zea concluye que el hecho de ser americano había sido, hasta ayer, una gran desgracia, porque no le permitía al americano ser europeo. Sin embargo, ahora es todo lo contrario, el no haber podido ser europeos a pesar de nuestro gran empeño, permite que ahora los americanos tengamos una personalidad; que en estas alturas sepamos que existe algo que nos es propio. Este “algo” es uno de los temas que debe plantearse una filosofía americana y abordarla desde su cultura y su realidad.

### **1.1.1 EUROPA NECESITABA DE AMÉRICA (RAZONES HISTÓRICAS)**

En 1492 América fue “descubierta”<sup>11</sup> por Europa, concretamente por España. A partir de este momento se produjo la conquista a las culturas autóctonas convirtiéndonos, para bien o para mal, en un familiar o heredero de la cultura europea. Más allá del impositivo, violento o nefasto proceso que fue para América la conquista, la llegada de los europeos fue el modo que estableció una estrecha relación entre los continentes.

Para Leopoldo Zea, este descubrimiento no puede ser considerado como un mero azar, sino como el resultado de una necesidad. De hecho Europa necesitaba de América o de lo que representaba América en ese entonces: una tierra de promisión; en la cabeza de todo europeo estaba la Idea de una América, se buscaba una tierra en la cual el hombre europeo pudiese colocar sus ideales, una vez que no podían seguir colocándolos en lo alto. Ya no podía colocarlos en el

---

<sup>10</sup> Reyes, Alfonso, *Notas sobre la inteligencia americana*, Buenos Aires, Revista Sur. Núm. 24, Septiembre de 1936.

<sup>11</sup> Existe un debate latente acerca del término “descubrimiento de América”. La crítica plantea que América no fue “descubierta” sino que fue encontrada por los europeos. Sin embargo éste no es un tema que compete a éste trabajo.

cielo.<sup>12</sup> La idea de un mundo ideal descendió del cielo y se colocó en América. De aquí que el hombre europeo saliese en busca de la tierra ideal y la encontrase.

El europeo se sentía harto de su concepción de vida, necesitaba deshacerse de su pasado, comenzar una nueva vida que en América era posible.

Más profundamente, el europeo se propuso hacer una nueva historia, mejor planeada y calculada que la suya, en la que nada faltase ni sobrase. En definitiva, lo que el europeo no se atrevía a proponer abiertamente en su tierra, lo daba por hecho en esta tierra nueva llamada América.

### **1.1.2 AMÉRICA: EL PRETEXTO PARA CRITICAR A EUROPA**

América se convirtió en el espacio para plasmar las ideas de los hartos hombres europeos, por ende éste continente se fue convirtiendo en el pretexto perfecto para criticar a Europa, y qué mejor para hacerlo que plasmando un mundo ideal que contrastara con lo establecido en ese entonces.

Lo que se quería que fuera Europa fue realizado imaginariamente en América. En estas tierras se imaginaron fantásticas ciudades y gobiernos que correspondían al ideal del hombre moderno. América fue presentada como la idea de lo que Europa debía de ser. América fue la utopía de Europa. El mundo ideal conforme al cual debía rehacerse el viejo mundo de Occidente. En pocas palabras: América intentó ser la creación ideal de Europa.

Es así como América empezó a surgir en la historia como una tierra de proyectos ajenos, como una tierra del futuro ajeno, es decir proyectos que no eran propios de los americanos sino que eran pensados por el conquistador europeo. Es por esto que América, a partir de la conquista Española, adoptó unos proyectos que no le son propios, y un futuro que tampoco es totalmente suyo.

---

<sup>12</sup> Gracias a la nueva física, el cielo dejaba de ser alojamiento de ideales para convertirse en algo ilimitado, en un infinito mecánico y por lo tanto muerto.

En este sentido Zea menciona que el hombre europeo que puso sus pies en América, confundiéndose con la circunstancia americana y dando lugar al hombre americano, no supo ver lo propio de estas tierras, sólo tuvo ojos para lo que Europa había querido que fuera. Al no encontrar lo que la fantasía europea había puesto en el Continente Americano, se sintió decepcionado; dando esto lugar al desarraigo del hombre americano frente a su circunstancia. **El americano se siente europeo por su origen, pero inferior a éste por su circunstancia.** Se transforma en un inadaptado, se considera superior a su circunstancia e inferior a la cultura de la cual es origen. Esto se convierte en un dilema perverso: sentir desprecio por lo americano y resentimiento contra lo europeo.

Lo paradójico es que con el pasar del tiempo, el hombre americano en vez de reivindicarse y tratar de realizar lo propio de América se ha empeñado en realizar la utopía europea, tropezando con la realidad americana que se resiste a ser otra cosa que lo que es, América. Lamentablemente nos dimos cuenta de esto, haciendo reflexiones filosóficas de nosotros mismos, recién en la Modernidad, cuando el sentimiento de desarraigo era muy fuerte y cuando el sentimiento de inferioridad formaba parte de nuestra personalidad, pensándonos como conquistados, como derrotados y huérfanos de una madre que ya no quería hacerse cargo de nosotros y en la cual nosotros tampoco veíamos un ejemplo. La realidad circundante es considerada por el americano como algo inferior a lo que cree su destino.

La denuncia que hace Leopoldo Zea al hombre hispanoamericano de hoy es haberse acostumbrado a vivir lo más cómodamente a la sombra de ideas que sabe que no le son propias. Lo que ha importado no han sido las ideas sino la forma cómo vivir de ellas. Esta situación también se refleja en el campo de la política donde ésta muta en burocracia. La política deja de ser un fin y se convierte en un instrumento para alcanzar un determinado puesto burocrático. Zea plantea que en el campo de lo político, al americano actual no le importan las banderas ni los ideales, lo que le importa es que estas banderas o ideales le permitan alcanzar un

determinado puesto. De aquí esos milagrosos y rápidos cambios de bandera y de ideales; de aquí también ese estar siempre proyectando, planeando, sin alcanzar nunca resultados definitivos.

Continuamente se está ensayando y proyectando de acuerdo con ideologías siempre cambiantes. No hay un plan a realizar por todos los nacionales porque no hay sentido de Nación. Y no hay sentido de Nación por la misma razón por la cual no ha habido sentido de lo americano. Quien se siente inferior como americano se siente también inferior como nacional, como miembro de una de las naciones del Continente Americano. Y no se piense que tiene sentido de Nación el nacionalista rabioso que habla de hacer una Cultura Ecuatoriana, Mexicana, Argentina o de cualquier otro país americano, excluyendo todo cuanto huela a extranjero. No, en el fondo no tratará sino de eliminar aquello frente a lo cual se siente inferior. Éste es el caso de quienes consideran que éste es el momento oportuno para eliminar de nuestra cultura todo lo mal habido europeo.

Vale aclarar que no se trata de deshacernos de lo europeo como tal, eso sería, tal vez, matarnos a nosotros mismos ya que, queramos o no, nosotros también somos fruto de lo europeo sin ser europeos. Lo que propone Zea es que los americanos se deshagan de lo malo, perjudicial y superfluo de la cultura europea. Tenemos que reconocer nuestra familiaridad con lo europeo y su herencia cultural: lengua, religión, costumbres; en definitiva, nuestra concepción del mundo y de la vida también es influencia europea.

América tampoco es mera copia de los antojos de Europa, nosotros también tenemos una personalidad que hace que ninguno nos confunda con ellos, así también tendremos una personalidad cultural sin renegar de la cultura de la cual somos hijos. El ser conscientes de nuestras verdaderas relaciones con la Cultura Europea, elimina todo sentimiento de inferioridad, dando lugar a un **sentimiento de responsabilidad**.<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Es este el sentimiento que anima en nuestros días al hombre de América.

Zea hace una comparación entre el desarrollo de la cultura americana y el desarrollo de una persona, de la cual se puede decir que el americano ha llegado a su "*mayoría de edad*"; y como tal, reconoce que tiene un pasado sin renegar de él, de la misma forma que ninguno de nosotros se avergüenza de haber tenido una infancia. El hombre americano se sabe heredero de la Cultura Occidental y reclama su puesto en ella. El puesto que reclama es el de colaborador. Hijo de tal cultura no quiere seguir viviendo de ella sino trabajando para ella. Al respecto el escritor Alfonso Reyes, reclama a Europa "el derecho a la ciudadanía universal que ya hemos conquistado" considerando que ya hemos alcanzado la mayoría de edad.

América se encuentra en el momento histórico en que tiene que realizar su misión cultural. No hay que ser injustos exigiendo a América el mismo desarrollo que tiene Europa (esto sería como exigir a un hijo el mismo nivel de su padre), pues esto es un proceso que debemos irlo viviendo paso a paso. Cualquiera que sea esta misión, es otro tema más a desarrollar por lo que hemos llamado Filosofía Americana.

Con lo expuesto, queda claro que América debe continuar el proceso de formación de una filosofía propia; lo importante es que este camino del filosofar ya haya comenzado; ahora debemos preocuparnos que no se detenga y evitar caer en repeticiones y superficialismos. Pues siempre está latente el riesgo de que la filosofía latinoamericana se construya bajo las mismas concepciones y categorías europeas cayendo en un vacío conceptual y en una mala repetición de lo ya existente.

Hay que escapar a toda costa el seguir pensando y reflexionando únicamente lo ya trazado por la filosofía europea, debemos ampliar el horizonte y crear nuevos temas de reflexión desde nuestra realidad. Sin lugar a dudas que hay temas cuya abstracción hace que valgan para cualquier tiempo o lugar, como: el ser, el tiempo, la nada, el conocimiento, la vida y la muerte, Dios, etc. Sin

embargo la “forma” de pensarlos debe ser el aporte original que debe hacer cada pensamiento, en este caso la filosofía latinoamericana, al gran labor de la Filosofía sin más.<sup>14</sup>

## **1.2 LOS TEMAS UNIVERSALES TRATADOS DESDE NUESTRA CIRCUNSTANCIA**

Hacer filosofía americana no implica de ninguna manera olvidarnos de los temas universales, eso sería un error ya que los temas llamados universales como los temas propios de la circunstancia americana se encuentran estrechamente ligados. Al tratar unos tenemos necesidad de tratar los otros.

De lo que se trata es de ver los temas abstractos que competen a cualquier hombre o cultura, desde la circunstancia propia del hombre americano. Cada hombre encontrará en estos temas aquello que se amolde o acople más a su/s circunstancia/s. Estos temas los enfocará desde el punto de vista de su interés, y este interés estará determinado por su modo de vida, por su capacidad o incapacidad, en definitiva, por su circunstancia. En el caso de América, su aporte a la filosofía en estos temas estará caracterizado siempre por la circunstancia americana.

El proponernos, como americanos, temas abstractos implica que los enfoquemos como temas propios; es decir, temas como la vida, el Ser, el amor, etc. (válidos para cualquier hombre en cualquier tiempo y circunstancia), serán temas cuya solución se daría desde un punto de vista americano. Esto también implica que nuestra reflexión sobre estos temas no podría decir lo que son para todo hombre, sólo lo que es para los hombres americanos. En definitiva, la vida, el Ser, el amor, la muerte, el bien, etc., van a ser lo que tales abstracciones representan para nosotros.

---

<sup>14</sup> En este sentido podemos ver, a manera de ejemplo, que el pensamiento referente al “Tiempo” en la cultura europea es distinto al de la cultura andina. Esto no hace a ninguna superior a la otra, solamente son distintas y ambas válidas.

El pretender hacer lo contrario podría caer en el error que ha caído gran parte de la filosofía europea, al trabajar en torno a los mismos temas pretendiendo ofrecer soluciones de carácter universal. Sin embargo, el resultado ha sido un conjunto de filosofías que se diferencian unas de otras. A pesar del afán de universalidad de todas ellas, ha resultado una filosofía griega, una filosofía cristiana, una filosofía francesa, una filosofía inglesa y una filosofía alemana. De la misma manera, independientemente de que intentemos realizar una filosofía americana; a pesar de que tratemos de dar soluciones de carácter universal, nuestras soluciones llevarán la marca de nuestra circunstancia, la marca del sujeto latinoamericano.

Sin embargo, Zea plantea que otro tipo de temas a tratar por nuestra posible filosofía son los temas propios de nuestra circunstancia. Es decir, que nuestra posible filosofía debe tratar de resolver los problemas que nuestra circunstancia nos plantea. Este punto de vista es tan legítimo como el anterior y válido como tema filosófico. Como americanos tenemos una serie de problemas que sólo se dan en nuestra circunstancia y que por lo tanto sólo nosotros podemos resolver. El planteamiento de tales problemas no amenguaría el carácter filosófico de nuestra filosofía; porque la filosofía trata de resolver los problemas que se plantean al hombre en su existencia. De donde los problemas que se plantean al hombre americano tendrán que ser propios de la circunstancia en donde existe.

¿Cuáles son esos temas propios de los americanos? Un tema que nos es propio, y que es irrepetible y único es nuestra historia. Existe una historia universal, así como la historia de los americanos, de los ingleses, de europeos, de los asiáticos. La historia forma parte de la circunstancia del hombre: le configura y le perfila, haciéndole capaz para unas determinadas tareas e incapaz para otras. De aquí que tengamos que contar con nuestra historia, pues en ella encontraremos la fuente de nuestras capacidades e incapacidades. No podemos continuar ignorando nuestro pasado, desconociendo nuestras experiencias, pues sin su conocimiento; no podemos considerarnos maduros. Madurez, mayoría de edad, es

experiencia. Quien ignora su historia carece de experiencia, y quien carece de experiencia no puede ser hombre maduro, hombre responsable.

Al respecto Leopoldo Zea menciona que muchos buscarán en la historia de nuestra filosofía sistemas filosóficos propios de América, pensando que encontraron malas copias de los sistemas europeos. Sin embargo, continua Zea, esta sería una mala óptica, pues hay que ir a la historia de nuestra filosofía desde otro punto de vista. Este otro punto de vista debe ser el de nuestras negaciones, el de nuestra incapacidad para no hacer otra cosa que malas copias de los modelos europeos. Cabe preguntarnos el porqué no tenemos una filosofía propia, y la respuesta quizá sea, paradójicamente, una filosofía propia. Puesto que nos descubriría un modo de pensar que nos es propio que acaso no ha necesitado expresarse en las formas usadas por la filosofía europea.

También cabe preguntarnos el porqué nuestra filosofía es una “mala copia” de la filosofía europea. Porque en este ser una mala copia acaso se encuentre también lo propio de una filosofía americana. Porque el ser mala copia no implica que sea necesariamente mala, sino simplemente distinta. Zea insiste en que nuestro sentimiento de inferioridad ha hecho que consideremos como malo lo que nos es propio, únicamente porque no se parece, porque no es igual a su modelo. Para este filósofo, reconocer que no podemos realizar los mismos sistemas de la filosofía europea, no es reconocer que somos inferiores a los autores de tal filosofía, es sólo reconocer que somos diferentes.

Este cambio de óptica implica que de hora en más lo hecho por los filósofos americanos son interpretaciones de la filosofía hechas por americanos y no un conjunto de malas copias de la filosofía europea. Incluso, así el filósofo americano pretenda ser lo más objetivo posible o pretenda despersonalizar su pensamiento, inevitablemente estará presente lo americano.

El que los americanos hagamos filosofía americana no implica un alejamiento de lo universal ni olvido de nuestra condición de humanos. De lo que se trata es de que los americanos reflexiones sobre temas universales y sobre temas propios siempre desde nuestra circunstancia.

Al respecto, el filósofo José Gaos plantea una visión distinta a la propuesta por Leopoldo Zea. Mientras Zea insiste en la necesidad de hacer una filosofía americana que contemple temas universales y temas propios pero siempre desde lo propio, desde lo americano; Gaos plantea que debemos hacer filosofía sin más sin preocuparnos si es americana o no ya que lo propio vendrá por añadidura. Para Gaos las problemáticas son de tipo universal y no simplemente americanas o europeas. Nuestra filosofía no debe limitarse a los problemas propiamente americanos, a los de su circunstancia, sino a los de esa circunstancia más amplia, en la cual también estamos insertos como hombres que somos, llamada humanidad.

Para Gaos, no basta con querer alcanzar una verdad americana, sino tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres, aunque de hecho no sea lograda. En este sentido, el autor plantea que no hay que considerar lo americano como fin en sí, sino como límite de un fin más amplio. De aquí la razón por la cual todo intento de hacer filosofía americana con la sola pretensión de que sea americana, tendrá que fracasar, hay que intentar hacer pura y simplemente Filosofía, que lo americano se dará por añadidura. Bastará que sean americanos los que filosofen para que la filosofía sea americana a pesar del intento de despersonalización de los mismos. Si se intenta lo contrario, lo que menos se hará será Filosofía.

Al intentar resolver los problemas del hombre cualquiera que sea su situación en el espacio o en el tiempo, tendremos que partir necesariamente de nosotros mismos como hombres que somos; tendremos que partir de nuestras circunstancias, de nuestros límites, de nuestro ser americanos; al igual que el

griego ha partido de una circunstancia llamada Grecia. Pero al igual que él, no podemos limitarnos a quedarnos en tal circunstancia, si nos quedamos será a pesar nuestro, y haremos filosofía americana como el griego ha hecho filosofía griega a pesar suyo.

Sólo partiendo de estos supuestos podemos cumplir nuestra misión en el conjunto de la **Cultura Universal**, colaborando en ella conscientes de nuestras capacidades y de nuestras incapacidades. Conscientes de nuestro alcance como miembros de esa comunidad cultural llamada Humanidad, y de nuestros límites como hijos de una circunstancia, que nos es propia y a la cual debemos nuestra personalidad, llamada América.

En ésta línea de forjar una filosofía propia que sirva de aporte genuino al pensamiento universal aparece el pensador José Gaos. Él afirma que no ha habido realmente una filosofía hispanoamericana como en otros países occidentales. Lo que existe es un tipo de **pensamiento filosófico** distinto al de los países occidentales. Existe una filosofía mexicana y por extensión hispanoamericana como aporte genuino y original al pensamiento mundial.

Para Gaos no existe una filosofía americana que pueda contraponerse a la filosofía europea pero se desea vehementemente que la haya. No hay que proponerse hacer filosofía americana sino hacer filosofía sin más.

En su segundo enfoque Gaos pone el acento en la suerte especial de pensamiento que se caracteriza por ser predominantemente estético, es decir de tono e intención literaria y además ideológico. Subraya su carácter ocasional, ametódico, y personal.

En su último enfoque Gaos afirma que el pensamiento hispanoamericano sí es un pensamiento filosófico, por supuesto que su labor recién está empezando (como parte normal de todo proceso bien hecho). El problema está cuando algunos sujetos latinoamericanos tienen un menosprecio por lo propio. Esto

quiere decir que no se preocupa realmente por su pensamiento y además tiene muchos presupuestos.

Gaos ironiza esta situación y reta al hombre americano que asume que se trata de una "mala copia" de lo realizado por la filosofía europea, de la siguiente manera:

¿Para qué leer a Andrés Bello si podemos leer a Descartes?, ¿para qué leer a Gabino Barreda o a José Victorino Lastarria si podemos leer a Augusto Comte?, ¿para qué leer a Antonio Caso si podemos leer a Bergson?. Y si acaso leemos a estos pensadores americanos, siempre tenderemos a encontrar que su pensamiento se halla muy lejos de parecerse a sus modelos o a lo que suponemos sus modelos.<sup>15</sup>

Continuando con esta reflexión, José Gaos responde:

Si Bello hubiera sido escocés o francés, su nombre figuraría en las historias de la filosofía universal como uno más en pie de igualdad con los de Dugald Stewart y Brown, Roger Collard y Jouffoy, si es que no con los de Reid y Cousin. Seguramente lo que se dice de Andrés Bello podría también decirse de todos los clásicos de nuestro pensamiento.<sup>16</sup>

Este hecho resulta ser, por un lado poco valorativo y por otro alarmante, pues Gaos hace ver que el meollo está en la falta de valoración de lo propio, en la falta de voluntad e interés en crear y pensar una filosofía que nazca del sujeto americano. Este hecho no viene a ser sino una prueba más de lo que consideramos nuestra incapacidad como americanos para pensar en una forma meritoria y genuina.

Gaos expone que en Europa sucede un fenómeno absolutamente diferente, mientras ellos valoran y revaloran la obra de sus pensadores, artistas y hombres de ciencia, la obra de los hombres que dan realce a su cultura, potenciando esta

---

<sup>15</sup> Zea, Leopoldo, *América como conciencia, Críticas a la búsqueda de una filosofía americana*, México, Cuadernos Americanos UNAM, 1972.

<sup>16</sup> Ídem.

obra, nosotros los americanos partimos del prejuicio de que todo lo hecho por los nuestros en los mismos campos sólo es una mala imitación de lo realizado por los europeos.

### **1.3 LA GRAN TAREA: LA REVALORACIÓN DE LO PROPIO**

El temor a ser simplemente una sombra o un eco de otra cultura es sólo propio de pueblos coloniales como los nuestros. Mientras el europeo ha venido partiendo, hasta ayer, de la segura creencia en la universalidad de su cultura, nosotros hemos estado partiendo de la no menos segura creencia de la insuficiencia de la nuestra. Ejemplo de esto es cómo Europa ha creado y recreado a sus clásicos, mientras que nosotros prácticamente ignoramos a los nuestros. De hecho la comparación misma es un falso supuesto que no debe ser aplicado porque no se trata de definir cuáles pensadores son más importantes que otros. Debemos dejar de compararnos con lo europeo para comenzar a compararnos con nosotros mismos.

Al respecto Leopoldo Zea plantea que nosotros los latinoamericanos nos negamos como cultura tratando de ser eco y sombra de una cultura ajena. De aquí que este autor plantea la urgente necesidad de una revalorización o valorización de nuestro pensamiento, ese pensamiento que se resiste a ser semejante a los que consideramos sus modelos. Es menester, para Zea, volver a nuestros pensadores, a nuestros clásicos; pero ir con otros ojos distintos a los que hemos llevado hasta ahora, pues bastaría con ver a este pensamiento de nuestros clásicos como algo distinto, diverso, de sus modelos.

A tal punto de optimismo llega su pensamiento que Zea propone que si en algo hemos de imitar a Europa es en su capacidad para sentirse siempre original, fuente de toda universalidad, aun en aquello que imita, que por este hecho mismo se universaliza.

La valorización de esta realidad nuestra depende, así, de nuestra propia actitud frente a ella.

### **1.3.1 ¿EXISTE UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA?**

Para Leopoldo Zea, de que exista o no una cultura americana depende que exista una filosofía americana.

El problema radica en que lo propiamente americano no está en la cultura pre-colombina. Nosotros cuando estamos de frente a la cultura europea sentimos algo raro pues nos servimos de ella pero no la consideramos nuestra, nos sentimos solo imitadores de ella.

El mal está en que sentimos lo americano, lo propio como algo inferior.

Si América no a hecho una cultura propia ni una filosofía propia es porque no lo ha necesitado y no por falta de capacidad.

De lo que se trata es de buscar y resaltar lo nuestro superando el sentimiento de inferioridad y la tendencia a la imitación, potenciando nuestra capacidad de universalismo.

Enfatiza en la necesidad de hacer llanamente filosofía sin proponernos expresamente que sea americana, lo cual se dará por añadidura.

Zea se pregunta si esto de ser una mala copia no implique a la vez el encuentro de lo propio de una filosofía americana pues una mala copia no implica otra cosa que el ser distinta, diferente, en la cual lo original está en la propia adaptación.

Afirma que sí existe un pensamiento filosófico hispanoamericano, resultado del ajuste de los productos ideológicos del pensamiento mundial a nuestras circunstancias.

Leopoldo Zea insistirá en que la autenticidad de la filosofía en América Latina, no es una posibilidad a conquistar, sino una realidad presente; esto quiere decir que la filosofía en América Latina conoce autenticidad en su historia ya escrita porque ésta es también la historia de pensadores que han intentado dar cuenta de nuestra realidad.

En el año de 1969, este autor publicó en México un ensayo titulado *La filosofía americana como filosofía sin más*<sup>17</sup>. Se dice que este texto representa la parte complementaria del giro propuesto por Salazar Bondy en la filosofía latinoamericana.

Zea, retomando las ideas y la línea de trabajo ya expuesta desde 1942 por Salazar Bondy, afirma la existencia de una filosofía propia. Por esta razón Zea resalta frente a Salazar Bondy que, sin negar las posibles consecuencias de la situación del subdesarrollo para el ejercicio de la filosofía, lo decisivo está en saber rescatar esa tradición auténtica, en descubrirla como una actitud frente a la realidad, y comprender que la autenticidad de la filosofía actual en América Latina 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.<sup>18</sup>

Zea coincide también con Bondy en que la filosofía americana auténtica es aquella que haga conciente nuestra situación de subdesarrollo y que además señale las posibilidades para superarlo. De esta manera Zea termina afirmando, al igual que Bondy, la necesidad de concretizar la autenticidad de la filosofía en América Latina en una "filosofía de la acción encaminada a subvertir, a cambiar

---

<sup>17</sup> Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, ed. Siglo XXI, 1986.

<sup>18</sup> Ibid, pág.153.

un orden en el que la auténtica esencia del hombre ha sido menoscabada".<sup>19</sup> Sólo que divergiendo con Bondy sobre el pasado filosófico de América Latina, Zea insiste en que esa filosofía crítica y auténtica no es una tarea del futuro inmediato ni un programa que se acaba de lanzar, sino toda una línea de tradición en la historia de la filosofía latinoamericana, es decir, la línea de pensamiento que se ha mantenido y que ha continuado gracias a los emancipadores mentales de dicho continente: desde Andrés Bello hasta Franz Fanon pasando por José Martí. Para Zea, sin embargo, esa filosofía auténtica se caracterizará por ser:

(...) no ya sólo una filosofía de nuestra América y para nuestra América, sino filosofía sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que este se encuentre".<sup>20</sup>

De esta manera la auténtica filosofía latinoamericana logrará tener el carácter que posee toda filosofía auténtica en cualquier parte del planeta, es decir, un carácter de reflexión liberadora para el hombre negado por mecanismos de dominación.

#### 1.4 FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN

El pensador argentino Enrique Dussell plantea que es necesario que retengamos que el año de 1968/69, con los aportes de Salazar Bondy y Leopoldo Zea, la filosofía en América Latina comenzó una tarea de revisión y de reubicación histórica teórica que buscaba la resolución de la cuestión en torno a la autenticidad de la filosofía latinoamericana, con el programa de constitución de una **filosofía de la liberación**. En el año de 1975 Enrique Dussell recogió esta tradición y la orientó definitivamente por el camino de una filosofía de la liberación en sentido explícito.<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Ibid, pág.153.

<sup>20</sup> Ibid, pág.160.

<sup>21</sup> En el II Congreso Nacional de Filosofía Argentina, celebrado en 1971 en Córdoba, Dussel presentó una ponencia titulada "Metafísica del sujeto y liberación" en la que – y esto me parece decisivo – recogiendo la preocupación de Salazar Bondy, responde precisamente a la pregunta de la autenticidad de la filosofía en América Latina con la alternativa de una filosofía crítica de la liberación. (Cfr. Enrique Dussel,

Incluso, 4 años antes, Dussell advertía lo siguiente:

La función de la filosofía en el proceso de liberación es insustituible: ninguna ciencia, ninguna praxis podrá jamás reemplazar a la filosofía en su función esclarecedora y fundamental.<sup>22</sup>

Con los antecedentes antes expuestos podemos ver que a finales de los años 60 y a principios de los 70, en América Latina se ve resurgir un tipo o un intento de filosofía, debido a la propia dinámica de su nuevo desarrollo, se siembran las bases para una convergencia objetiva, en método y contenidos. Y es evidente también que este tipo de filosofía no es otra que una “filosofía latinoamericana en paso hacia su constitución, como filosofía de la liberación”.

#### **1.4.1 PUNTO DE PARTIDA DEL FILOSOFAR SEGÚN LA FILOSOFÍA DE LA LIBERACIÓN**

También en este campo opera la filosofía de la liberación; pues realiza un cambio que es facilitado por los avances de la teología de la liberación en su esclarecimiento de los pobres como lugar hermenéutico. Sobre este trasfondo teológico va viendo el filósofo la necesidad de anclar su reflexión no en conceptos o tradiciones conceptuales sino en tradiciones de acción liberadora, esto es, en la historia de la liberación de una comunidad. Y por esta vía también llega la filosofía a concretizar su punto de partida en el sentido de un lugar histórico que exige que su reflexión asuma como perspectiva de arranque la opción por los pobres.

La filosofía debe dejar su carácter netamente abstracto para entrar en el campo práctico, debe ser aplicable a nuestra realidad. La filosofía de la liberación posee una función liberadora, es por esto que se exige un cambio en la visión de

---

"Metafísica del sujeto y liberación", en E. Dussel, Historia de la filosofía y filosofía de la liberación, Bogotá 1994, pp. 315

<sup>22</sup> Dussel, Enrique, *Metafísica del sujeto y liberación*, Bogotá, en E. Dussel, Historia de la filosofía y filosofía de la liberación, 1994, pág. 319.

la función teórica y social de la misma. Así mismo la filosofía se comprende como un saber histórico crítico cuya principal función es la de fomentar con sus medios la liberación del pueblo pobre.

Dussel plantea que la filosofía debe transformarse para devenir en un universo ético. Este gran cambio se entiende como el punto donde se unifica la inversión de la prioridad de las racionalidades filosóficas; esto quiere decir que el primado absoluto de la razón práctica lleva a la filosofía de la liberación a transformar el quehacer filosófico poniéndolo bajo el criterio imperativo del “libera al pobre”.<sup>23</sup> Esta propuesta de Dussel propone también que toda filosofía que no cumpla con esta función liberadora debe ser rehecha.

Así esta filosofía poseedora de un carácter subversivo frente a la pobreza (situación prevaleciente en América Latina) tiene 2 ejes principales: Por un lado requiere una fundamentación de la opción por los pobres como eje criterial para la crítica radical del sistema civilizatorio vigente, esto es, como perspectiva de una alternativa civilizatoria en la que la razón técnico-económica queda supeditada al valor de la persona.

Como segundo punto requiere desarrollar, como consecuencia o concretización de lo anterior, un "plan ético-político" para subvertir la lógica de la exclusión (y su consecuente cierre de las posibilidades de innovación histórica) con una praxis que, siendo capaz de ensanchar el campo de lo posible históricamente, sigue construyendo la historia, en este sentido, de la humanidad.

La filosofía de la liberación en cuanto a su método, plantea la necesidad de una renovación metodológica en un sentido análogo, aceptando así la urgencia de cristalizar su propio discurso en dialogo con las ciencias sociales, pero también

---

<sup>23</sup> Según Dussel es menester asumir la pobreza de los empobrecidos de este mundo como uno de esos problemas reales que requieren una respuesta urgente, y desarrollar una ética de la afirmación de la vida de los empobrecidos.

con formas de la sabiduría popular, ya sean estos ritos, creaciones artísticas o símbolos.

En cuanto a la comprensión de la historia, la filosofía de la liberación, como resultado del proceso que inicia en los campos temáticos expuestos, muestra que la filosofía obtiene un nuevo acceso a su propia tradición e historia. Esta labor obliga a revisar su historia oficial y a preguntarse si la historia de la filosofía latinoamericana termina en esa historia académica. Esta reconstrucción de la historia de la filosofía latinoamericana es muy importante ya que esta aprende a mantener una relación más libre consigo mismo, justamente porque va aprendiendo que su historia no es únicamente la historia de la tradición académicamente sancionada, sino una historia hecha de muchas historias y de muchas tradiciones. En fin, comprende su historia como un complicado tejido de tradiciones.

Con todo esto vemos que ésta corriente de la filosofía en América Latina va retomando con inédito vigor una vieja cuestión pendiente en su historia específica, a saber, la cuestión de la constitución y fundamentación de una "filosofía americana", entendiendo por ésta una filosofía contextualizada en la realidad social, cultural, política e histórica de los países latinoamericanos. Como se sabe esta cuestión quedó abierta en la historia de la filosofía latinoamericana prácticamente desde la fecha en que se planteó formalmente por primera vez, entre los años de 1837 y 1842 por el pensador argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1887), en el sentido estricto de un programa para redefinir toda la creación filosófica desde la situación histórica de nuestros países. De aquí la estrecha relación que debe tener ésta ciencia con las ciencias sociales, con el conocimiento popular, y con nuestra historia.

## 1.5 EL HISTORICISMO

El Historicismo tiene como principal elemento de referencia, para la construcción de una filosofía propia, a la historia, en este caso, nuestra historia.

El pensador uruguayo Arturo Ardao plantea que el historicismo permitirá a América descubrirse a sí misma como objeto filosófico. Para Ardao la originalidad de las ideas filosóficas pasa a segundo término frente al hecho de las determinadas condiciones histórico sociales que ellas ofrecen y a la función reveladora del contexto cultural. No importa que esas fórmulas sean una copia lo que quedará siempre es como nuestras las circunstancias en que fueron adoptadas.

Entre otras cosas también acepta la posibilidad de una filosofía propia diferenciando aquella americana de aquella de lo americano. Cree que la calidad americana le viene a la filosofía no por su objeto sino por la perspectiva histórica desde la que se hace.

Esencialmente el historicismo anuncia, según Ardao, la originalidad, la individualidad, la irreductibilidad del espíritu en función de las circunstancias del lugar y del tiempo, y refiere a esas mismas circunstancias el proceso de su actividad constituyente. En este sentido es que América se descubre como objeto filosófico; además se descubre en la realidad concreta de su cultura y de su historia.

Este mismo autor plantea que el historicismo lleva a América a una conciencia propia, a un encuentro consigo mismo, invocada en lo que tiene de genuino. Su pensamiento ha tendido espontáneamente a reflejar el de Europa; pero cuando éste, por su propio curso, desemboca en el historicismo, la conciencia de América, al reflejarlo, se encuentra, paradójicamente, consigo misma. Se vuelve entonces autoconciencia, su reflexión se hace autorreflexión.

La propia filosofía europea viene así a prohijar o suscitar la personalidad de la filosofía americana, proporcionándole el instrumento de la emancipación, su herramienta ideológica.

La historia de las ideas filosóficas no puede, según Ardao, independizarse de la historia general ya que una vez concebida la vida anímica de la sociedad como una estructura, la filosofía se presenta en cada caso, referida a la realidad histórica en que se inserta. Cada época tiene un espíritu propio del que participan todos los elementos culturales que la determinan. Existe para las ideas filosóficas una significación histórica que no puede alcanzarse sin la comprensión o en su adopción la han rodeado; y a su vez, toda idea filosófica - original o no- representa una vivencia del espíritu, una experiencia humana, que tiene, en cuanto tal, un valor específico o intransferible dentro del proceso de la cultura.

Desde ese ángulo, la Historia (con mayúscula) de la Filosofía de América cobra un interés fundamental, pues adquiere una expresión de nuestro espíritu en su historicidad personalísima: La recapitulación, así, de nuestro pasado espiritual, se convierte en un elemento fundamental del destino cultural de América. La historia bien entendida de nuestra filosofía es siempre una vuelta a la tradición filosófica para hacerla participar en la meditación del presente. Para América no pierde ningún modo esa significación la historia de la filosofía universal. Pero se le suma la de la suya propia. La inteligencia americana ha sido esencialmente receptiva, de los contenidos de la inteligencia europea.

Con esto, Ardao expone que es menester averiguar cómo ha pensado históricamente esos contenidos, cómo los ha acogido o se le han impuesto, cómo se les ha incorporado, cómo los ha aprovechado o desperdiciado, cómo los ha sustituido y de ese modo tomar conciencia de su comportamiento presente, así como de las condiciones y “posibilidades” de su autonomía futura.

Esto no quiere decir que los trabajos de historia de la filosofía en América estén al servicio de una mera actitud histórica, sino que deben estar al servicio de una “actitud filosófica”.

Se quiera o no, hay en la filosofía americana una sucesión de etapas relativamente orgánicas desde la escolástica colonial al positivismo del siglo pasado. El ciclo filosófico posterior al positivismo suele ser llamado, en un sentido muy amplio, idealismo. Posterior a esto Ardao se pregunta:

¿Acaso asistamos ahora en el curso de esa evolución a la configuración de una nueva etapa: la etapa historicista?<sup>24</sup>

Por su parte el filósofo argentino Arturo Andrés Roig (pensador latinoamericano que también desarrolla la importancia del historicismo) plantea que una teoría y crítica del pensamiento latinoamericano no puede obviar el quehacer historiográfico, la historia de las ideas y la filosofía de la historia.<sup>25</sup>

Es importante repasar la historia del legado cultural, de lo que debió ser y no fue, de lo que se quebró y de lo que quedó, es decir, de las "rupturas". Hay que estudiar de qué manera el sujeto latinoamericano ha ejercido aquellas pautas ya bosquejadas por Alberdi, como también el grado de conciencia que ha adquirido de las mismas.

América Latina puede ser mostrada a posteriori como una, a partir de los rasgos que la dibujan de acuerdo a su historia, pero también puede ser postulada a priori como una por ser un ente histórico cultural en que tanto peso tiene el ser como el deber ser. Pero no se trata de un a priori de esencias sino de un a priori histórico, o sea un a priori que deriva de una experiencia elaborada y recibida socialmente.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Ardao, Arturo, *El historicismo y la filosofía americana*, Argentina, en Cuadernos Americanos 4, 1946, págs. 101-113.

<sup>25</sup> Roig, Arturo Andrés, *La filosofía Latinoamericana como compromiso*, Córdoba, Argentina, ed. Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto y Ediciones del ICALA, 1998.

<sup>26</sup> *Idib*, págs. 18-19.

### **1.5.1 EL DESCONOCIMIENTO DE LA HISTORICIDAD DE AMÉRICA**

Para Roig, lo que interesa no es si un hombre, una cultura, una nación o una clase social han entrado en la historia, lo que importa es si es un “ente histórico” si posee historicidad. Ello pone en entredicho aquella historia mundial que se organizó sobre una división de hombres que entraron en la historia y otros subhombres que no lo habían hecho y tal vez no lo podrán hacer, tesis según la cual un cierto grupo privilegiado de una determinada cultura habían recibido la misión de hacer entrar a los demás hombres en aquella historia. Este se presenta como un intento parcializado que afirma que un pueblo sin historia no tiene historicidad.

De hecho no existe ninguna organización cultural, aunque sea clasificada como primitiva en la que el hombre no haya dado un paso desde aquella forma elemental y primaria hacia alguna forma de posesión de la misma, es decir de toma de conciencia histórica. Reconocer la historicidad de todo hombre equivale a reconocer que absolutamente todo ser humano tiene voz por lo que la distinción entre hombres históricos y hombre naturales, entre un ser parlante y otro mudo, no puede ser más que ideológica.

Para Hegel, América es el país del porvenir y es además un país de sueño. La historia se ocupa solamente de lo que ha sido y de lo que es y la Filosofía únicamente de lo que es y eternamente será con lo que para Hegel, América no puede ser objeto de estudio de ninguna de las dos ciencias.

El atribuir una futuridad a América implicaba una contradicción incluso respecto de la noción de futuro del propio Hegel, pues todo futuro depende de un pasado y un presente. Esta contradicción se explica al aceptar que para Hegel América no posee sustancialidad. De igual forma Hegel hablará de otros pueblos no históricos como cuando se ocupa de los nómadas de las mesetas centrales de Asia. América es un pueblo no histórico, incapaz de una historicidad que surja de

ella misma en tanto que no tiene potencia de impulso y necesita de un agente externo para sacarle de su pura materialidad impotente.

Partiendo de la tesis Hegeliana de *América como vacío*, no habrá posibilidad de un acto de negación desde nosotros mismos y seguramente caeremos en una autoprotección alienada desde una historia ajena impuesta.

Negar el pasado no significa desconocerlo sino reconocerlo pero a partir de un futuro que ha de ser objeto de un a Filosofía que se ocupe también de lo que será con toda la carga de contingencia de la historia. Tomar conciencia de nuestra historicidad es aceptar que el futuro puede venir a negarnos en lo que considerábamos como plenamente justificado. América no es nueva para si misma sino para otro.

Una de las tareas más valiosas a las cuales habrá de entregarse el hombre americano será el de un rescate del saber de conjetura y dentro de él, la utopía como función crítica reguladora, la cual solo es posible a partir de un reconocimiento del sujeto como valioso para si mismo y a su vez desde una comprensión de la universal historicidad de todo hombre.

No es necesario tener historia sino saberse ente histórico, tampoco será necesario si descubrimos que tenemos alguna historia buscara justificarla frente a la gran historia.

El hombre hispanoamericano, representado y expresado por Bolívar si bien no había entrado en la historia mundial o estaba dando sus primeros pasos en ella, se consideraba a sí mismo como sujeto de historia aun cuando estuviera en sus primeras páginas. Bolívar puso en marcha una utopía positiva.

A propósito de esto, el ensayista y pensador político venezolano César Zumeta (1863-1955), dirá en su página mayor como pensador *El continente*

*enfermo* (1899)<sup>27</sup> que nuestra enfermedad era un hecho histórico resultante de nuestra renuncia a afirmarnos a nosotros mismos. En esta misma línea, el escritor y político argentino, Manuel Ugarte (1878-1951), manifestó en su libro *El porvenir de la América Latina*<sup>28</sup>, que nuestro destino, como continente latinoamericano, depende del amor que nos tengamos a nosotros mismos.

Todo el problema del comienzo de una filosofía latinoamericana se juega por entero en relación con la actitud que adoptemos frente a la palabra de aquella lengua que se justifica siempre por un pasado y adquiere, por eso mismo, el valor de mito.

### 1.5.2 LOS PROBLEMAS DEL “COMIENZO DE LA FILOSOFÍA”

El comienzo de la filosofía americana depende de la afirmación de Hegel a la que Roig le considera en su sentido normativo y por lo tanto *a priori*, la de “ponernos a nosotros mismos como valiosos”. No hay por tanto un comienzo de la filosofía sin la constitución del sujeto y no de un sujeto pensante al estilo del ego cartesiano sino de un sujeto empírico, que implica el hecho de que todo hombre se defina por la historicidad que implica la existencia de una conciencia histórica y de una experiencia de sí mismo que solo es posible si se da primariamente una potencia o capacidad de experiencia.

La Filosofía tiene así su comienzo concreto con la constitución del sujeto y el filosofar de ese sujeto exige un pueblo.

Un individuo integrado en una totalidad social por lo cual no es un **yo** sino un **nosotros** lo cual supone un principio fáctico de **universalidad**.

---

<sup>27</sup> La obra intelectual de este ensayista y político venezolano fue recogida en la década de 1960 en los volúmenes: *El continente enfermo, Las potencias y su intervención en Hispanoamérica, Tiempo de América y de Europa y Hombres y problemas de América Latina*.

<sup>28</sup> Ugarte, Manuel, *El Porvenir de la América Latina*, Argentina, ed. Indoamérica, 1953.

Para Roig, el verdadero aporte que hizo Hegel se encuentra en sus análisis del hecho de la autoconciencia, nivel en el que fue enunciado el *a priori antropológico*.

Roig considera que el problema del comienzo de la Filosofía puede ser visto desde tres enfoques básicos: dos son de carácter social histórico, los mismos que se suponen e implican mutuamente, el uno se organiza sobre la noción de *decadencia* y el otro sobre el concepto de *libertad*, el tercer enfoque es denominado por Roig como el de los *tiempos largos* y en este prima el verdadero sujeto de todo comienzo de la Filosofía: **el espíritu**.

La problemática del punto de partida es antigua: de una comprensión estática, se pasó a una visión dinámica y de una ontología ajena en principio a lo histórico, se avanzó hacia aquel audaz intento de encontrar el secreto de la historia misma de los procesos aun a costa del propio sujeto.

La Filosofía entendida como la tarea que el hombre lleva a cabo en cuanto autoconciencia necesitante de otra autoconciencia, aun cuando ello se ve en condiciones inauténticas es lo que sostiene la afirmación de que la Filosofía exige un pueblo.

La Filosofía es ella en si misma, por su propia naturaleza un ejercicio de libertad y su comienzo se da a la vez innecesariamente con él. Hegel nos dice, que la Filosofía comenzó allí donde hubo constituciones libres, con un tipo de sociedad humana organizada como estado de derecho. La definición de la libertad expresada en la exigencia “no ser en otro” es desde este primer punto de vista libertad política.

Ponernos **nosotros mismo como valiosos** y a la vez **tener como valioso el pensar sobre nosotros mismos** expresan las dos facetas de la libertad política y

de la libertad de pensamiento, esta última una libertad más profunda que es la libertad del pensamiento mismo tomado ahora como sujeto.

El comienzo de la Filosofía fue relacionado con la aparición de “Constituciones libres” y se relacionan estos planteamientos con una cierta Filosofía de la historia organizada sobre la imagen de tres ciudades: la oriental, la griega y la germánica. Hegel expresó: “en Oriente solamente uno es libre, el déspota; en Grecia, algunos son libres, los ciudadanos; pero en el mundo germánico todos son libres”.

Sobre esta facticidad se trata de explicar porque la Filosofía no comenzó en Oriente y porque sí en Grecia aunque de modo deficiente y a medias aunque al afirmarse que en el mundo germánico todos son libres existen una clara inconsistencia y arbitrariedad pues olvida la realidad del campesinado.

El tercer enfoque, al que Roig ha denominado el de “*los tiempos largos*” esboza una Filosofía de la historia en la que el sujeto es definitivamente el espíritu y así como la Filosofía griega duró mil años, la moderna o germánica -que se inició con Descartes- parecería estar destinada conforme con la doctrina de la “marcha perezosa” a otros tantos.

Es importante destacar la desocialización y deshistorización del problema del comienzo de la Filosofía en base a tres aspectos que Roig califica de esclarecedores: el primero en el cual deja de ser el trabajo del hombre para transformarse en la actividad desplegada por el espíritu en su larga marcha; el segundo es una transposición de acuerdo con la cual la guerra es la lucha de la razón contra el entendimiento, o el enfrentamiento del espíritu consigo mismo en su exigencia de autodespliegue y tercero los sistemas axiológicos sobre los que el hombre se imagina haber organizado su vida cotidiana resultan relativizados.

No se puede hablar de un comienzo sino de recomienzo que suponen un tipo de movimiento regresivo que niega la representación que se tiene espontáneamente de la noción misma de comienzo.

Aquel regreso que implica todo recomienzo, se trata de un movimiento ontológico de carácter circular cuyo sujeto es el espíritu el que, en cada una de sus caídas en la temporalidad, se confirma en sus mismidad absoluta.

Como consecuencia, el a priori antropológico pierde su peso ontológico y la subjetividad que se constituye sobre el corre el riesgo de ser anulada y absorbida.

### **1.5.3 COMPARACIÓN Y EVALUACIÓN DE LA POSICIÓN DE ROIG SOBRE LAS FILOSOFÍAS DE DENUNCIA**

Las grandes filosofías de denuncia del siglo XIX, pos hegelianas, de Nietzsche, Marx y Freud han provocado la crisis definitiva de la filosofía del Sujeto o del concepto, impulsando un vuelco radical que ha llevado a la elaboración de una filosofía del objeto o de la representación dentro de la cual el problema de la libertad alcanza una formulación revolucionaria. A partir del momento en que entra en crisis la filosofía del Sujeto se produce el abandono de la filosofía como teoría de la libertad y surge con fuerza la filosofía como liberación.

Nietzsche en su libro *La voluntad de Poder*<sup>29</sup>, nos habla de “la extraordinaria equivocación de considerar el estado consciente como el más perfecto” y nos incita a buscar la vida perfecta allí donde hay menos conciencia, donde la vida se preocupa menos de su lógica de sus razones “lo que supone la puesta en duda de la objetividad condicionada por una fuerza pre consciente la “voluntad de vivir”<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de Poder*, Madrid, ed. EDAF, 2009.

<sup>30</sup> Ídem.

Freud no habla de “concepto” sino más bien de “representación”, en la que se ponen de manifiesto dos funciones expresivas, la “intencionalidad” y la del “deseo” que interfiere en la primera, distorsionándola.

En Marx el concepto también será entendido como representación pero no trabaja en el campo de la cultura ni en el de la psicología sino concretamente en la vida social y lo que resulta encubierto son las relaciones sociales. Son los intereses de clase los que juegan un papel equivalente a la voluntad de poder y al deseo.

Con la doctrina del reflejo se pretende afirmar la prioridad del ser social sobre la conciencia del objeto sobre el sujeto. Es así que Marx, en su ensayo más importante, *El Capital* (volumen 1, 1867; editado por Engels y publicado a título póstumo en 1885), dijo: “No es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, es el ser social lo que determina su conciencia”.

El pensar actual, organizado sobre un ejercicio de la sospecha y movido por un impulso liberador, ha hecho de la filosofía un saber positivamente crítico, ha quebrado la noción de totalidad sobre la que se manejaban las filosofías del concepto y ha provocado una profundización de la noción de ruptura.

El punto de partida de éste pensamiento, se encuentra en una conciencia histórica para la cual tiene presencia la alteridad como el factor de irrupción que va destruyendo y recomponiendo las totalidades objetivas lo cual permitió el surgimiento de una comprensión distinta de la dialéctica.

No hay modo de alcanzar un **para si** dentro de los términos de un discurso liberador, sino se asume esa alteridad desde una conciencia de alteridad desde de la cual la naturaleza autentica del saber no justifica lo acaecido, sino del hacerse y del gestarse del hombre, abierto por eso mismo a lo que es y lo que será y no a lo que **ha sido y lo que es eternamente.**

La filosofía de la liberación no debe consistir en la negación o desconocimiento de nuestra historicidad sino en un nuevo rescate, no por cierto de una filosofía como opción frente a otras, sino de lo que esa filosofía puede haber aportado en el proceso de destrucción de las totalidades objetivas que frenan o desvirtúan aquel proceso de emergencia.

## **CAPITULO II**

### **FUNDAMENTOS DE LA INEXISTENCIA DE UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA**

Algunos estudios sobre la filosofía realizados en el continente americano han hecho un balance sobre las orientaciones y caminos que ésta ha seguido en nuestros países. Varias críticas al respecto giran en torno a las investigaciones que han ido por el camino de la historia de las ideas o de las posibilidades de una filosofía americana.

Entre otras, las dos tendencias más fuertes que han seguido estas orientaciones de una filosofía americana son: La universalista y la historicista.

La primera corriente aparece como una fiel seguidora de la gran tradición filosófica occidental, sobretodo la perteneciente a Francia, Alemania e Inglaterra, persiguiend fielmente la solución de los problemas que de acuerdo con esta filosofía forman la temática de lo que se considera auténtica filosofía. La segunda corriente, la historicista, parece solo preocuparse por temas que más bien pertenecen a la historia, la sociología o la psicología.

Algunas críticas realizadas a estas dos corrientes se cuestionan, entre otras cosas, el cómo hablar o intentar buscar una filosofía latinoamericana, si la filosofía, a modo de crítica, es algo universal y eterno; además no se le puede someter a determinaciones geográficas y temporales. Es por esto que la crítica a la concepción histórica de la filosofía latinoamericana plantea que lo que podría

llamarse como filosofía americana, o nuestra filosofía, no puede limitarse a los problemas propiamente americanos, a los de su circunstancia, sino a los de una circunstancia más amplia, en la cual estamos insertos todos, como hombres que somos, la humanidad. No basta con querer alcanzar una verdad netamente americana, es menester, además, tratar de alcanzar una verdad válida para todos los hombres, aunque de hecho no pueda lograrse. De esta manera el considerar a lo americano como un fin en sí sería un límite y punto de partida para un fin más amplio. De aquí la razón por la cual todo intento de hacer filosofía americana, con sólo la pretensión de que sea americana, tendrá que fracasar. Hay que intentar hacer pura y simplemente filosofía, que lo americano se dará por añadidura. Si nos forzamos a hacer filosofía americana obtendremos una filosofía parzialista y forzada a nuestra realidad y no una filosofía sin más, una filosofía con pretensión universal.

Bajo este supuesto, una posible salida sería la búsqueda de una filosofía sin más y no una que responda a nuestra situación geográfica y a nuestra cultura. De todas maneras, es importante reconocer que todo hombre piensa sobre temas trascendentes e innatos como la muerte, el ser, la vida, el espíritu, Dios, etc. Testimonio de esto son los pensamientos y dudas de ciertos grupos sociales. En este sentido podemos preguntarnos: ¿el hombre latinoamericano ha creado alguna filosofía?, o, ¿quizás una filosofía latinoamericana?

## **2.1 ¿HACEMOS UNA FILOSOFÍA AUTÉNTICA?**

En el reporte anterior se expuso que los hombres tienen la capacidad de realizar un pensamiento profundo sobre diversos temas trascendentes a él, esto posiblemente ya sea filosofía. Entonces de lo que se trata es de averiguar si estos pensamientos realizados por el sujeto latinoamericano pueden ser considerados o no como filosofía.

Lo primero que debemos preguntarnos, es si hasta ahora hemos creado auténtica filosofía (filosofía sin más), o no. Esta problemática acarrea ver si los problemas que nos hemos planteado dentro de este terreno que llamamos la universalidad, son auténticos problemas, o ver si son aporías, derivas, a los cuales hemos tratado de dar una solución. Bajo esta duda, vale preguntarnos ¿sentimos los problemas que nos planteamos, como los filósofos clásicos han sentido los suyos?, o, ¿los sentimos de una manera propia?, ¿los problemas de nuestro filosofar, son realmente nuestros, o simplemente son imitaciones?, ¿realmente sentimos la necesidad de filosofar, el afán de saber?, ¿la necesidad de filosofar es inherente al hombre latinoamericano, o éste puede dejar a un lado la filosofía?

Alguna vez, la historia nos ha mostrado que los grandes filósofos son personajes que se han puesto simplemente a filosofar sin más. Esto es, se han puesto a resolver una serie de problemas que su circunstancia les reclamaba. Las soluciones que ofrecieron fueron filosóficas, así como lo fueron los problemas. Seguramente, y tal vez sin pensarlo, su afán era dar soluciones de validez permanente. Para los filósofos nunca fue un problema la originalidad de estas soluciones, filosofaban pura y simplemente, ejemplo de esto es que no hubo ningún filósofo griego que hablara de una filosofía griega, pues el verdadero filosofar, en general, trasciende todas estas limitaciones espaciales y temporales. Seguramente lo griego de su filosofar le fue dado por añadidura, y no debido a una cierta pretensión, es más, este calificativo, le fue dado a pesar suyo. Por lo tanto, más que lo griego se le dio el calificativo de lo humano con todo lo que esto significa. Entonces, ¿por qué los americanos debemos hablar sobre la posibilidad y la necesidad de una filosofía que podamos considerar como propia?

Posiblemente por esto la necesidad de esta filosofía, ha venido a ser natural consecuencia de nuestra actitud anterior, continuando ese camino de la universalidad.

Más importante que filosofar en sí, nos ha preocupado el coincidir, aunque fuese por la vía de la imitación, con la que hemos llamado filosofía universal. Parece que no hemos filosofado con una pureza auténtica, pues no hemos hecho filosofía sin más. Aparentemente les preocupaba la filosofía como oficio y no como tarea. Filosofar, para nosotros, equivalía a reflexionar sobre lo reflexionado por otros, o encuadrar nuestro pensamiento a los sistemas con los cuales nos encontrábamos. Es muy probable que más que filósofos hayamos sido expositores de sistemas que no habían surgido frente a nuestras necesidades. La conformidad está en ser buenos profesores de filosofía y no en ser filósofos. Parece que los problemas de la filosofía nos interesan, sin embargo no hemos podido sentirlos como propios. Solo nos interesan porque sabemos que eso es filosofía, pero apenas un problema aparece fuera del marco de lo que estamos acostumbrados a llamar filosofía y lo desechamos considerándolo como no filosófico. No filosofamos, únicamente nos preocupamos por repetir eso que llamamos filosofía. La filosofía se nos convierte en letra muerta, en forma sin sentido. Quizás aquí es donde toma cierto nivel de verdad la crítica que alguna vez nos hizo Hegel: “Nos hacemos reflejo de ajena vida.”

Mientras el llamado auténtico filósofo no se preocupa por hacer filosofía, sino por filosofar, nosotros los americanos nos preocupamos esencialmente porque esta tarea nuestra pueda llevar el nombre de Filosofía. Prueba de esto es que nuestras discusiones no han girado tanto en torno al problema de si estamos o no en el camino de la verdad, sino en torno al problema de si somos o no filósofos. Curiosamente es más fácil encontrar libros que debatan sobre si hacemos o no filosofía y no sobre trabajos filosóficos de otra índole.

Si un oponente en una discusión no acepta los postulados del sistema que hemos adoptado, inmediatamente lo acusamos de que no es un filósofo y no necesariamente de que está en un error. ¿A los grandes filósofos les habrá importado alguna vez ser llamados o no como filósofos?

Paradójicamente, cuando alguien nos pregunta ¿qué es filosofía?, respondemos para que de acuerdo con lo que sea podamos distinguir al verdadero filósofo del que no lo es, entonces vienen los apuros, porque la filosofía se nos presenta de muy diversas maneras, ninguna de las cuales nos es propia.

### **2.1.1 LA INAUTENTICIDAD DE LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA**

Según el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy (1925-1974), quien en mi opinión debe ser considerado como el verdadero promotor de este cambio de perspectiva, el debate o la cuestión por la "filosofía americana" tiene que ser planteado como pregunta por la calidad de autenticidad de la filosofía en los países latinoamericanos. Pero preguntar por la autenticidad de la filosofía en América Latina significa, para Salazar Bondy, plantear una cuestión que sobrepasa los límites de la filosofía; ya que, si filosofía es también una forma de expresión cultural o una forma racional que crece en una cultura, es lógico entonces que el contexto mayor del debate por la "filosofía americana" como forma auténtica de reflexión filosófica no puede ser otro que la misma cultura latinoamericana.

Desde esta óptica, la novedad del replanteamiento de la cuestión por la "filosofía americana" radica en reubicar la pregunta entroncándola con la problemática de la situación de la cultura en general. Salazar Bondy resume este giro en el planteamiento de la cuestión al constatar que "las insuficiencias y debilidades de nuestra filosofía no son rasgos negativos de la filosofía tomada separadamente, sino resultado de un problema más hondo y fundamental que afecta a nuestra cultura en conjunto"<sup>31</sup>

Para comprender esta constatación en la que Salazar Bondy radicaliza la cuestión por la autenticidad de la filosofía en América Latina al interpretarla

---

<sup>31</sup> Salazar Bondy, Augusto, *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*, Lima, ed. Casa de la Cultura del Perú, 1969, pág. 60.

como un problema que refleja el problema de fondo de la cultura de los países latinoamericanos, hay que tener presente que éste mismo autor apoya dicha constatación en su diagnóstico de la llamada cultura latinoamericana como un producto malogrado; es decir que se trata de una cultura enajenada, mistificada; de una cultura reproductora de inautenticidad porque está impregnada y determinada por patrones ideológicos y valorativos ajenos a las verdaderas necesidades y aspiraciones de los pueblos latinoamericanos.

Pero, por otra parte, la cultura para Salazar Bondy no es una entidad abstracta, desligada de las instituciones sociales ni de la organización económica ni de la estructuración político-estatal de las sociedades humanas, la novedad de conectar la problemática de la "filosofía americana" con la más general de la "cultura latinoamericana" implica asimismo vincular la cuestión de la inautenticidad de la filosofía y/o de la cultura con la realidad histórica concreta de la situación económica, política y social de América Latina. Y característico de esta vinculación que establece Salazar Bondy entre inautenticidad filosófica y/o cultural y situación político-económica, es que para él esta realidad histórica – que él interpreta precisamente en términos de subdesarrollo y dominación<sup>32</sup> – es en última instancia la raíz o causa de la inautenticidad cultural o filosófica. O sea que la inautenticidad de la cultura y de la filosofía en América Latina refleja la situación de subdesarrollo de los países latinoamericanos; y esto, por cierto, en el sentido de una deformación resultante de un largo proceso histórico de colonialismo, dependencia y dominación. De aquí que el pensador peruano precise su diagnóstico de la cultura latinoamericana como una cultura inauténtica en el sentido exacto de una "cultura de la dominación", y nos diga: "Por tanto, hablar de la cultura de la dominación es hablar no sólo de las ideas, las actividades y los valores que orientan la vida de los pueblos, sino también de los sistemas que encuadran su vida y no la dejan expandirse y dar frutos cabales".<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> Salazar Bondy, Augusto, *Perú Problema*, Lima, ed. Casa de la Cultura del Perú, 1968.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pág. 47.

Significativo para caracterizar la novedad en el cambio de perspectiva que promueve Salazar Bondy en el planteamiento de la pregunta por la "filosofía americana" es, además, que su diagnóstico de la cultura latinoamericana como una "cultura de la dominación" va acompañado del esbozo de una alternativa histórico-política que él mismo resumió en el programa de luchar por la creación de una "cultura de la liberación" sobre la base de la cancelación real de la situación de subdesarrollo.<sup>34</sup>

De esta suerte Salazar Bondy sienta las bases, en efecto, para que la pregunta por la "filosofía americana" no solamente se agudice en la cuestión por la autenticidad en un sentido cultural abstracto sino también como pregunta por una nueva forma de hacer filosofía. Desde la óptica de Salazar Bondy la pregunta por la "filosofía americana" no puede ser planteada más que en estos términos concretos: ¿Cómo es posible hacer filosofía auténticamente en medio de una cultura de la dominación? Y es evidente que con este nuevo planteamiento de la cuestión Salazar Bondy está buscando en el fondo la viabilidad histórico-real de una reflexión filosófica que sepa dar cuenta de la realidad de los países latinoamericanos.

Por eso su cambio de perspectiva no lo lleva únicamente a la denuncia del pensamiento latinoamericano como inauténtico:

(...) el pensamiento hispanoamericano ha obedecido de hecho a motivaciones distintas a las de nuestro hombre y ha asumido intereses vitales y metas que corresponden a otras comunidades históricas. Ha sido una novela plagiada y no la crónica verídica de nuestra aventura humana.<sup>35</sup>

Ese cambio de perspectiva en la forma de plantear la pregunta significa además, y sobre todo, un esfuerzo por transformar positivamente la filosofía en

---

<sup>34</sup> Ibid, págs. 55 y sgs.; así como su libro póstumo, *Educación y Cultura*, Buenos Aires, 1979.

<sup>35</sup> Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, ed. Casa de la Cultura del Perú 1968, pág. 119.

América Latina; un esfuerzo que Salazar Bondy plantea ya explícitamente como programa de una nueva filosofía:

(...) 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. Al lado de las filosofías vinculadas con los grandes bloques actuales o del futuro inmediato es preciso, pues, forjar un pensamiento que, a la vez que arraigue en la realidad histórico-social de nuestras comunidades y traduzca sus necesidades y metas, sirva como medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición histórica.<sup>36</sup>

Su replanteamiento de la cuestión es apertura de una alternativa histórica para la filosofía en América Latina:

El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental. Pero no necesita esperarlo; no tiene por qué ser sólo un pensamiento que sanciona y corona los hechos consumados. Puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces.<sup>37</sup>

Salazar Bondy da así la clave para poder hacer filosofía auténtica en las condiciones adversas que impone una cultura de la dominación. Y se entiende que esa clave es la de transformar la reflexión filosófica en parte integrante del proceso global de liberación histórica. Por eso habla de esa filosofía en términos de una filosofía que se convierte en "conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos"<sup>38</sup> y que, a través en buena parte de una tarea destructiva y autocrítica, se configura positivamente como "conciencia liberadora".<sup>39</sup>

---

<sup>36</sup> Ibid, pág. 127.

<sup>37</sup> Ibid, pág. 125.

<sup>38</sup> Ibid, pág. 126.

<sup>39</sup> Ibid, pág..126.

En resumen, lo que propone Salazar Bondy es transformar la "filosofía latinoamericana" en parte de una "cultura de la liberación".<sup>40</sup>

Sin embargo, el filósofo peruano no plantea que la creación de una filosofía latinoamericana sea un imposible, al contrario, él plantea que hasta ahora no ha habido realmente una pero que la debemos construir. Al respecto Salazar Bondy menciona:

Pero hay todavía posibilidad de liberación y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción que materialice esa posibilidad y que evite su frustración. La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico.<sup>41</sup>

### 2.1.2 LOS CARACTERES DE ESTA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Augusto Salazar Bondy, en su texto *¿existe una filosofía de nuestra América?*, plantea los siguientes caracteres distintivos de la filosofía hispanoamericana:

- Similitud de evolución tanto en filosofía como en otros aspectos de la cultura en los cuales mantiene su unidad, lo que no niega las variantes regionales. Los períodos de desenvolvimiento filosófico son los mismos en los distintos países, son el resultado de las mismas influencias y producen similares frutos intelectuales.

- Nuestra filosofía ha estado vinculada desde siempre a diversas áreas de la actividad cultural: teología, ilustración, así como su posterior desplazamiento a la

---

<sup>40</sup> Salazar Bondy, Augusto, "*Educación y Cultura*", Buenos Aires, págs. 15 y sgs.

<sup>41</sup> Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Lima, pág. 133. Para el estudio de la relación de Salazar Bondy con el movimiento de la filosofía de la liberación en general puede verse: M. T. Vila Bormey/F. Valdés García, *la filosofía de la liberación en Perú*, en P. Guadarrama (director); *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*, Bogotá, 1993, págs. 21-29; y David Sobrevilla, *Repensando la tradición nacional*, Vol. 2, Lima, 1989, pp. 384 y sgs.

política y la vinculación con la literatura. No hay un claro nexo con la creación científica que ha sido fundamental en la evolución del pensamiento europeo y norteamericano.

- La especialización y la tecnificación son crecientes, la producción de los pensadores hispanoamericanos es el resultado de un oficio adquirido que demanda de métodos y técnicas particulares. La tendencia actual es cada vez menor a las grandes construcciones especulativas y la búsqueda ha ido encaminado, a tal punto que incluso es posible hablar de filosofías originales, de concepciones y obras que merecen figurar en la historia de la filosofía como el caso de Vasconcelos, Antonio Caso y Andrés Bello hacia campos problemáticos específicos. La evolución intelectual de la región no evidencia una línea de progreso continuo.

- Existe una fuerte influencia ejercida por otras filosofías nacionales: española, inglesa y anglosajona, francesa y finalmente alemana.

- Es perceptible el carácter ondulatorio de la evolución filosófica hispanoamericana. De los movimientos de signo especulativo, conservador y sistemático, se va hacia períodos o corrientes de signo contrario: empiristas, liberales, ético políticas y refractarios a las construcciones sistemáticas, lo cual evidencia la línea ondulante de la evolución ideológica que da los contenidos característicos de la dialéctica al filósofo hispanoamericano.

- La filosofía hispanoamericana está marcada por un tipo de evolución paralela y determinada desde fuera. La determinación exterior implicó los siguientes rasgos complementarios de nuestro proceso ideológico: la evolución es discontinua, sinóptica, con retardo decreciente y aceleración creciente.

- La filosofía comenzó entre nosotros desde cero, sin apoyo en tradición intelectual vernácula alguna, pues el pensar indígena nunca fue incorporado al proceso de la filosofía hispanoamericana.

- Existen rasgos negativos de nuestro pensamiento filosófico. Uno que no desea el autor ubicarlo con precisión es el hecho de que las filosofías trasplantadas resultaron sujetas a cambios, recortes y ampliaciones, se insertaron en el contexto local y fueron utilizadas dentro de ciertos límites. La filosofía sirvió para operar sobre la realidad.

- Como primer rasgo negativo Salazar Bondy señala el sentido imitativo de la reflexión. Filosofar para los hispanoamericanos es adoptar un “ismo” extranjero.

- Otro rasgo negativo es la receptividad universal; disposición abierta a aceptar todo tipo de producto teórico procedente de los centros de cultura occidental que hayan logrado cierta fama.

- Un nuevo rasgo: la superficialidad y la pobreza que muestran los planteamientos y los desarrollos doctrinarios.

- Ausencia de una tendencia metodológica característica y de una proclividad teórica, ideológica identificable.

- Ausencia de aportes originales, de ideas y tesis nuevas.

- Fuerte sentimiento de frustración intelectual. Insatisfechos e inseguros, los hispanoamericanos se han sentido como en territorio ajeno al penetrar en los territorios de la filosofía por efecto de una viva conciencia de su carencia de originalidad especulativa.

- Gran distancia entre quienes practican la filosofía y el conjunto de la comunidad.

**El autor resume su planteamiento en la parte final del texto analizado, en el cual afirma que:**

- Nuestra filosofía, con sus peculiaridades propias, no ha sido un pensamiento genuino y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental.

- La causa determinante de este hecho es la existencia de un defecto básico de nuestra sociedad y nuestra cultura. Vivimos alienados por el subdesarrollo conectado con la dependencia y la dominación a que estamos sujetos y siempre hemos estado.

- Nuestra vida alienada como naciones y como comunidad hispanoamericana produce un pensamiento alienado que la expresa por su negatividad. Nuestra sociedad no puede menos de producir semejante pensamiento defectivo.

- Este pensamiento inauténtico por alienado es además alienante, en cuanto funciona generalmente como imagen enmascaradora de nuestra realidad y factor que coadyuva al divorcio de nuestras naciones respecto a su ser propio y sus justas metas históricas.

- La constitución de un pensamiento genuino y original y su normal desenvolvimiento no podrán alcanzarse sin que se produzca una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación.

- Nuestra filosofía genuina y original será el pensamiento de una sociedad auténtica y creadora, tanto más valiosa cuanto más altos niveles de plenitud alcance la comunidad hispanoamericana. Pero puede comenzar a ser auténtica como pensamiento de la negación de nuestro ser y de la necesidad de cambio, como conciencia de la mutación inevitable de nuestra historia. Por el análisis y la crítica, por la confrontación de los valores vigentes en nuestro mundo y por el ahondamiento de la propia condición, puede operar como un pensamiento ya no enteramente defectivo sino crecientemente creador y constructivo.

- Pero, como seguirá tomando de fuera, quizá por mucho tiempo, conceptos y valores, deberá ser vigilante y desconfiada en extremo, a fin de evitar —por la crítica y la consulta de la realidad— la recaída en los modos alienantes de reflexión.

- Las naciones del Tercer Mundo como las hispanoamericanas tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las concepciones defendidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales, haciéndose de este modo presentes en la historia de nuestro tiempo y asegurando su independencia y su supervivencia.

Salazar Bondy concluye diciendo que las ideas expuestas señalan claramente la tarea que tenemos ante nosotros, la tarea que ya realiza quien reflexiona y debate sobre estos temas, que separa la autenticidad de la alienación. En ciertos casos, no se dude, será imposible o apenas factible cumplir cabalmente sus metas, pero hay que tender de todas maneras a ellas con la conciencia de que la dificultad del éxito aumenta cada día como efecto de la dinámica acelerada de la historia contemporánea.

**CAPITULO III**  
**¿EXISTE UNA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA?**  
**ARGUMENTOS ALTERNATIVOS**

La época moderna no sólo estableció la primacía del sujeto, con el *cogito ergo sum* de Descartes, sino que además puso en el centro de toda reflexión y como punto de referencia a seguir al sujeto europeo. La historia se concebía entonces como un proceso de emancipación, como la cada vez más perfecta realización del hombre ideal, pero este hombre no es cualquiera, es el hombre moderno europeo.

Esto marca la idea de la existencia del progreso, en efecto algo está bien mientras se acerque lo más posible en el camino a esta idea. Debemos señalar que esta concepción de historia y de progreso no sería posible si no se plantea una historia unitaria. Esta visión implicaba la existencia de un centro alrededor del cual se recojan y se ordenen los eventos.

Si la modernidad se ve caracterizada por esa concepción de progreso y de historia unitaria, entonces ésta termina cuando estos argumentos ya no sean aceptados. Este movimiento de cuestionamiento empezó en los siglos XIX y XX, cuando la filosofía los desconoció denunciando su carácter ideológico. Como ejemplo tenemos a Walter Benjamin quien plantea que la historia como curso unitario es una representación del pasado construido por grupos y por clases sociales dominantes, en efecto dentro de la concepción moderna de la historia, las personas pobres o consideradas “bajas” no hacen historia, son dejadas de lado,

frente al protagonismo de las élites, que se reservaban para sí la ejecución de los eventos importantes que construyen la historia. La élite realizaba una puesta en escena de los elementos que le convenían, y todos los demás se mantenían como espectadores de los acontecimientos.

Pero ello no sucedía únicamente al interior de la sociedad europea, sino que propagaba sus consecuencias al exterior, en ese caso los personajes cambian, quienes hacen historia son los europeos y los demás pueblos “inferiores” quedan fuera, son los “sin historia”<sup>42</sup>.

Frente a este proceso discriminatorio, lo que se sostiene como contrapropuesta es que no hay una historia única, sino que las imágenes del pasado son expuestas desde puntos de vista distintos, y no es válido pensar que uno de ellos sea el único correcto y por ende superior.

Al poner en crisis la historia unitaria cae de la mano con ella la idea de progreso, pues ya no se puede hablar de un único fin a ser perseguido, no hay un único ideal que alcanzar.

Debemos señalar que estas propuestas no se dieron solo en el plano teórico, en efecto las civilizaciones primitivas, que fueron colonizadas principalmente por europeos, quienes lo hacían en nombre de la civilización superior, se han opuesto a seguir siendo vistos bajo la sombra de concepciones europeas, por lo que se ha develado que el ideal planteado por Europa para la humanidad es simplemente uno entre muchos más, no necesariamente negativo, pero seguramente no el único ni el superior.

Este proceso fue acompañado de todo lo que trajo consigo la caída tanto del imperialismo como del colonialismo. Recordemos que la descolonización que afectó a Francia por ejemplo, lo que más golpeó fue la sensibilidad de pobladores franceses que se creían absolutamente indispensables para culturizar a la barbarie

---

<sup>42</sup> Argumento claramente visible en Hegel.

que ellos habían colonizado por buena fe y con buenas intenciones, para de esa manera poder humanizarlos.

El poder conocer que existe la diversidad y que debemos reconocerla ha permitido tener la experiencia de la libertad como oscilación continua entre pertenencia y extrañamiento. Quizás es justamente el reconocimiento de las realidades diversas lo que facilite un verdadero y más justo proceso de humanización.

En éste capítulo se desarrollaran cuatro ejes que tratarán la filosofía latinoamericana desde otro punto de vista. En general, en los discursos alternativos, se coincide en la necesidad de ver a la filosofía de una manera más heterogénea, en la interculturalidad, y en la necesidad de romper con el cumplimiento de un modelo europeo como requisito para ser reconocidos como Filosofía latinoamericana. De esto surgen muchas dudas: ¿existe un sujeto latinoamericano? Si es que existe, ¿este siente la necesidad intrínseca de filosofar?, ¿el acto de filosofar es universal o solamente europeo?, ¿existe un modelo establecido de filosofía o hay varios? Y más general, ¿existe “La Filosofía” o “las filosofías”?

### **3.1 LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA LATINOAMERICANA (CASTRO-GÓMEZ)**

Cuando el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez examinó los elementos formales que los filósofos Leopoldo Zea y Arturo Roig tienen al adoptar el concepto de razón histórica que fue elaborado por Ortega y Gaos, encuentra los siguientes elementos centrales:

La primera tesis consiste en que los discursos tienen su origen en las intenciones de un sujeto cognoscente.

Derivado de lo anterior, la tesis de que la historia se articula como un proceso continuo dotado de una lógica inmanente a las relaciones sujeto-circunstancia y es por tanto susceptible de ser reconstruido a través del pensamiento.

El motivo de la identidad cultural es el que explica la gran recepción que gozó el historicismo.

La Filosofía aparecía como un saber histórico y no como un producto de una “razón pura”, lo cual permitía la superación del servilismo acrítico que los filósofos latinoamericanos habían guardado tradicionalmente frente al pensamiento europeo. Queda así abierta la puerta para una reflexión filosófica sobre la propia historia y, consecuentemente, para la elaboración de una filosofía auténticamente universal.

La misión de esa Filosofía sería traer a la conciencia aquello que hace del latinoamericano un ser diferente del europeo, propiciando así una recuperación y valoración de su propia cultura.

Castro-Gómez afirma que es fácil advertir que en el historicismo filosófico de Zea y Roig se expresa el “malestar en la cultura”<sup>43</sup>, generado en Latinoamérica y en todo el tercer mundo en general, por la experiencia periférica de la occidentalización.

Castro-Gómez se pregunta: ¿qué pasaría si las patologías de la modernidad se encontrasen vinculadas justamente a ese tipo de lenguaje?, ¿qué ocurriría si el colonialismo, la racionalización, el autoritarismo, la tecnificación de la vida cotidiana, en suma, todos los elementos “deshumanizantes” de la modernidad, estuviesen relacionados directamente con los ideales humanistas?

---

<sup>43</sup> En este punto Castro-Gómez hace referencia a la obra de Sigmund Freud (*El Malestar en la cultura*, editorial Folio, Madrid, 2007), en la que el autor subraya el sometimiento de la civilización a las necesidades económicas, que impone un pesado tributo a la sexualidad y a la agresividad, a cambio de un poco de seguridad. El tema central de esta obra es la culpa.

### 3.1.1 GENEALOGÍA FOUCAULTIANA DE CASTRO-GÓMEZ A LOS DISCURSOS DE ZEA Y ROIG

Castro-Gómez, en base a un libre uso de la noción de *episteme* desarrollada por Foucault en su libro *Las palabras y las cosas*<sup>44</sup>, convencido de que ahí se encuentran conceptos útiles para dilucidar el problema que nos ocupa.

El concepto de *episteme* en Foucault hace referencia a un conjunto de relaciones de poder, normas sociales, reglas de jurisprudencia y procedimientos de exclusión que hacen posible el ejercicio de una práctica discursiva en una época determinada<sup>45</sup>.

La *episteme*, funciona a la manera de un *a priori* ya no trascendental (Kant), ni antropológico (Roig), sino histórico, que Foucault define como “los códigos fundamentales de una cultura, los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus valores y la jerarquía de sus prácticas”<sup>46</sup>.

En el capítulo séptimo de *Las palabras y las cosas*<sup>47</sup>, Foucault afirma que el orden moderno del saber define el conocimiento como una representación de la representación.

Si la *episteme* clásica había roto con la idea de que las palabras reproducen el orden del mundo, postulando en cambio el conocimiento como un sistema de signos que representa las cosas y les dispensa un orden, la *episteme* moderna va

---

<sup>44</sup> Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas – una arqueología de las ciencias humanas*, Argentina, ed. Siglo Veintiuno, 1968.

Ver también: Didier, Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires, ed. Nueva Vida, 1995, pág. 203.

<sup>45</sup> Castro-Gómez, Santiago, *La Filosofía Latinoamericana como ontología crítica del presente: temas y motivos para una Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, ed. Puvill Libros, pág. 8.

<sup>46</sup> Al respecto Foucault plantea: “Las formas originales del pensamiento se introducen por sí mismas: su historia es la única forma de exégesis que soportan, y su destino es la única forma de crítica” (epígrafe del libro Eribon Didier, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires, ed. Nueva Vida, 1995, pág. 3

<sup>47</sup> *Ibid.*, pág. 217.

mucho mas allá: no solo le otorga a la representación la posibilidad de representar objetos, sino también la posibilidad de representarse a si misma, es decir, de hacer visibles los principios que determinan el acto mismo del conocimiento. La *episteme* moderna plantea, de hecho, la existencia de una perspectiva universal de observación y de un lugar privilegiado de enunciación, lo cual impide al observador establecer una perspectiva que le permita dar cuenta de la imposibilidad de realizar determinadas observaciones.

Al respecto el filósofo latinoamericano Walter Mignolo (Argentina), realiza una nueva lectura de la tradición de la filosofía latinoamericana a partir de la discusión poscolonial. Este autor replantea que lo que se toma ahora como objeto de estudio no es solamente el colonialismo a nivel económico y político, sino, ante todo, el colonialismo a nivel epistemológico, esto es, la manera como desde unas ciertas prácticas de poder se construyen representaciones sobre el “otro”, además los ordenes del saber en los que esas representaciones se inscriben y las modificaciones que sufren cuando se desplaza el lugar de su enunciación. El colonialismo no sólo se manifiesta a nivel económico, religioso o político sino que, y sobretodo, a nivel epistemológico, es desde ahí que se debe pensar a la “Filosofía Latinoamericana” respecto a la “Colonialidad”. Para esto Mignolo utiliza los planteamientos de filósofos de otras culturas como Said, Bhabha y Spivak.

### **3.2 EL PENSAMIENTO DE LOS POSCOLONIALES**

Los pensadores latinoamericanos de la corriente denominada como “poscolonial” se caracterizan por afirmar que debemos concebir a la modernidad europea junto al colonialismo. El pensamiento poscolonial se adscribe a las críticas de los pensadores postmodernos (por esta razón mantienen el prefijo “pos”), pero los cuestionan por tener solamente en cuenta fenómenos intraeuropeos.

Señalan, por ejemplo, que la racionalización de la modernidad europea no habría sido un despliegue de cualidades inherentes a esas sociedades sino el resultado de su interacción colonial con América, África y Asia.

En su opinión, a partir de la conquista de América se articula una nueva tecnología de dominación/explotación, que es la que vincula raza y trabajo.

Desde entonces los esclavos son Africanos o Amerindios. La idea de “raza”, encubre las identidades étnicas. De esta manera, cuando los ibéricos conquistan, nombran y colonizan América, encuentran una gran variedad de pueblos, cada uno de los cuales posee su propia historia, lenguaje, productos culturales, memoria e identidad<sup>48</sup>. Sin embargo, trescientos años más tarde, toda esta variedad cultural se reduce a una sola denominación, la de “indios”. Por esta razón los poscoloniales acusan que el poder colonial despoja a los pueblos colonizados de su propia identidad y de su lugar en la historia de la producción cultural de la humanidad.

Aníbal Quijano<sup>49</sup> plantea que la colonialidad implica un patrón cognitivo, una nueva perspectiva de conocimiento en donde lo no europeo es el pasado y por eso, inferior y primitivo. En la opinión de Quijano éste es el mito inaugural de la versión eurocéntrica de “modernidad”, según el cual, hay un estado de naturaleza como punto de partida del curso civilizatorio, cuya culminación es la civilización europea.<sup>50</sup>

Esta relación entre América y Europa creó la denominada colonialidad del poder, la cual posee un imaginario que legitima el colonialismo estableciendo diferencias inconmensurables entre colonizadores y colonizados. De esta manera las nociones de “raza” y “cultura” generan identidades opuestas, esto crea

---

<sup>48</sup> Entre los más importantes podemos mencionar a los Aztecas, Mayas, Aymaras e Incas.

<sup>49</sup> Sociólogo y teórico político peruano, nacido en 1928 y que actualmente se desempeña como profesor de sociología de la Universidad de Binghamton, Nueva Cork, Estados Unidos.

<sup>50</sup> Por esta razón Quijano plantea que los europeos se piensan como los modernos de la humanidad y de su historia, como lo nuevo y al mismo tiempo lo más avanzado de la especie.

relaciones de poder, relaciones verticales en donde el colonizado aparece como el otro de la razón. Para los colonizados, el colonialismo significa, en realidad, destrucción y expoliación y no el comienzo del tortuoso, pero inevitable camino hacia el desarrollo y la modernización. Se maneja un imaginario del progreso, según el cual todas las sociedades evolucionan en el tiempo de acuerdo a leyes universales, inherentes a la naturaleza.

Por otra parte el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez<sup>51</sup>, sobre el pensamiento poscolonial, realiza un estudio en autores de otras culturas que sirven como fundamentos para esta corriente latinoamericana. Entre los principales mencionaremos a Gayatri Spivak<sup>52</sup> y Homi Bhabha<sup>53</sup>:

- El planteamiento de Spivak arranca con la premisa de que la historia del imperialismo está marcada por una "violencia epistémica". Ésta violencia a la que se refiere Spivak supone a un ser construido mediante el discurso, así el sujeto colonial se convierte en una proyección europea; en una metafísica donde las heterogeneidades y las diferencias se encuentran subsumidas en un lenguaje homogéneo.

De esta manera el "alter" es representado como una esencia unitaria, como una realidad que es cognoscible, clasificable y controlable.

Éste mismo autor sostiene que no hay representación del "otro" sin *cathesis* (sin una autoproyección) discursiva del sujeto que enuncia sobre los sujetos enunciados.

---

<sup>51</sup> Este filósofo colombiano actualmente se desempeña como profesor de filosofía en la Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). Ha publicado varios artículos sobre filosofía social, pensamiento latinoamericano y estudios culturales en América Latina.

<sup>52</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, es una pensadora india nacida en 1942. Es autora de un texto fundamental en la corriente poscolonialista "¿Pueden hablar los subalternos?". Actualmente es profesora en la Universidad de Columbia y una reconocida conferenciante en todo el mundo.

<sup>53</sup> Homi K. Bhabha es un teórico del poscolonialismo del origen indio nacido en 1949. Actualmente es profesor de literatura inglesa y estadounidense en la Universidad de Harvard y director del Centro de Humanidades.

Spivak culmina su posición con una tesis fundamental. Para él no existe un hombre latinoamericano colonizado que, irrumpiendo desde la exterioridad y desde las estructuras imperiales, pueda hablar por medio de los discursos de la llamada ciencia occidental.

Por otro lado el pensador asiático Bhabha utiliza principalmente el psicoanálisis de Freud y Lacan con el fin de lograr demostrar lo siguiente: los discursos europeos en donde el "alter" aparece como una esencia unitaria ubicada en la "exterioridad" son en realidad fantasías imperiales, imágenes oníricas proyectadas hacia afuera en las que Europa se representa aquello que desea poseer.

Los "discursos de identidad" son generados, entonces, a partir de prácticas institucionales de control y dominio que producen narrativamente al alter como un todo homogéneo. Rechazar estas prácticas colonialistas no significa necesariamente apelar a una supuesta "autenticidad cultural" del sujeto colonizado, pues este tipo de idealizaciones recaen en el mismo sustancialismo logocéntrico que quiere superar.

Éste autor opta por una reconfiguración de los signos utilizados por el discurso colonial, adopta una estrategia discursiva que, a través de representaciones híbridas del colonizado muestre los descentramientos, las heterogeneidades y las contingencias de aquello que el discurso colonial habría presentado como única sustancial.

### 3.3 DE LOS DESAFÍOS DE LA POSMODERNIDAD A LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

El filósofo Horacio Cerutti<sup>54</sup>, en su ponencia *Posibilidades y límites de una filosofía latinoamericana después de la filosofía de la liberación*<sup>55</sup>, plantea, en primer lugar, la intención de la "filosofía de la liberación" en asumir decididamente la realidad latinoamericana como problema filosófico, retomando de esta manera la preocupación por el sentido y la necesidad de un pensamiento comprometido con la realidad de nuestros pueblos.<sup>56</sup>

Reconoce también el gran esfuerzo de este movimiento por asumir filosóficamente los aportes de las otras dos corrientes intelectuales aparecidas en la primera y segunda mitad de la década del 60, respectivamente: La teoría de la dependencia y la teología de la liberación. Pero a pesar de todos estos logros, el filósofo argentino piensa que ya para esa época (1979), los tres discursos liberacionistas se habían esterilizado en su productividad. Entre las razones aducidas por Cerutti para esta decadencia se encuentran la distorsión que tanto la filosofía como la teología realizaron de la teoría de la dependencia, separándola del núcleo de reflexión teórica que la sustenta y constituye, así como la caducidad de un cierto pensamiento "cristiano" que colocaba la fe como exigencia previa para filosofar liberadoramente.

En el año de 1995 el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez retoma la duda planteada por Cerutti de la siguiente manera: “¿qué tipo de transformaciones socio-estructurales han apresurado el envejecimiento de las categorías filosóficas, sociológicas y teológicas de los discursos liberacionistas?; ¿cuáles aportes nos es

---

<sup>54</sup> El Profesor Doctor Horacio Cerutti Guldberg, nació en Mendoza-Argentina en 1950 (se naturalizó mexicano en 1993). Su obra más reconocida se titula *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, Porrúa-México, ed. UNAM-CCyDEL, 2000.

<sup>55</sup> Ponencia presentada en el año de 1979 en el IX Congreso latinoamericano de Filosofía festejado en la ciudad de Caracas, Venezuela.

<sup>56</sup> Tal como había sido ya esbozado desde el siglo XIX por Juan Bautista Alberdi y los próceres de la "emancipación mental".

posible retomar de estos discursos para un diagnóstico contemporáneo de las sociedades latinoamericanas?; y, ¿qué clase de reajuste categorial tenemos que realizar para consolidar un nuevo tipo de discurso crítico en América Latina?”<sup>57</sup>

Para responder a estas preguntas desarrollaremos los siguientes puntos: primero examinaremos el contenido de estas críticas, para luego pasar a un diálogo con las nuevas tendencias de las ciencias sociales en América Latina respecto al cambio de sensibilidad. Finalmente examinaremos algunas de las propuestas teóricas posmodernas, enfatizando aquellos elementos que pueden servirnos para revitalizar un discurso crítico en América Latina.

## **LA CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA A LA POSMODERNIDAD**

El escritor mexicano Gabriel Vargas Lozano<sup>58</sup> opina que el debate sobre la posmodernidad alude a los nuevos fenómenos que aparecen en la fase actual del desarrollo capitalista. Siguiendo los análisis del marxista norteamericano Frederic Jameson<sup>59</sup>, Vargas Lozano afirma que la posmodernidad es la forma como se ha denominado a la lógica cultural del "capitalismo tardío". La emergencia de nuevos rasgos en las sociedades industrializadas tales como la popularización de la cultura de masas, el ritmo y complejidad en la automatización del trabajo y la creciente informatización de la vida cotidiana, hace que el sistema capitalista desarrolle una ideología que le sirva para compensar los desajustes entre las nuevas tendencias despersonalizadoras y las concepciones de la vida individual o

---

<sup>57</sup> Castro-Gómez, Santiago, *Los desafíos de la Posmodernidad a la Filosofía Latinoamericana*, Alemania, ed. Revista Disenso, 1995, fasc. 1 págs. 71 -87.

<sup>58</sup> Vargas Lozano Gabriel, es Director del Centro de documentación en filosofía latinoamericana e ibérica (cefilibe) y del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa.

<sup>59</sup> Jameson (1934) es un crítico de nacionalidad norte americana y teórico de ideología marxista. Este pensador es reconocido por su análisis de las tendencias modernas en la cultura contemporánea (ver libro: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, ed. Paidós, 1991). Jameson considera al posmodernismo la claudicación de la cultura ante la presión del capitalismo organizado.

colectiva. Para enfrentar estos “desajustes”<sup>60</sup>, el sistema capitalista requiere deshacerse de su propio pasado, es decir, de los ideales emancipatorios propios de la modernidad, y anunciar el advenimiento de una época posmoderna, en donde la realidad se transforma en imágenes y el tiempo se convierte en la repetición de un eterno presente. Según Lozano, nos encontraríamos frente a una legitimación ideológica del sistema, acorde con la orientación actual del capitalismo informatizado y consumista.

El escritor Adolfo Sánchez Vázquez<sup>61</sup> se adscribe al planteamiento de Jameson y opina que la posmodernidad es una ideología propia de la "tercera fase de expansión del capitalismo" que se inicia después de terminada la segunda guerra mundial. El punto en que Sánchez Vázquez se separa de los dos autores anteriores es esta tercera fase en donde ya no conoce fronteras de ninguna clase, llegando a penetrar incluso en ámbitos como la naturaleza, el arte y el inconciente colectivo. Para lograr sus objetivos, el "capitalismo tardío" engendra una ideología capaz de inmovilizar por completo cualquier intento de cambiar la sociedad.

Sánchez Vázquez plantea que el pensamiento posmoderno arroja por la borda la idea misma de "fundamento", con lo cual se arruina todo intento de legitimar un proyecto de transformación social. Al negar el potencial emancipatorio de la modernidad, la postmodernidad descalifica la acción política y desplaza la

---

<sup>60</sup> Este término es utilizado por el filósofo colombiano Castro-Gómez en su texto *Crítica de la Razón Latinoamericana*, 1996.

<sup>61</sup> Este pensador de origen español pero que pasó la mayor parte de su vida en México (1915 – 2011), adoptó una versión abierta, renovadora, crítica y no dogmática del marxismo. Este autor rescata la praxis como categoría principal en la filosofía marxista. Para Sánchez Vázquez el problema principal de la filosofía no es ontológico sino praxiológico; es decir que no puede haber veredicto sobre un problema ontológico, gnoseológico, antropológico y epistemológico al margen de la praxis. La praxis por lo tanto articula todos estos momentos, posicionándose como el fundamento de ellas. En ese sentido, el materialismo de Marx no olvida ni niega en absoluto la contribución del idealismo para su nueva concepción materialista del mundo, sino más bien resalta su carácter activo transformador, transformación no obstante que gira solo en la conciencia del sujeto lo que limitaría su acción real y transformadora de la realidad. Esta vinculación con la realidad y su correspondiente transformación solo se dará en una concepción materialista que haga de la actividad de la conciencia una praxis real y ponga esta como mediadora indispensable de todas las dimensiones humanas. (Fuente: Wikipedia: [http://es.wikipedia.org/wiki/Adolfo\\_S%C3%A1nchez\\_V%C3%A1zquez](http://es.wikipedia.org/wiki/Adolfo_S%C3%A1nchez_V%C3%A1zquez))

atención hacia el ámbito contemplativo de lo estético. Además, mediante el anuncio de la "muerte del sujeto" y del "fin de la historia", los filósofos posmodernos liberan al artista de la responsabilidad por la protesta que la estética moderna le había otorgado. Asimismo, la reivindicación de lo fragmentario y lo ecléctico elimina cualquier tipo de resistencia y sume al hombre en una espera resignada del fin.

El filósofo cubano Pablo Guadarrama<sup>62</sup> advierte, por su parte, acerca del grave peligro que representa la negación de dos conceptos básicos para América Latina: el progreso social y el sentido lineal de la historia.

La crítica posmoderna al teleologismo persiste en desconocer un hecho innegable: jamás ha habido un proceso histórico que no se edifique sobre estadios inferiores o menos avanzados. Otra cosa es que unos pueblos "avancen" a ritmos más acelerados que otros, o que alcancen mayores o menores niveles de vida en el orden económico o cultural. Guadarrama afirma que existen momentos ascensionales de humanización de la humanidad. Por supuesto que América Latina no constituye la excepción. En algunas áreas del continente se observa una persistencia de formas precapitalistas de producción, mientras que en otras hay procesos bastante avanzados de industrialización. La existencia de diversos "grados de desarrollo" en la estructura social de los países latinoamericanos resulta, entonces, innegable.

Por esta razón este filósofo cubano piensa que no puede hablarse de una "entrada" de América Latina a la época que algunos denominan posmodernidad. Pues, mientras Latinoamérica no termine de arreglar sus cuentas con la modernidad, esto es, mientras no se haya realizado una experiencia plena de este proceso histórico, resulta inoficioso e inútil pensar en una vivencia posmoderna. Guadarrama sostiene que el criterio habermasiano de que la modernidad es un proyecto incompleto ha encontrado justificados simpatizantes en el ámbito

---

<sup>62</sup> Ver libro: Guadarrama González, Pablo, *América latina: marxismo y postmodernidad*, UNINCCA, Bogotá, Colombia & UCLV, Santa Clara, Cuba, Agosto 1994, 230 págs.

latinoamericano, donde se hace mucho más evidente la fragilidad de la mayor parte de los paradigmas de igualdad, libertad, fraternidad, secularización, humanismo, ilustración, etc., que tanto inspiraron a nuestros pensadores y próceres de siglos anteriores. Se ha hecho común la idea de que no hemos terminado de ser modernos y ya se nos exige que seamos posmodernos.

Una de las críticas más interesantes es la del filósofo argentino Arturo Andrés Roig (1922), para quien la posmodernidad, además de ser un discurso alienado de nuestra realidad social, es también alienante, pues invalida los más excelentes logros del pensamiento y la filosofía latinoamericana. Proclamar el agotamiento de la modernidad implicaría sacrificar una poderosa herramienta de lucha, de la cual han echado mano todas las tendencias liberadoras en América Latina: el relato crítico. Roig afirma que la modernidad no fué solamente violencia e irracionalidad, sino también apertura a la función crítica del pensamiento. La llamada "filosofía de la sospecha" (Nietzsche, Marx y Freud) nos enseña que "detrás" de la lectura inmediata de un texto se encuentra escondido otro nivel de sentido, cuya lectura deberá ser mediatizada por la crítica. Y es justamente esta idea del "desenmascaramiento" la que ha dado sentido a la filosofía latinoamericana, interesada en mostrar los mecanismos ideológicos del "discurso opresor". Renunciar a la sospecha, como pretenden los posmodernos, equivale a renunciar a la denuncia y, con ello, caer en la trampa de un "discurso justificador" proveniente de los grandes centros del poder mundial.

Roig señala que este "discurso justificador", interesado en hacernos creer que hemos quedado en una especie de "orfandad epistemológica", nos dice que todas las utopías han quedado definitivamente desacreditadas y que la historia ha llegado a su culminación. Sin embargo, según su opinión, la filosofía latinoamericana se ha caracterizado por ser un tipo de pensamiento "matinal", cuyo símbolo no es el búho hegeliano sino la "calandria argentina". Es decir que se trata de un discurso que no mira hacia atrás justificando el pasado, como en el caso de Hegel, sino que mira siempre hacia adelante, firmemente asentado en la función utópica del pensamiento. Por ello mismo, renunciar a este "discurso de

futuro" sería negar la esperanza por una vida mejor, que es el anhelo de los sectores oprimidos en América Latina.

### **3.3.1 LA POSMODERNIDAD COMO "ESTADO DE LA CULTURA" EN AMÉRICA LATINA**

Castro-Gómez plantea que la época denominada por algunos como "posmodernidad" no es un fenómeno meramente ideológico, es decir, que no se trata de un juego conceptual elaborado por intelectuales y nihilistas del "primer mundo", sino, ante todo, de un cambio de sensibilidad al nivel del mundo de la vida que se produce no sólo en las regiones "centrales" de Occidente, sino también en las periféricas durante las últimas décadas del siglo XX.

Las elaboraciones puramente conceptuales a nivel de la sociología, arquitectura, filosofía y la teoría literaria serían, entonces, momentos "reflexivos" que se asientan sobre este cambio de sensibilidad. Este filósofo colombiano propone básicamente que la posmodernidad es un estado generalizado de la cultura presente también en América Latina y no una simple "trampa" en la que caen ciertos intelectuales que se empeñan en mirar nuestra realidad con los modelos ideológicos de una realidad ajena.

Castro-Gómez, al respecto, comienza preguntándose por la necesidad y/o la pertinencia de una discusión sobre la posmodernidad en América Latina. Primero plantea que la mayoría de los pensadores en Latinoamérica coinciden en que un debate latinoamericano sobre la posmodernidad obedece a un interés extranjerizante por parte de élites alienadas que buscan estar "a la moda" de la discusión internacional, o que es la expresión ideológica del "capitalismo tardío" en su actual fase de expansión planetaria.

En cualquiera de los dos casos, la crítica se basa en una misma presuposición: el desnivel económico-social entre las sociedades donde reina el hiperconsumo de

bienes, y las sociedades latinoamericanas, marcadas por la pobreza, el analfabetismo y la violencia, haría imposible o sospechosa una transferencia de los contenidos teórico-críticos de la discusión.

Sin embargo la filósofa chilena Nelly Richard<sup>63</sup> plantea una propuesta diferente. Ella sostiene que este argumento se mantiene dentro de un esquema ilustrado que subordina los procesos culturales a los desarrollos económico-sociales. Según la filósofa, si partimos, en cambio, de un esquema de análisis en el que los ámbitos de la cultura y la sociedad se relacionan asimétricamente, en una dialéctica no resuelta de contradicción y desfase, tendremos entonces que el cumplimiento estructural de las sociedades llamadas primermundistas no tendría que reproducirse necesariamente en América Latina para que en ella aparezcan los registros culturales de la posmodernidad. Estos habrían entrado en la escena latinoamericana por razones y circunstancias muy diferentes a las observadas en otros países, pues se remiten a una experiencia periférica de la modernidad. Por ello, tomar el modelo de desarrollo económico-social del primer mundo como garante referencial a partir del cual tendría o no sentido una discusión sobre la posmodernidad en América Latina, significa continuar atrapados en el eurocentrismo conceptual del cual pretenden librarse varios pensadores latinoamericanos.

En conclusión considero que de lo que se trata principalmente es reflexionar sobre la manera como América Latina se ha apropiado de esa modernidad (y de esa crisis), viviéndolas de una manera diferente y no de imitar un debate sobre la crisis de la modernidad en las sociedades europeas.

Nelly Richard resalta dos factores que, a su juicio, explicarían la reticencia de una parte de la intelectualidad latinoamericana al debate posmoderno. El primero

---

<sup>63</sup> Nelly Richard (nacida en Francia, residente de Chile) es teórica cultural, crítica, ensayista, académica, autora de numerosos libros y fundadora de la Revista de Crítica Cultural. Richard ha trabajado para abrir, facilitar y profundizar el debate cultural antes y durante la transición a la democracia en Chile.

es el trauma de la marca colonizadora, que hace que muchos intelectuales miren con desconfianza todo lo que viene de "afuera", estableciendo una línea divisoria entre lo importado y lo "propio", entre lo extranjero y lo nacional. El segundo factor tiene que ver con la crítica implícita del discurso posmoderno a los ideales heroicos de aquella generación que proclamó su fe latinoamericanista en la revolución y en el "hombre nuevo". No es extraño, entonces, que en lugar de sacar provecho de la crítica posmoderna al sistema dominante de la modernidad centrada, reintencionalizando su significado desde una perspectiva latinoamericana, buena parte de nuestros intelectuales hayan optado por mirar esta crítica como una nueva "ideología imperialista".

En opinión de Castro-Gómez en América Latina existe una gran sensibilidad pesimista que, a diferencia de lo que piensan algunos, no nos viene desde "afuera", a la manera de un producto importado por las élites intelectuales, sino que surge desde adentro como resultado de una larga decantación histórica: la experiencia de haber convivido durante 500 años con el retraso socio-económico, con el autoritarismo y con la desigualdad en todos los niveles de la vida cotidiana, sin que ningún proyecto político haya sido hasta el momento capaz de evitarlo. Las promesas de reforma económica y de justicia social, que desde los días de la independencia han enarbolado todos los partidos políticos, han fracasado rotundamente en América Latina; y este fracaso hace parte ya de la memoria colectiva, de tal manera que a la gran mayoría de la población le es indiferente cualquier oferta política de hacer realidad el orden prometido. Vivimos, entonces, una creciente pérdida de confianza en las instituciones políticas y en la efectividad de la participación en el espacio público, lo cual, como dijimos, conduce a la búsqueda de la realización personal en el ámbito de lo privado.

Llegados a este punto se hace preciso aclarar que diagnosticar un "desencanto" político y cultural en América Latina no significa estimular el abandono de la lucha política en aras de asumir formas de vida nihilistas, como pretenden los detractores de la posmodernidad. No olvidemos que no es el

hartazgo del consumo ni la deshumanización resultante del desarrollo científico-técnico lo que entre nosotros ha desembocado en el escepticismo del que venimos hablando, sino el fracaso de todos los proyectos de transformación social afiliados a una concepción iluminista del mundo. No se trata, por ello, de un desencanto "ontológico", sino que está definido por relación a una cierta forma de entender la política y el ejercicio del poder. De ahí la conformación de nuevas formas organizadas de lucha que procuran redefinir su participación en el espacio público.

En este sentido, Castro-Gómez concluye diciendo que la posmodernidad es un "estado de ánimo" arraigado entre nosotros profundamente, si bien por causas diferentes a la manera como este mismo fenómeno se presenta en los países centro-occidentales.

Esto significa que la posmodernidad no viene de la mano con el neoliberalismo, pues una cosa es el desencanto que se da en el nivel del mundo de la vida, y otra muy distinta es la tendencia homogenizadora de una racionalidad sistémica y tecnocrática, como la que representada el neoliberalismo. La posmodernidad no puede ser equiparada sin más con el despliegue de la "razón instrumental", como pretende Hinkelammert<sup>64</sup>, ya que ella expresa precisamente una actitud de profunda desconfianza frente a los proyectos de modernización

---

<sup>64</sup> Para Hinkelammert razón mítica y razón instrumental son dos caras de la misma razón. El mito es una dimensión de la razón, que complementa la orientación instrumental de la misma, pues desarrolla una percepción de la vida humana bajo el punto de vista vida-muerte, que es excluido de la racionalidad abstracta, pero que es de fundamental importancia porque señala los límites de esa racionalidad y los peligros de dejarse llevar por su solo impulso.

La racionalidad fundada en la relación medio-fín y, por tanto, en el cálculo de costos y beneficios, es radicalmente reductiva y fragmentaria: ignora la totalidad concreta hombre-naturaleza, que configura el marco de toda acción directa, sobre el cual ésta revierte y produce efectos "no intencionales" o indirectos. Desconoce el contexto de cada acción particular y la misma condición de la realidad en tanto totalidad compleja, no reductible a la dimensión del cálculo medio-fín. Produce, en consecuencia, una representación de lo real como un mundo de relaciones matemáticas, de cálculos exactos y de progreso infinito, donde toda la dimensión concreta de la vida es ignorada –incluyendo el carácter corporal, vulnerable y finito de todas sus formas y, correlativamente, la interdependencia que existe entre ellas-. (Fuente: Grupo Pensamiento Crítico: <http://www.pensamientocritico.info/seminarios/i-seminario-internacional/167-humanismo-sujeto-modernidad-sobre-la-critica-de-la-razon-mitica-de-franz-hinkelammert.html>)

burocrática. El desencanto posmoderno no es el correlativo ideológico de una ofensiva transnacional neoliberal (bajo el lema del "anything goes"), sino la expresión de una apertura cultural en donde los sujetos sociales constituyen identidades que ya no son determinadas por la hipertrofia estatal y el gigantismo del sector público.

### 3.3.2 AMÉRICA LATINA Y LOS "CLICHÉS" A LA POSMODERNIDAD

Después de haber visto la exposición que hace Castro-Gómez acerca del debate sobre la posmodernidad en América Latina, podemos ver que no se trata simplemente de una moda intelectual sino que se funda en un particular "estado de la cultura". Un problema, según este autor, es que el debate sobre la posmodernidad en Latinoamérica tiene algunos supuestos que superficializan esta problemática. Entre los más importantes están: a) el "fin de la modernidad", b) el "fin de la historia", c) la "muerte del sujeto", y d) el "final de las utopías".

a) El primer "supuesto" es el de presentar a la postmodernidad como el "fin de la modernidad". Es verdad que el prefijo "pos" sugiere una periodización en el tiempo y que el libro más conocido de Gianni Vattimo lleva justamente este nombre: el fin de la modernidad<sup>65</sup>. Pero nada más inexacto que entender este "fin" como el cumplimiento de una época y el comienzo de otra. La posmodernidad no es lo que viene después de la modernidad, sino que es la asunción de la conciencia de crisis que caracteriza a la modernidad misma. Al respecto Castro-Gómez cita a Arturo Roig. En su opinión "el posmodernismo sería el modo como en nuestros días la modernidad ejerce algo que siempre ejerció de sí misma: la crítica". Por otro lado el mexicano Leopoldo Zea describe a la posmodernidad como la "modernidad de la modernidad".

---

<sup>65</sup> Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, México, ed. Gedisa, 1986.

Ver también: Didier, Eríbon, *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires, ed. Nueva Vida, 1995, pág. 203

Con esto Castro-Gómez dice que se trata de un retorno reflexivo de la modernidad sobre sí misma y no de su rebasamiento epocal. De ahí la falacia de creer que en América Latina el proyecto de la modernidad tendría primero que "cumplirse" - según la conocida formulación de Habermas -, para luego sí entrar a considerar el sentido de la posmodernidad entre nosotros (P. Guadarrama).

Ahora bien, es cierto que la modernidad, en tanto que edad histórica de transformaciones y quebrantamientos, es consustancial con la crisis. Sin embargo, la crisis hacia la que apunta la reflexión posmoderna reviste una dimensión diferente. La crisis de la que hablamos es la de una cierta autoimagen de la modernidad, a saber, la concepción ilustrada que suponía una especie de "armonía preestablecida" entre el desarrollo científico-técnico, ético-político y estético-expresivo de la sociedad. Esta concepción unitaria del progreso constituyó el fundamento ideológico sobre el que se definió la conciencia moderna desde el siglo XVII hasta nuestra época. Tal era la convicción de las burguesías liberales en Europa y América Latina durante el siglo XIX: el ideal de una síntesis entre la acumulación del capital, el avance tecnológico y las necesidades éticas y artísticas de la cultura. Se creía que detrás de todos estos procesos existía un "orden racional" capaz de garantizar la unidad indisoluble entre lo verdadero, lo bueno y lo bello.

Pues bien, ya desde finales del siglo XIX se empieza a tomar conciencia del carácter esencialmente antagónico y escindido de la modernidad. Marx, Bergson, Dilthey, Husserl, Ortega y Gasset en Europa; Rodó, Martí, Vasconcelos en América Latina: todos ellos se dan cuenta de la crisis de la cultura moderna, pero aferrados todavía al ideal ilustrado, buscan por distintos caminos recuperar para siempre la unidad perdida.

En opinión de Castro-Gómez la enseñanza de los filósofos posmodernos es que el ideal unitario de la modernidad no puede seguir funcionando como

"metarelato" legitimador de la praxis política y que nos urge ensayar otro tipo de legitimación ideológica. Es, entonces, a la pérdida de credibilidad en este tipo de relatos a la que se refiere la expresión "el fin de la modernidad" y no a la cancelación de la modernidad como edad histórica. Lo que se busca no es despedir el proyecto moderno sino proseguirlo en base a otro tipo de legitimación narrativa proveniente también de la modernidad. La posmodernidad no implica un abandono de los ideales emancipatorios de la modernidad, sino el rechazo del lenguaje totalizante y esencialista en que esos ideales habían sido articulados.

- b)** Otro supuesto es el de la expresión: "el fin de la historia", puesto que, según Castro-Gómez, ella tiene poco que ver con la posmodernidad. Lo primero que debemos definir es el cómo se está entendiendo al término "fin". Veamos dos variantes: una es el teorema de la "poshistoria", esbozado en los años cincuenta por el sociólogo alemán Arnold Gehlen como una crítica a la incapacidad de innovación de las sociedades industriales avanzadas. Estas sociedades, según Gehlen, han alcanzado un estado de reproducción material tan sofisticado, que la creación de nuevos impulsos y valores se encuentra ya completamente agotada. Lo único que avanza es la maquinaria técnico-institucional que garantiza perpetua satisfacción a unas masas ya incapacitadas para pensar.

La otra variante es la del politólogo estadounidense Francis Fukujama, quien a partir de una lectura nietzscheana de Hegel, nos dice que el "fin" de la historia universal no es otro que la democracia liberal-capitalista. Aquí la palabra "fin" es utilizada tanto en el sentido de "finalidad" (telos, Zweck), como en el sentido de "término" (eschaton, Ende). La tesis es, entonces, que todo el devenir humano conduce necesariamente a una cultura universal del consumismo mediada por la democracia liberal y la economía de mercado.

Castro-Gómez plantea que, a pesar de las dos variantes antes expuestas, la tesis del "fin de la historia" está muy lejos de la crítica postmoderna, pues lo que ésta pretende señalar no es el término de la historia como tal, sino la crisis profunda

de una determinada concepción de la historia: aquella que miraba el desenvolvimiento de todas las sociedades humanas en base a unos mismos criterios de transformación.

De otro lado, la crítica posmoderna, al mostrar que las diferentes sociedades humanas no pueden ser pensadas como incrustadas en una corriente única de la historia, corta de raíz cualquier pretensión de elevar una historia particular -la europea- como paradigma de la "Historia Universal".

Castro-Gómez concluye diciendo que la posmodernidad no conlleva la cancelación del pasado sino el renacimiento de las "pequeñas historias". Para él aquí radica el desafío para las nuevas generaciones de filósofas y filósofos latinoamericanos que se dedican a la tarea de interpretar nuestra "historia de las ideas": buscar y desempolvar esas "pequeñas historias", pero sin procurar integrarlas en discursos omnicomprensivos; lo cual significa, evitar subsumirlas en categorías abstractas tales como "pueblo", "nación", "dependencia económica", o leerlas en base a esquemas dualistas de interpretación (opresor / oprimido, centro / periferia, razón instrumental / razón popular), pues detrás de esos esquemas y categorías se esconden luchas que deben ser entendidas en su particularidad. Es hora ya de que entendamos que las sociedades latinoamericanas no son un tejido homogéneo de sucesos que puedan observarse desde un sólo punto de vista, sino el collage de múltiples e irreductibles historias que se reflejan mutuamente.

- c) Otro cliché que se le atribuye a la época denominada "posmodernidad" es el de la "muerte del sujeto". Pero, ¿qué significa en realidad esto de la "muerte del sujeto"?

Cuando Foucault nos dice, por ejemplo, que el hombre es una invención reciente que está a punto de borrarse "como un rostro de arena en los límites del mar", no se está refiriendo al sujeto como tal, sino a la visión ilustrada del hombre tal

como había sido expresada por las ciencias naturales y las ciencias humanas desde el siglo XVIII. Al respecto Castro-Gómez expone que Foucault habla de un sujeto monológico y todopoderoso, capaz de descifrar todos los misterios del universo con la sola fuerza de la razón. Es el sujeto fáustico concebido como un "Yo pienso", que se coloca a sí mismo en el centro de la historia y que puede transformar el mundo según su propia voluntad. Castro-Gómez continúa señalando que es el sujeto patriarcal el que anima la conquista y subordinación de otros pueblos y culturas bajo el prurito de llevar los beneficios de la "civilización". Y es, en última instancia, el sujeto autoritario que se encuentra en la base de una sociedad disciplinaria cuyo modelo de control es, según Foucault, el Panóptico de Bentham.<sup>66</sup>

Castro-Gómez plantea principalmente que la crítica posmoderna no busca aniquilar al sujeto sino descentralizarlo. Si el sujeto ilustrado - sea en la forma solipsista del cogito cartesiano, o sea en la forma del "sujeto colectivo" marxista - se colocaba como centro del poder cognitivo, político y moral. Castro-Gómez plantea que lo que debemos hacer ahora es tratar de abrir el campo a una pluralidad de sujetos que no reclaman centralidad alguna, sino participación en la vida pública de una sociedad cada vez más multipolar e interactiva, como es la que nos disponemos a vivir en el siglo XXI. Ningún grupo en particular puede seguir reclamando el derecho a la centralidad, sino que las relaciones de poder y el protagonismo de la vida pública deben extenderse a todos los sectores de la sociedad. En tiempos de la modernidad tardía el sujeto no desaparece sino, todo lo contrario, se multiplica; y tampoco desaparece la razón, sino que se abre el espacio para la coexistencia de diferentes tipos de racionalidad.

En definitiva, esta descentralización del sujeto y de la razón no trae consigo una "muerte del sujeto" ni una "irracionalidad", sino que favorece una visión más

---

<sup>66</sup> El panóptico es un centro penitenciario imaginario diseñado por el filósofo Jeremy Bentham en 1791. El concepto de este diseño permite a un vigilante observar a todos los prisioneros sin que éstos sepan si están siendo observados o no. Bentham, es visto por muchos como el padre de la vigilancia social moderna.

amplia con respecto a la heterogeneidad socio-cultural, político-ideológica y económico-productiva, así como una mayor indulgencia frente a las diferencias de todo tipo.

Ahora bien, es preciso reconocer que la filosofía latinoamericana - y en especial la filosofía de la liberación - inició una toma de distancia crítica muy oportuna con respecto al sujeto ilustrado de la modernidad primera. Antes que lo hicieran Lyotard, Vattimo y Derrida en Europa, el argentino Enrique Dussel había sacado ya las consecuencias de la crítica de Heidegger a la metafísica occidental, señalando la relación intrínseca entre el sujeto ilustrado de la modernidad y el poder colonialista europeo. Detrás del *ego cogito* cartesiano, con el que se inaugura la modernidad, se halla oculto un logocentrismo por el cual el sujeto ilustrado se diviniza, convirtiéndose en una especie de demiurgo capaz de constituir el mundo de los objetos. El *ego cogito* moderno deviene así en voluntad de poder: "Yo pienso" equivale a "Yo quiero" y a "Yo conquisto". Son estas las bases ideológicas sobre las que se asienta la expansión europea sobre el mundo, responsable directa de la miseria que soportan millones de personas en todo el planeta. Por eso, nos dice Dussel, se hace preciso avanzar hacia la constitución de un nuevo tipo de sociedad que no pase por los caminos de la subjetividad moderna. Será, por ello, una sociedad posmoderna, que tendrá como característica fundamental lo que Emmanuel Levinas ha llamado "el humanismo del Otro". Una sociedad en la que las diferencias no sean vistas ya más como parte de una totalidad, sino como valiosas por sí mismas.

Hasta este punto, la crítica de Dussel anticipa en casi todos sus motivos a la de los autores posmodernos europeos y norteamericanos. Inicialmente podría reprochársele el haber reducido la modernidad europea a una versión puramente "instrumental", sin reconocer en ella el despliegue de otros modelos alternativos de racionalidad y subjetividad. Pero el verdadero problema, según Castro-Gómez, arranca cuando Dussel empieza a profundizar en el concepto levinasiano de la alteridad a partir de la teoría de la dependencia y la teología de

la liberación. El otro de la "totalidad" es el pobre, el oprimido, el que, por encontrarse en la "exterioridad" del Sistema, se convierte en la fuente única de renovación espiritual. Allí en la "exterioridad", en el ethos del pueblo oprimido, se viven otros valores muy diferentes a los prevalecientes en el "centro": amor, comunión, solidaridad, relación cara-a-cara, sentido de la justicia social. Con lo cual incurre Dussel en una segunda reducción: la de convertir a los pobres en una especie de sujeto trascendental, a partir de la cual la historia latinoamericana adquiriría "sentido". Aquí ya nos encontramos en las antípodas de la postmodernidad, pues lo que Dussel procura no es descentralizar al sujeto ilustrado sino reemplazarlo por otro sujeto absoluto. En definitiva el planteamiento de Dussel retoma lo que critica, cae en los mismos vicios.

Acerca del interrogante planteado por Arturo Roig de si la crisis del sujeto ilustrado significa también la neutralización de la racionalidad crítica, Gómez responde con un sí y un no. Sí, cuando por "racionalidad crítica" estamos refiriéndonos a la idea de una razón capaz de descubrir las causas y los mecanismos últimos de todas las "alienaciones" humanas. No, cuando por "racionalidad crítica" entendemos la resistencia frente a todas aquellas formas de organización política, ideológica o social que impiden al ser humano ser sujeto de su propia vida.

Según Castro-Gómez, en el primer caso, el ejercicio de una crítica semejante presupone la figura de un sujeto capaz de ubicarse en la "exterioridad" de todas las alienaciones. Pero tal perspectiva resulta insostenible puesto que no existe ninguna forma de saber que pueda sustraerse a las relaciones estratégicas de poder que conforman el tejido social. Las consecuencias ya las sabemos: suponer la posibilidad de un conocimiento moral ubicado por encima del bien y del mal equivale a plantear la necesidad de un sujeto absoluto (encarnado, por ejemplo, en la Iglesia, el Estado, el pueblo, el caudillo, los oprimidos, el partido, etc.) capaz de legislar incondicionalmente los asuntos referentes a la moral y la justicia social.

Contrariamente a esto, en el segundo caso se recurre a sujetos contingentes que luchan desde diferentes perspectivas por configurar de otra manera las relaciones existentes de poder, pero sin reclamar pretensiones absolutas de tipo cognitivo, ético o estético. La crítica ya no se realiza, entonces, a partir de una razón trascendental, única y absoluta, ante cuyo tribunal deberán ser juzgadas las aspiraciones de todas las racionalidades particulares, sino que se orienta hacia la posibilidad del tránsito entre unas formas de racionalidad y otras, pero garantizando al mismo tiempo su diferencialidad.

Se trata, pues, de una crítica que no plantea la resignación frente a lo establecido, sino que enseña nuevas maneras de entender y afrontar la lucha por una vida autónomamente configurada.

- d)** Por último Castro-Gómez se refiere al cliché del "final de las utopías", supuestamente propio de la "posmodernidad".

Para desarrollar esta crítica Castro-Gómez comienza preguntándose: ¿a qué tipo de utopía se refiere la crítica?

El autor comienza refiriéndose a las "utopías de futuro" que se situaron en el umbral mismo de la racionalidad moderna. Éstas concebían la sociedad ideal como aquella en donde reinaría la unidad, en donde no existirían ya más las diferencias de ningún tipo y en donde la comunicación entre las personas no estaría mediada por relaciones de poder. La felicidad en esta sociedad futura sería vivida como ausencia absoluta de diversidad. Por ende, la armonía y la homogeneidad serían las características de una comunidad en donde ya no habría lugar para la presencia de valores de orientación divergentes entre sí. Pero si la heterogeneidad y la diferencia se encuentran ínsitas en toda comunicación humana, como lo ha mostrado Lyotard, entonces resulta claro que este tipo de utopías tendrían que degenerar en modelos autoritarios de convivencia social, en donde la homogeneidad y el consenso podrían ser

asegurados solamente a partir del ejercicio despótico de un metacriterio religioso, económico, político y social.

Luego Castro-Gómez se pregunta por el final de éste tipo de utopías totalizantes en Latinoamérica. Para él quizás esto será la negación del "discurso de futuro" como forma esencial de narrativa sobre la que se organiza gran parte de nuestro pensamiento.

Según Castro-Gómez ese "discurso de futuro" se identifica sin más con lo que se ha dado en llamar la "utopía americana", cuya génesis ha estudiado muy bien el ensayista uruguayo Fernando Ainsa. En la elaboración de esta forma narrativa, Ainsa distingue cuatro niveles diferentes:

*Primero:* La transposición al nuevo mundo de tópicos y mitos clásicos como el paraíso bíblico, la edad de oro, la primitiva comunidad cristiana y la bucólica arcadia, donde el ser humano vivía en reconciliación absoluta consigo mismo y con la naturaleza.

*Segundo:* La noción de alteridad, es decir, la concepción de América con un mundo totalmente diferente y convertido, por ello, en el depositario de todas las esperanzas de perfección que no habían podido ser cumplidas en Europa.

*Tercero:* Los sueños milenaristas de las órdenes religiosas que buscaban probar en América un modelo teocrático de sociedad.

*Cuarto:* El sueño de mejora de la situación individual y colectiva del indio mediante su conversión al cristianismo, esto es, bajo su asimilación a formas de vida dictadas por una instancia superior.

Por desgracia, este discurso fundacional de la "utopía americana", que se caracteriza por su pretensión integral y totalizante, ha sido reproducido desde

entonces por una gran parte de nuestra intelectualidad como la utopía social por excelencia: América Latina entendida como el "otro absoluto" de la racionalidad europea, como el continente de la gran síntesis, como la reserva espiritual de la humanidad, como el futuro de la Iglesia cristiana, como la tierra del misterio, la magia y la poesía. Si es este el "discurso de futuro" al que se refiere Roig, Gómez sostiene que es necesario eliminarlo, pues se trata de una retórica que ha servido para legitimar regímenes autoritarios y populistas en América Latina.

De todas maneras Castro-Gómez no es radical en eliminar la posibilidad de tener utopías, más bien sostiene que la dimensión utópica no se reduce solamente a los relatos unitarios de la modernidad. Existen otro tipo de formas narrativas, que aunque siguen cumpliendo una función utópica, no enfatizan valores tales como la unidad, el consenso, la armonía, la homogeneidad, la ausencia de injusticia y la reconciliación.

El "final de las utopías" anunciado por la posmodernidad no significa, entonces, el resecamiento absoluto de la dimensión utópica sino, todo lo contrario, la re-escritura y re-interpretación de viejas utopías según las nuevas necesidades del hombre contemporáneo. Atreverse a imaginar utópicamente el futuro continúa siendo un estatuto regulador de cambio y de lucha por el cambio. Gómez termina diciendo que este atreverse a imaginar utópicamente debe realizarse bajo el paradigma de la diversidad y la heterogeneidad.

### **3.3.3 LAS CONSECUENCIAS PARA LAS CIENCIAS SOCIALES Y LA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD, DE LAS TRANSFORMACIONES SUFRIDAS POR EL CAPITALISMO EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS, SEGÚN CASTRO-GÓMEZ**

La tesis de Castro-Gómez es que las ciencias sociales se constituyen en este espacio de poder moderno/colonial y en los saberes ideológicos generados por él.

Desde este punto de vista, las ciencias sociales no efectuaron jamás una "ruptura epistemológica" -en el sentido althusseriano- frente a la ideología, sino que el imaginario colonial impregnó desde sus orígenes a todo su sistema conceptual. Así, la mayoría de los teóricos sociales de los siglos XVII y XVIII (Hobbes, Bossuet, Turgot, Condorcet) coincidían en que la "especie humana" sale poco a poco de la ignorancia y va atravesando diferentes "estadios" de perfeccionamiento hasta finalmente obtener la "mayoría de edad" a la que han llegado las sociedades modernas europeas. El referente empírico utilizado por este modelo heurístico para definir cuál es el primer "estadio", el más bajo en la escala del desarrollo humano, es el de las sociedades indígenas americanas tal como éstas eran descritas por viajeros, cronistas y navegantes europeos. La característica de este primer estadio es el salvajismo, la barbarie, la ausencia completa de arte, ciencia y escritura. "Al comienzo todo era América", es decir, todo era superstición, primitivismo, lucha de todos contra todos, "estado de naturaleza". El último estadio del progreso humano, el alcanzado ya por las sociedades europeas, es construido, en cambio, como "lo otro" absoluto del primero y desde su contraluz. Allí reina la civilidad, el Estado de derecho, el cultivo de la ciencia y de las artes. El hombre ha llegado allí a un estado de "ilustración" en el que, al decir de Kant, puede autolegislarse y hacer uso autónomo de su razón. Europa ha marcado el camino civilizatorio por el que deberán transitar todas las naciones del planeta.

No resulta difícil ver, afirma Castro-Gómez, cómo el aparato conceptual con el que nacen las ciencias sociales en los siglos XVII y XVIII se halla sostenido por un imaginario colonial de carácter ideológico. Conceptos binarios tales como barbarie y civilización, tradición y modernidad, comunidad y sociedad, mito y ciencia, infancia y madurez, solidaridad orgánica y solidaridad mecánica, pobreza y desarrollo, entre muchos otros, han permeado por completo los modelos analíticos de las ciencias sociales. El imaginario del progreso según el cual todas las sociedades evolucionan en el tiempo según leyes universales inherentes a la naturaleza o al espíritu humano, aparece así como un producto ideológico construido desde el dispositivo de poder moderno/colonial. Las ciencias sociales

funcionan estructuralmente como un "aparato ideológico" que, de puertas para adentro, legitimaba la exclusión y el disciplinamiento de aquellas personas que no se ajustaban a los perfiles de subjetividad que necesitaba el Estado para implementar sus políticas de modernización; de puertas para afuera, en cambio, las ciencias sociales legitimaban la división internacional del trabajo y la desigualdad de los términos de intercambio y comercio entre el centro y la periferia, es decir, los grandes beneficios sociales y económicos que las potencias europeas estaban obteniendo del dominio sobre sus colonias. La producción de la alteridad hacia adentro y la producción de la alteridad hacia afuera formaban parte de un mismo dispositivo de poder. La colonialidad del poder y la colonialidad del saber se encontraban emplazadas en una misma matriz genética.

### **3.4 LOS DISPOSITIVOS DISCIPLINARIOS DE PODER EN EL CONTEXTO LATINOAMERICANO DEL SIGLO XX**

La filósofa Beatriz González Stephan, estudiosa de éste tema (los dispositivos disciplinarios de poder en el contexto latinoamericano del siglo XIX) y del modo en que, a partir de estos dispositivos, se hizo posible la "invención del otro", identifica tres prácticas disciplinarias que contribuyeron a forjar los ciudadanos latinoamericanos del siglo XIX; las constituciones, los manuales de urbanidad y las gramáticas de la lengua. Siguiendo al teórico uruguayo Ángel Rama, Beatriz González constata que estas tecnologías de subjetivación poseen un denominador común: su legitimidad descansa en la escritura. "Escribir era un ejercicio que, en el siglo XIX, respondía a la necesidad de ordenar e instaurar la lógica de la "civilización" y que anticipaba el sueño modernizador de las élites criollas. La palabra escrita construye leyes e identidades nacionales, diseña programas modernizadores, organiza la comprensión del mundo en términos de inclusiones y exclusiones. Por eso el proyecto fundacional de la nación se lleva a cabo mediante la implementación de instituciones legitimadas por la letra (escuelas, hospicios, talleres, cárceles) y de discursos hegemónicos (mapas, gramáticas, constituciones, manuales, tratados de higiene) que reglamentan la conducta de los actores

sociales, establecen fronteras entre unos y otros y les transmiten la certeza de existir adentro o afuera de los límites definidos por esa legalidad escrituraria".<sup>67</sup>

En este sentido Castro-Gómez agrega que la formación del ciudadano como "sujeto de derecho" sólo es posible dentro del marco de la escritura disciplinaria y, en este caso, dentro del espacio de legalidad definido por la constitución. La función jurídico-política de las constituciones consiste en inventar la ciudadanía, es decir, crear un campo de identidades homogéneas que hicieran viable el proyecto moderno de la gobernabilidad. Por ejemplo, la constitución venezolana de 1839 declara que "sólo pueden ser ciudadanos los varones casados, mayores de 25 años, que sepan leer y escribir, que sean dueños de propiedad raíz y que practiquen una profesión que genere rentas anuales no inferiores a 400 pesos". En definitiva, la adquisición de la ciudadanía es un filtro por el que sólo pasarán aquellas personas cuyo perfil se ajuste al tipo de sujeto requerido por el proyecto de la modernidad: varón, blanco, padre de familia, católico, propietario, letrado y heterosexual. Los individuos que no cumplen estos requisitos (mujeres, sirvientes, locos, analfabetos, negros, herejes, esclavos, indios, homosexuales, disidentes) quedarán por fuera de la "ciudad letrada", reclusos en el ámbito de la ilegalidad, sometidos al castigo y la terapia por parte de la misma ley que los excluye.<sup>68</sup>

De esta manera, si la constitución de un país es la que define formalmente un tipo deseable de subjetividad moderna, la pedagogía vendría a ser el gran artífice de su materialización. Castro-Gómez, al respecto, señala que la escuela se convierte en un espacio de internamiento donde se forma ese tipo de sujeto que los "ideales regulativos" de la constitución estaban reclamando. Lo que se busca es introyectar una disciplina sobre la mente y el cuerpo que capacite a la persona para ser "útil a la patria". El comportamiento del niño deberá ser reglamentado y

---

<sup>67</sup> Castro-Gómez, Santiago, *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro, en libro: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas. Edgardo Lander (comp.)* Buenos Aires, ed. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Julio de 2000. pág. 246.

<sup>68</sup> Ídem.

vigilado, sometido a la adquisición de conocimientos, capacidades, hábitos, valores, modelos culturales y estilos de vida que le permitan asumir un rol "productivo" en la sociedad. Pero no es hacia la escuela como "institución de secuestro" lo que Beatriz González dirige sus reflexiones, sino hacia la función disciplinaria de, ciertas tecnologías pedagógicas como los manuales de urbanidad, y en particular del muy famoso de Carreño publicado en 1854.

La reflexión de González plantea que el manual funciona dentro del campo de autoridad desplegado por el libro, con su intento de reglamentar la sujeción de los instintos, el control sobre los movimientos del cuerpo, la domesticación de todo tipo de sensibilidad considerada como "bárbara". No se escribieron manuales para ser buen campesino, buen indio, buen negro o buen gaucho, ya que todos estos tipos humanos eran vistos como pertenecientes al ámbito de la barbarie. Los manuales se escribieron para ser "buen ciudadano"; para formar parte de la *civitas*, del espacio legal en donde habitan los sujetos epistemológicos, morales y estéticos que necesita la modernidad. Por eso, el manual de Carreño advierte que "sin la observancia de esas reglas, más o menos perfectas, según el grado de civilización de cada país [...] no habrá medio de cultivar la sociabilidad, que es el principio de la conservación y el progreso de los pueblos y la existencia de toda sociedad bien ordenada".<sup>69</sup>

Para Beatriz González, los manuales de urbanidad se convierten en la "nueva biblia" que indicará al ciudadano cuál debe ser su comportamiento en las más diversas situaciones de la vida, pues de la obediencia fiel a tales normas dependerá su mayor o menor éxito en la *civitas* terrena, en el reino material de la civilización

La ciudad en el banquete de la modernidad demandaba el cumplimiento de un recetario normativo que servía para distinguir a los miembros de la nueva clase urbana que empezaba a emerger en toda Latinoamérica durante la segunda mitad

---

<sup>69</sup> Ídem.

del siglo XIX. Ese "nosotros" al que hace referencia el manual es, entonces, el ciudadano burgués, el mismo al que se dirigen las constituciones republicanas; el que sabe cómo hablar, comer, utilizar los cubiertos, sonarse la nariz, tratar a los sirvientes, en definitiva, el que sabe cómo conducirse y comportarse en un modelo de sociedad. Es el sujeto que conoce perfectamente "el teatro de la etiqueta, la rigidez de la apariencia, la máscara de la contención". En este sentido, Castro-Gómez indica que las observaciones de González Stephan coinciden con las de Max Weber y Norbert Elias, para quienes la constitución del sujeto moderno viene de la mano con la exigencia del autocontrol y la represión de los instintos, con el fin de hacer más visible la diferencia social. El "proceso de la civilización" arrastra consigo un crecimiento del umbral de la vergüenza, porque se hacía necesario distinguirse claramente de todos aquellos estamentos sociales que no pertenecían al ámbito de la *civitas* que intelectuales latinoamericanos como Sarmiento venían identificando como paradigmas de la modernidad. La "urbanidad" y la "educación cívica" jugaron, entonces, como taxonomías pedagógicas que separaban la pulcritud de la suciedad, la capital de las provincias, la república de la colonia, la civilización de la barbarie.

En este proceso taxonómico jugaron también un papel fundamental las gramáticas de la lengua. González Stephan menciona en particular la Gramática de la Lengua Castellana destinada al uso de los americanos, publicada por Andrés Bello en 1847. El proyecto de construcción de la nación requería de la estabilización lingüística para una adecuada implementación de las leyes y para facilitar, además, las transacciones comerciales. Existe una relación directa entre lengua y ciudadanía, entre las gramáticas y los manuales de urbanidad; en todos estos casos, de lo que se trata es de crear al *homo economicus*, al sujeto patriarcal encargado de impulsar y llevar a cabo la modernización de la república. Desde la normatividad de la letra, las gramáticas buscan generar una cultura del "buen decir" con el fin de evitar "las prácticas viciosas del habla popular" y los barbarismos groseros de la "plebe". Estamos, pues, frente a una práctica disciplinaria en donde se reflejan las contradicciones que terminarían por

desgarrar al proyecto de la modernidad: establecer las condiciones para la "libertad" y el "orden" implicaba el sometimiento de los instintos, la supresión de la espontaneidad, el control sobre las diferencias. Para ser civilizados, para entrar a formar parte de la modernidad, para ser ciudadanos ecuatorianos, brasileños o colombianos, los individuos no solo debían comportarse correctamente y saber leer y escribir, sino también adecuar su lenguaje a una serie de normas. El sometimiento al orden y a la norma conduce al individuo a sustituir el flujo heterogéneo y espontáneo de lo vital por la adopción de un continuum arbitrariamente constituido desde la letra.

Los dos procesos señalados por González Stephan, la invención de la ciudadanía y la invención del otro, se hallan genéticamente relacionados. Para Castro-Gómez, crear la identidad del ciudadano moderno en América Latina implicaba generar un contraluz a partir del cual esa identidad pudiera medirse y afirmarse como tal. La construcción del imaginario de la "civilización" exigía necesariamente la producción de su contraparte: el imaginario de la "barbarie". Se trata en ambos casos de algo más que representaciones mentales. Son imaginarios que poseen una materialidad concreta, en el sentido de que se hallan anclados en sistemas abstractos de carácter disciplinario como la escuela, la ley, el Estado, las cárceles, los hospitales y las ciencias sociales. Siguiendo a Gayatri Spivak, es este vínculo entre conocimiento y disciplina el que nos permite hablar del proyecto de la modernidad como el ejercicio de una "violencia epistémica".

Ahora bien, el análisis genealógico que hace Beatriz González, basado en la microfísica del poder de Michel Foucault, que señala que todos estos mecanismos disciplinarios buscaban crear el perfil del *homo economicus* en América Latina, no permite, a criterio de Castro-Gómez, entender el modo en que estos procesos quedan vinculados a la dinámica de la constitución del capitalismo como sistema-inundo.

Para conceptualizar este problema se hace necesario realizar un giro metodológico: la genealogía del saber-poder, tal como es realizada por Foucault, debe ser ampliada hacia el ámbito de macro estructuras de larga duración (Braudel / Wallerstein), de tal manera que permita visualizar el problema de la "invención del otro" desde una perspectiva geopolítica. Para este propósito resultará muy útil examinar el modo en que las teorías han abordado este problema, resalta Castro-Gómez.

### **3.5 FILOSOFÍA INTERCULTURAL**

#### **3.5.1 APRENDER A FILOSOFAR DESDE EL CONTEXTO DEL DIÁLOGO DE LAS CULTURAS**

Este eje lo desarrollaremos por medio de las siguientes preguntas: ¿Cuáles son las tareas de un filosofar que quiere estar a la altura del diálogo intercultural?, ¿en qué consiste la transformación intercultural de la filosofía?, y, ¿cómo la filosofía se universaliza realmente y supera su etapa monológica?

- La transformación intercultural de la filosofía debe entenderse, como un poner la filosofía a la altura de las exigencias reales del diálogo de las culturas.

- Debe tomar ese marco histórico como la referencia fundamental para la averiguación de las exigencias reales del diálogo de las culturas.

- En el contexto actual de globalización de un proyecto civilizatorio que se impone por la fuerza del dictado de una política económica neoliberal, no hay tanto diálogo o interacción cultural como conflicto de culturas.

- El programa de transformación de la filosofía desde la experiencia del diálogo de las culturas tiene que ocuparse previamente con la cuestión de la contextualidad fáctica del diálogo intercultural.

- No hay que empezar por el diálogo, sino con la pregunta por las condiciones del diálogo. Hay que exigir que el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad.

- La primera exigencia del diálogo de las culturas es ésta que pide y reclama la revisión radical de las reglas del juego vigentes para crear las bases reales de un diálogo en condiciones de igualdad.

- Formular y articular esta exigencia debe ser también tarea de un filosofar que quiere estar a la altura del diálogo intercultural; es una "tarea previa

- Correspondería a la filosofía ayudar a desenmascarar la contradicción latente fundamental en una contextualidad histórica que convoca al diálogo, y contribuir a explicitar de manera constructiva el reordenamiento de las condiciones del diálogo en el sentido de que éstas deben ser condiciones en las que se reconozca y respete el derecho de cada cultura a disponer de la materialidad necesaria para su libre desarrollo.

- En el marco de la lucha por la contextualidad propia como exigencia real concreta del diálogo intercultural, la filosofía encuentra no sólo el desafío, sino también la posibilidad histórica de rehacerse a partir de la inter-conversación de los universos culturales de la humanidad.

- En ese diálogo por el que se comunica lo propio y se participa en lo diverso, encuentra la filosofía la base histórica necesaria para universalizarse realmente; esto es, para superar la etapa monológica de ubicación preferencial en un universo cultural específico, rearticulándose como un movimiento de universalización compartido que crece desde cada universo cultural específico; pero que, precisamente por ser compartido, supera las limitaciones propias de lo específico

o particular correspondiente y va esbozando así un horizonte tejido por la comunicación de las visiones del mundo.

### **3.5.2 PROPUESTA DE FORNET-BETANCOURT SOBRE LAS CULTURAS Y LA DESOBEDIENCIA CULTURAL**

- Cultura no significa una esfera abstracta, reservada a la creación de valores "espirituales", sino el proceso concreto por el que una comunidad humana determinada organiza su materialidad en base a los fines y valores que quiere realizar.

- No hay cultura sin materialidad interpretada u organizada por fines y valores representativos y específicos de una sociedad. En positivo: hay cultura allí donde las metas y valores por los que se define una comunidad humana, tienen incidencia efectiva en la organización social del universo contextual-material que afirman como propio porque están en él.

- Las culturas son como universos originarios, pero sin vincular originariedad con aislamiento. La originariedad de las culturas no excluye la interacción; al contrario, la supone como uno de los factores que la posibilita como originariedad histórica, es decir, como originariedad que no se da de una vez por todas, cual entidad metafísica caída del cielo, sino que va naciendo de procesos en los que se discierne precisamente el "dentro" y el "afuera", lo "propio" y lo "extraño", etc.

- Son procesos históricos en frontera; y por eso las fronteras que separan a los universos culturales específicos, son al mismo tiempo el territorio donde se pueden descubrir los puentes para transitar de una a otra y constatar la interacción entre ellas.

Cultura supone además que las culturas no deben considerarse como bloques monolíticos; como manifestaciones del desarrollo de una tradición única y, que en cada cultura hay una historia de lucha por la determinación de sus metas y

valores; porque debido a los procesos de interacción por los que va naciendo, genera, al menos como posibilidad, no una sino una pluralidad de tradiciones.

- La función de la filosofía (intercultural) como fomentadora de la "desobediencia cultural" en el interior mismo de cada universo cultural específico:

- a) La filosofía intercultural fomenta, primero, la "desobediencia intercultural" como actitud que se genera desde el interior mismo de una cultura y que apunta a la crítica de su forma de estabilización.
- b) Fortalecer el derecho de cada miembro de una cultura determinada a ver en su cultura un universo transitable y modificable, un mundo que no se agota en sus tradiciones pasadas o en su forma de estabilización actual, sino que tiene un futuro que debe ser re fundado desde nuevos procesos de interacción.
- c) Es decir que no tiene derecho a imponerse a sus miembros como la única visión que pueden o deben compartir.
- d) La filosofía intercultural cultiva la "desobediencia cultural" como la perspectiva de fondo a cuya luz cada persona humana debe hacer de su cultura "propia" una opción.
- e) La filosofía (intercultural) potencia la "desobediencia cultural" porque considera necesario agudizar en cada cultura la conciencia de que sus sujetos deben retomar constantemente el conflicto de tradiciones que trata de ocultar la cara estabilizada de su cultura, para leerlo en la clave de la dialéctica de liberación y opresión - pues, nos parece que es esta dialéctica la que da la clave del conflicto de tradiciones -, y optar por continuar, o, dado el caso, por invertir su cultura desde las memorias de liberación que guarde. "Desobediencia cultural" es, pues, praxis cultural de liberación.

### **3.5.3 SUPUESTOS FILOSÓFICOS DEL DIÁLOGO INTERCULTURAL, DE RAÚL FORNET- BETANCOURT**

Como primer punto veremos el programa realizado por el diálogo intercultural. Aquí postula la tesis de que el recurso a la diversidad de las culturas es el camino para elaborar alternativas de humanización universalizables ante el desafío de la globalización neoliberal que reduce la realidad del mundo a lo programado en sus políticas y consolida con ello los mecanismos de la exclusión masiva.

El postulado de la afirmación de la pluralidad cultural se inscribe así, en un proyecto alternativo de comunicación e intercambio entre las culturas como horizontes complejos y ambivalentes, cargados por contradicciones y conflictos internos. A este proyecto alternativo le da el nombre de diálogo intercultural.

A pesar de la coexistencia táctica de las culturas y de los contactos innegables entre ellas, el diálogo intercultural es más "proyecto" que realidad de hecho

Ante la globalización como contextualidad absorbente, el diálogo intercultural representa el proyecto o programa para articular una respuesta alternativa que se opone a la integración o asimilación de la alteridad en una supuesta "cultura mundial" monoculturalmente predeterminada, para proponer la transformación y la reorganización de la universalidad del mundo en base a relaciones de cooperación y de comunicación solidarios entre los diferentes universos culturales de la humanidad.

El diálogo intercultural se entiende además, como método para aprender a relativizar las tradiciones consolidadas como "propias" dentro de cada cultura y, acaso ante todo, para agudizar en las culturas la tensión o el conflicto entre los sujetos o fuerzas interesados en conservar y/o defender y aquellos interesados en transformar.

El diálogo intercultural implica una especial calidad ética que lo caracteriza como una forma de vida o actitud fundamental teórico-práctica

El diálogo intercultural tiene, á este nivel, el carácter de un proyecto ético guiado por el valor de la acogida del otro en tanto que realidad con la que se quiere compartir la soberanía y con la cual, por consiguiente, se puede compartir un futuro que no está determinado únicamente por mi manera de comprender y de querer la vida.

Coautonomía de las personas y cosoberanía de las culturas constituyen, por otra parte, la perspectiva que informa la finalidad del diálogo intercultural en tanto que proyecto que opone a la estrategia de la globalización neoliberal la alternativa de una universalidad mundializada desde abajo.

### **3.5.3.1 LA NECESIDAD DE RECURRIR A LAS CULTURAS ANTE EL DESAFÍO DE UNA "BARBARIE" DE ALCANCE PLANETARIO:**

Fornet Betancourt, tomando el diagnóstico de Sarmiento plantea lo siguiente:

- Nosotros tenemos hoy nuestra propia "Barbarie", una "Barbarie" post civilizatoria que se patentiza en la destrucción de las culturas, en la exclusión social, en la destrucción ecológica, en el racismo, en el reduccionismo de nuestra visión de la creación, en el desequilibrio cósmico que genera el modelo de vida propagado por nuestros medios de publicidad, en el hambre y la desnutrición, etc.

- La posibilidad de responder alternativamente a nuestra "civilizada" organización del planeta radica hoy, en el recurso a la diversidad cultural como pluralidad de visiones del mundo.

- Las culturas, no son la solución, pero sí el camino para alcanzar soluciones viables y universalizables.

- Plantea el recurso a la diversidad cultural como propuesta de respuesta ante el desafío planetario de la 'Barbarie' en nuestra "Civilización".

- Las culturas son nuestras "reservas", merecen respeto y reconocimiento incondicionalmente.

- El respeto y reconocimiento de las culturas tienen que ser vistos, como una exigencia ética que apunta, en última instancia, a fundar realmente las condiciones prácticas para que los sujetos de cualquier universo cultural puedan apropiarse, sin consecuencias discriminatorias, las "reservas" de su tradición de origen como punto de apoyo para su propia identidad personal; entendida ésta como un permanente proceso de liberación que requiere una tarea de constante discernimiento en el interior mismo del universo cultural con que se identifica cada persona.

- La concepción del ser humano como "universal singular" que asegura la supervivencia histórica de la subjetividad en las culturas y en todo el proceso de la historia de la humanidad en tanto que momento insuperable de constitución y de totalización de sentido.

- Haciendo o apropiándose cultura, el ser humano se transculturaliza, es decir, plantea o replantea la cuestión del sentido en su universo cultural de origen y funda con ello, desde una situación concreta, la posibilidad de la universalidad como movimiento de intelección argumentativa, ya que ese cuestionamiento del sentido es sinónimo de universalización de lo singular o, si se prefiere, intento de comunicación y de unión en la diversidad.

- El principio de la reflexión subjetiva, entendido como nombre de la invariante antropológica de aquel tipo de reflexión que cualifica a todo ser

humano en cualquier universo cultural específico como fuente de exterioridad y de indeterminación.

- El cultivo de la libertad como verdadero núcleo duro de la reflexión subjetiva. La libertad, impide la colonización civilizadora de la reflexión subjetiva. El ejercicio de la razón supone la libertad. La razón es una necesidad de la libertad. Dada la contingencia de la libertad, es necesario que la razón aparezca en el mundo.

En conclusión el pensador cubano Raúl Fonet-Betancourt considera que la filosofía podría lograr verdadera universalidad a través del diálogo de las culturas, pues la que se ha presentado como tal es monológica (centro y noreuropea en la modernidad tardía), es decir, de la Europa reducida, que en la realidad es culturalmente heterogénea.

En opinión de este pensador cubano, todas las culturas tienden a cerrarse y a absolutizar sus propias tradiciones, como ejemplo tenemos el caso europeo moderno.

La meta es abrir todas las culturas y relativizarlas, de manera que es necesario establecer las condiciones del diálogo, para que no se realice desde una cultura monocultural. La propuesta es que cada cual establezca un diálogo entre su propia cultura y la que pretende conocer, de manera que el resultado sea una multiplicidad de diálogos o polílogos.

### **3.6 ESTUDIO INTERCULTURAL DE LA SABIDURÍA AUTÓCTONA ANDINA**

Las fuentes para la filosofía andina son (como para cada filosofía auténtica) pre-filosóficas, o mejor dicho, extra filosóficas: la experiencia concreta del pueblo

andino vivida desde dentro de ciertos parámetros espacio temporales. No se trata de una filosofía de segundo orden, que se basa en textos filosóficos ya elaborados, sin embargo el objeto material de la filosofía andina tampoco es una realidad objetiva y pre-conceptual, el mundo virgen, prácticamente, sino una experiencia y por lo tanto una interpretación vivencial de este mundo. Tal vez no es muy preciso denominar a la “sabiduría andina” como “filosofía andina”, al menos en el sentido de Echeverría, pues la Filosofía responde a una categoría netamente europea, que no es necesariamente cumplida por el pensamiento andino, por lo tanto, en este sentido, la “sabiduría andina” no es “filosofía” es otra cosa, es “sabiduría”. Sin embargo, ¿podemos hablar de alguna filosofía pura?, o de, ¿criterios establecidos del modelo filosófico?, incluso, ¿las diversas etapas de la filosofía europea cumplen todas ellas con los criterios de filosofía estricta?

Para lograr salir de esta duda resulta indispensable salir del meollo de qué se entiende por “filosofía”.

La historia de la filosofía occidental nos presenta un sin número de definiciones de lo que es “filosofía”; prácticamente hay tantas definiciones como filósofos. En este sentido, no podemos hablar de la “concepción occidental de la filosofía”, sino de distintas concepciones, en plural.

No siempre el significado de la “filosofía” ha sido aquél de "buscar las primeras causas y verdaderos principios de los que se puedan deducir las razones de todo aquello que uno es capaz de conocer" (Descartes), y no siempre se suponía que la filosofía fueran “pensamientos cristalizados de una época” (Hegel).

Entre las tipificaciones alternativas podemos mencionar:

"Meditación sobre la muerte" (Platón),

"un arte de la vida" (Séneca),

"cultivo del espíritu" (Cicerón),  
"introito a la religión" (Pico della Mirándola),  
"amor de la sapiencia de Dios" (San Agustín),  
"amor de los mitos" (Aristóteles).

Una cierta corriente nos hace creer que la verdad sobre la filosofía está en sus orígenes (*in origine veritas*), tanto del término (etimológicamente), como del mismo fenómeno (genéticamente)<sup>70</sup>.

Estermann distingue entre un sentido amplio y un sentido estricto de lo que es "filosofía". La filosofía en sentido amplio sería entonces "todo el esfuerzo humano para entender el mundo, a través de las grandes preguntas que la humanidad ha formulado; y esto de hecho compete a todos los pueblos en todas las épocas". Algunos autores suelen llamar este tipo de filosofía "cosmovisión" o simplemente "pensamiento" del cual la "filosofía" en sentido estricto sería una sub-forma específica. La definición de esta última realza justamente los rasgos que la filosofía surgida en Occidente de facto tiene: Racionalidad lógica; metodología sistemática; actitud anti-mitológica; científicidad; grafidad; individualidad del sujeto (filósofos históricamente identificables). En efecto, se trata del "tipo de pensamiento que surgió en Grecia hacia el siglo VI a.C. con los

---

<sup>70</sup> La definición etimológica revela dos aspectos que en la concepción moderna (postrenacentista) casi desaparecieron totalmente: "filosofía" tiene que ver con "amor" y "sabiduría". El primer aspecto enfatiza una pasión, un compromiso, un sentimiento profundo, una conmoción existencial, o hasta podríamos decir: una fe (aunque no en sentido religioso común). El segundo aspecto subraya el nexo necesario con experiencia vivencial (*Erlebnis*), la madurez personal, la riqueza

moderna, pasaron sin mayores protestas al quehacer extra-filosófico. La definición genética construye una dicotomía ahistórica entre mitos y logos, supuestamente producida con el surgimiento de los primeros milenios (Tales, Anaximandro, Anaxímenes) en las riberas mediterráneas. Se olvida normalmente el hecho de que la filosofía occidental tiene su origen en Asia, en la periferia del imperio griego, y no en el seno de la civilización occidental de aquel tiempo (Atenas o Roma). La "sabiduría" muy rápidamente tenía que dejar el campo al *logos*, los *sophoi* se convertían en "filósofos", y el "amor" sólo quedó como reminiscencia lingüística en el término "filosofía". La "filosofía" se convertía entonces, empezando con Platón, en "logología" o "noología", estudio distante y teórico del *logos* y *nous*. El amor inicial se enfriaba, y con él el compromiso con los problemas prácticos, políticos y existenciales. La filosofía poco a poco dejaba de ser interpretación apasionada de la experiencia vivencial y se convertía en "teoría" acerca del ser" (ontología), del conocer (epistemología) y hasta en interpretación de la interpretación (historiografía).

presocráticos, y después con Sócrates, Platón, Aristóteles y las escuelas postaristotélicas". Con lo que quedaría "demostrado" que la "filosofía" en sentido estricto es un privilegio exclusivo de Occidente.

Ante todo habrá que cuestionar la distinción entre estos dos "sentidos" de "filosofía", como una distinción monocultural (e ideológica en la medida de su universalización), efectuada por la misma filosofía occidental.

Toda la "manía clasificatoria" (Raimón Panikkar) del espíritu occidental procura establecer dicotomías y contraposiciones "universales": entre lo "puro" e "impuro", lo "espiritual" y lo "material", lo "científico" y lo "extra-científico", lo "teológico" y lo "filosófico", mhytos y logos, teoría y práctica, Dios y mundo, interior y exterior, etc. En el fondo, tales distinciones son el reflejo del *principium tertii non datur*, es decir, de la lógica exclusiva de Occidente.

También la distinción entre "sentido amplio" y "estricto" es una forma de este procedimiento, sobre todo al hacer equiparar el "sentido estricto" con las características de "verdadero", "auténtico" y "puro". ¿Podemos realmente pensar que una sola cultura llega a acaparar y cubrir en forma exclusiva un fenómeno tan esencialmente humano como es la "filosofía" (y no solamente en "sentido amplio")?, ¿El logos es un privilegio de una raza y de una cultura determinada, de tal forma que otras culturas sólo lleguen a tenerlo en la medida en que "imiten" y "copien" los resultados de su actividad?

Ante este criterio eurocéntrico, en América Latina (pero también en África y Asia) no puede haber existido (a priori) una "filosofía" hasta el momento en que la filosofía occidental (que se concibe como la única "estricta") pisara tierra en estas partes "bárbaras" del globo terráqueo.

Pero también podemos preguntarnos si la definición "estricta" de la filosofía sea una descripción típica del quehacer filosófico occidental. Lo que ha surgido con los primeros presocráticos y ha evolucionado a lo largo de la Antigüedad, es

decir, la “filosofía griega”, no cumple ni con lo mínimo de los criterios mencionados para ser una “filosofía estricta”: Sigue siendo un pensamiento mitomórfico (¿cuántos mitos usa Platón en sus Diálogos); no siempre es grabado en escritura (gran parte de los presocráticos y el propio Sócrates); contiene un alto grado de “sabiduría práctica”; es impregnado por la religiosidad; no sigue un método establecido; no es del todo sistemático; no se trata de filósofos “profesionales” y “académicos”; mantiene un nexo vivo con los problemas prácticos de la vida. Y pasando a la época medieval, la filosofía tampoco se nos revela en “sentido estricto”. ¿Cómo la filosofía (en “sentido estricto”) puede ser una consolatio (Boecio), un amor (San Agustín), una ancilla (Santo Tomás) o hasta la vera religio (Escoto Eriúgena)?

### **3.6.1 LA “FILOSOFÍA EN LA CONCEPCIÓN MODERNA”, SEGÚN ESTERMANN**

La concepción occidental de la “filosofía”, que se yuxtapone al pensamiento mítico, las cosmovisiones y Weltanschauungen, parece haber nacido recién en la época pos renacentista.

Se trata ante todo de una concepción reduccionista y excluyente, hasta tal extremo que hoy día la misma filosofía en sus “batallas de retiro” está al punto de perder su razón de ser, con la excepción de estudiar su propia historia (historismo).

En primer lugar, se ha “emancipado” de la teología y de la religión, marcando claramente la línea de separación, y dejando todo el “campo” de lo divino a una disciplina extra-filosófica.

En segundo lugar, se ha separado de las ciencias naturales, perdiendo todo el “pedazo” de la cosmología.

En tercer lugar, también tenía que “soltar” las ciencias humanísticas como la psicología, la sociología y la antropología.

En cuarto lugar, hasta la lógica se separó para ser una ciencia autónoma, relacionada a las matemáticas; la metafísica ya mudó prácticamente a la religión o hasta la esotérica, y hoy día, la neurología, genética y cibernética vienen reemplazando paulatinamente a la gnoseología. Hasta la ética y la política pretenden “emanciparse” de la figura paternal de la prima scientia que de esta manera no sólo resulta la última, sino la más anémica. El reduccionismo metodológico y topológico (en el sentido de los *topoi philosophikoi*) ha dejado huérfana a esta ciencia que siempre pretende ser “universal” en cuanto a su objeto, pero que en realidad se ha retirado silenciosamente a una “existencia vacua” de “rumiar” lo que generaciones anteriores han digerido.

El proceso incontenible de fragmentación del mundo, de la vida y de la experiencia humana en la modernidad ha afectado considerablemente la concepción de la “filosofía”. De una *sophia*, orientación y ayuda para la vida, de este nexo imprescindible entre la multiplicidad de experiencias y “ciencias”, de la pretensión “holista” y ético céntrica, se ha convertido en la época moderna en un mito omni-englobante (metarelato) de la racionalidad.

La filosofía occidental moderna -en sentido estricto- ya no es “amor” (sino “técnica” y “ciencia”), “sabiduría” o conocimiento sapiencial. A la vez, la etimología sólo consideró la traducción clásica “amor a la sabiduría”, pero dejó de lo la traducción igualmente válida “sabiduría del amor”. Quedó entonces la “filosofía” como un cuerpo anémico e inánimico, como “ciencia estricta” (Husserl), “análisis lingüístico” (Carnap) o hasta mera “historia de la filosofía” (en la filosofía académica contemporánea).

### **3.6.2 LA SUPRA-CULTURALIDAD Y LA SÚPER-CULTURALIDAD**

La filosofía intercultural, antes de ser una corriente con contenidos determinados, es una manera de ver, una actitud comprometida, un cierto hábito intelectual que penetra todos los esfuerzos filosóficos. Es sobre todo una “filosofía de la interculturalidad”, es decir, una reflexión sobre las condiciones y los límites de un diálogo (o “polílogo”) entre las culturas.

La verdadera interculturalidad rechaza tanto las pretensiones supraculturales y superculturales, como también cada monoculturalismo (abierto o camuflado) y etnocentrismo del pensamiento filosófico. Por otro lado, insiste (contra el postmodernismo) en la negación de una supuesta inconmensurabilidad total entre las culturas y de la indiferencia ética de éstas.

La filosofía andina misma es un fenómeno multicultural y refleja una serie de “puentes” interculturales.

La concepción filosófica de Estermann del mundo andino es un punto de vista “exógeno-endógeno”, desde afuera-y-adentro (insider-outsider). No es hombre andino, y por lo tanto nunca puede, ni pretende, ser sujeto de este pensamiento filosófico, sino a lo mejor su intérprete y portavoz.

Esta doble condición de “afuera-adentro”, de auto - y hetero- imagen, sin embargo, no es sincrética ni mezclada, pero tampoco de yuxtaposición y separación estricta. Es la condición práctica y vivencial de la dialéctica fructífera del inter que aún es una “utopía” (no-lugar). Por eso, no postula un “purismo andino” a la vez nostálgico y combatiente, sino una apreciación “fenomenológica” de una realidad irreducible a esquemas preconcebidos.

La filosofía andina es ante todo la epifanía sapiencial del “otro” en su condición de pobre, marginado, alienado, despojado y olvidado, pero desde la “gloria” de su riqueza humana cultural y filosófica.

La concepción totalizante de la globalización económica y cultural es la punta del iceberg de la modernidad y post-modernidad occidental que una vez más demuestra su aspiración súper-cultural y “totalitaria” (en sentido hegeliano).

Este afán universalista sólo puede realizarse a condición de negar al “otro” en su alteridad. Una de las formas más sutiles y académicas de negación consiste en el eurocentrismo y occidentalismo de los criterios de negación.

La negación del “alma” de los nativos de Abya Yala en el siglo XVI, de la “civilización” de los pueblos pre-hispánicos y de los derechos civiles y políticos de los pobladores autóctonos, hoy en día se ha transformado en la negación de su auto-determinación económica y cultural.

Una de los últimos “bastiones de resistencia”, después de haber admitido la humanidad, la culturalidad y la politicidad del “nativo americano”, es la negativa académica de reconocer la existencia de una auténtica filosofía no-occidental.

### **3.6.3 LA TRANSCULTURALIDAD Y LA INTER-TRANSCULTURACIÓN**

La filosofía intercultural es una necesidad global en el umbral al tercer milenio. Sólo mediante múltiples diálogos (es decir: “polílogos”) podemos evitar conflictos y guerras interculturales.

La mujer campesina quechua-hablante soporta la discriminación y marginalización de manera triple: sexual, social y culturalmente. Sin embargo, ella es la portadora de una riqueza sapiencial inconsciente y subterránea que ella misma ignora. También este desconocimiento es parte del proceso de alienación y de la “obsesión” por el paradigma ajeno.

### **3.6.4 RAZONES PARA NO ADOPTAR UN ENFOQUE POSMODERNO EN SU ACERCAMIENTO A LA FILOSOFÍA ANDINA**

En este proceso -que es de una magnitud y “necesidad” mucho mayor que la misma Conquista- las concepciones no-occidentales del universo y hombre no tienen “valor de mercado” para poder competir con el paradigma dominante (que a la vez es el paradigma de dominación) occidental. A lo mejor son consideradas “ideas exóticas” con un valor estético para la indiferencia conceptual y ética del hombre postmoderno.

Aunque el liberalismo y la “tolerancia postmoderna” aplauden la rica tradición mítica, religiosa y cultural de los pueblos de América Latina, sin embargo siguen insistiendo en la “universalidad” de la filosofía occidental como el único paradigma que merece ésta denominación.

La excavación de la “filosofía andina” como el pensamiento racional implícito del hombre autóctono de una región del continente americano, es, como un deber, el gesto de “devolución” de lo propio, maltratado, negado y supuestamente extinguido. A la vez es una protesta contra la situación escandalosa del pueblo andino que sufre las consecuencias de la globalización a medias, como víctimas del mercado desenfrenado y del imperialismo cultural.

Para poder acercarse al fenómeno y tema de la “filosofía andina”, es preciso romper con el eurocentrismo y occidentalismo implícitos en la misma definición y delimitación de lo que se considera “pensamiento filosófico”.

También el postmodernismo, parcialmente, pone en tela de juicio el carácter ideológico y etnocéntrico del “meta-discurso” filosófico racionalista de Occidente.

Estermann considera que el paradigma postmoderno, en el fondo, no es una ruptura epistemológica con la tradición filosófica dominante, sino su expresión más inteligente, una *Aufhebung* de segunda potencia.

A pesar de su renuncia a una concepción englobante del mundo (meta-récit), el postmodernismo es ante todo una corriente occidental con su arraigamiento en una cultura determinada. Por lo tanto, para Estermann, no es el enfoque más adecuado para poder abordar la problemática de la filosofía andina.

### **3.6.5 EL SUPRACULTURALISMO Y EL RELATIVISMO CULTURAL**

La supraculturalidad busca la universalidad y permanencia en un supuesto a priori esencialista, inmunizado contra cada sospecha relativista o historicista. La filosofía intercultural busca la universalidad e invariabilidad cultural en un proceso abierto e inacabado de “polílogos” entre las culturas en el cual el logro del intercambio recién tiene que ser establecido sintéticamente. El punto de partida son las experiencias vivenciales históricas de los pueblos, y no una evidencia a priori supuestamente supracultural.

La ideología supercultural presupone que la supercultura (en este caso la occidental) por su superioridad no solamente tiene que ser el árbitro entre las culturas sino además la meta y el ideal para todos los pueblos extra o pre occidentales. La superculturalidad siempre es hegemónica y expansiva. El reconocimiento del otro y de la alteridad cultural, solo es un reconocimiento entre desiguales.

Aunque la filosofía intercultural niega la existencia supracultural de universales culturales, sigue defendiendo la existencia transcultural de “invariantes humanos”. Mientras que la supraculturalidad presupone esencias inmutables por encima (meta o supra), de toda determinación cultural, la transculturalidad tiene un enfoque histórico e inmanente. A través de la interpenetración histórica y geográfica de las culturas, se cristalizan sintéticamente (a posteriori) ciertas invariables que tiene que ver con un “ideal

regulativo y heurístico” del diálogo intercultural. Sin este “relicto axiomático”, una convivencia pacífica entre las culturas es de facto imposible.

La misma tradición filosófica occidental es la expresión de un proceso muy complicado y fructífero de inter-trans-culturación; lo occidental ni es del todo consistente, ni culturalmente monolítico y homogéneo, sino una síntesis sincrética de elementos culturales muy distintos.

### 3.6.6 ¿EN QUÉ CONSISTEN LOS "EQUIVALENTES HOMEOMÓRFICOS"?

Se trata entonces de un camino medio entre la absorción del concepto de filosofía por la noción occidental (dominante) y la incomunicación total en un solipsismo cultural. En este camino nos hallamos en medio de un círculo hermenéutico. Lo que es filosofía, recién se definirá a través de un diálogo (dialógico y no dialéctico) entre los pretendientes por hacer filosofía. No existe un árbitro para sintetizar las nociones particulares de filosofía en una sola. Cada una de las culturas define autónomamente lo que es filosofía, pero lo pone sobre el tapete en el diálogo intercultural. Se trata de un proceso abierto, en el que hay que buscar una conmensurabilidad de conceptos (como equivalentes homeomórficos), antes de presuponerlos como un *depósitum cognitionis* canónicamente definido por una u otra autoridad. Culturas y filosofías no son totalmente incomunicables, por lo que estos invariantes humanos, permiten una cierta fusión de horizontes. De esta manera la hermenéutica nos ayudará a entablar un diálogo o polílogo intercultural. El concepto de equivalente homeomórficos es acuñado por Raimón Panikkar: **Se trata pues de un equivalente no conceptual ni funcional, a saber de una analogía de tercer grado. No se busca la misma función (que la filosofía ejerce), sino aquella equivalente a la que la noción original ejerce en la correspondiente cosmovisión.**

El punto de partida del quehacer filosófico es la experiencia vivida y expresada y no una supuesta realidad cultural.

### **3.6.7 LOS "PUNTOS CIEGOS" QUE QUEDAN DESAPERCIBIDOS EN EL MONÓLOGO INTRA-CULTURAL O SÚPER-CULTURAL**

En el monólogo intracultural o hasta supercultural los presupuestos fundantes quedan desapercibidos como “puntos ciegos”, es decir no son concebidos como “pre-sub-puestos” sino como verdades absolutas y supraculturales. Esto ocurre con la filosofía occidental en la medida en que se encierra en su autoconcepción como “única filosofía”; muchos de los presupuestos culturales son interpretados como axiomas a priori. En el diálogo intercultural entre las filosofías occidental y andina, cada una a su manera puede “revelar” (quitar la venda de la ceguera parcial) los “mitos fundantes” de la otra. Este proceso tiene la forma de una “Hermenéutica diatópica” una interpretación de lo propio por lo otro (alteridad), y de lo otro por lo propio.

No se trata solamente de dos topoi, sino de dos paradeigmata culturales y filosóficos. Quizá fuera más adecuado hablar de una “hermenéutica diaparadigmática” o “poli-paradigmática” dice Raimón Panikkar en su texto titulado “La experiencia filosófica de la India”.

### **3.6.8 EL CONCEPTO DE "RACIONALIDAD ANDINA"**

Al hablar de la “racionalidad andina”, ya estamos usando un concepto fundamentalmente occidental que no puede ser transculturado sin más. La razón (ratio, intellectus, nous, logos, verstand) no es una invariable cultural, ni menos

una esencia supracultural, sino una “invención eminentemente occidental”. Por invención no se refiere a algo arbitrario o artificial sino a lo que corresponde al mito fundante de la filosofía occidental. Ciertamente que existen “equivalentes homeomórficos” en muchas culturas, pero en la mayoría de los casos se trata de traducciones a culturas o de conceptos que tiene una acepción distinta de la que tiene “razón”.

También en occidente el concepto de “razón” ha vivido una larga historia de transposición y hasta de trans culturación. De origen mítico fue identificada por largo tiempo como algo divino y sobre humano, en el que el ser humano participa (nous, logos), profundizada por la cristo-logia y el platonismo cristianizado.

En primer lugar (a pesar de la etimología) hay que resaltar que “Racionalidad” no se deriva simplemente de “razón” y de sus múltiples acepciones, “racionalidad “no es simplemente el “modo racional de pensar, actuar e imaginar”; no se reduce al análisis del pensar, ni siquiera a la actividad de la razón. “ Racionalidad” es una concepción más abstracta que los conceptos protogenéticos, (nous, logo, ratio), esta abstracción a la vez que ha permitido una cierta liberación de las acepciones técnicas de su fuente.

Cuando hablamos de “racionalidad andina” afirmamos que la “racionalidad“ solo se da en plural: racionalidades. Es posible hablar de una “racionalidad medieval”, una “racionalidad china”, una “racionalidad africana“ y hasta de una “racionalidad posmoderna”.

La razón como creación eminentemente occidental no es transculturalizable, sin más. Sin embargo la racionalidad como un concepto emancipado de la “razón” (y del racionalismo), abre la posibilidad de ser usado en el diálogo intercultural, como un esquema “heurístico” del encuentro. Cuando un europeo usa el vocablo “racionalidad” la asocia con ideas distintas de las que hace un chino o un africano, ni hablar de la diferencia de su contenido cultural o particular. Estermann trata de parafrasear este concepto: “racionalidad es un cierto “modo de

concebir la realidad”, una “manera característica de interpretar la experiencia vivencial”, un “modo englobante de entender los fenómenos”, un “esquema de pensar”, una “forma de conceptualizar nuestra vivencia”, un “modelo (paradigma) de representar el mundo”.

Sería impropio pensar en un orden que sea cronológico u ontológico, de tal forma que primero esté una cierta “racionalidad” y que después de esta “emane” como sus expresiones un cierto modo de vivir, de celebrar, de actuar, de producir y de pensar. La racionalidad es todo este conjunto de manifestaciones, o más precisamente el armazón estructurado de ellas. La racionalidad sería la lógica inherente a una cierta estructura socio cultural dentro de ciertas coordenadas espacio temporales.

## CONCLUSIONES

Para ser capaces de hablar de una filosofía Latinoamericana, en primer lugar debemos preguntarnos sobre el sujeto latinoamericano. El filósofo Arturo Andrés Roig plantea que para que haya un “nosotros”, en primer lugar tenemos que ponernos a nosotros mismos como valiosos (a priori antropológicos), encontrar la unidad de diversidad, estar atentos, localizar a quién habla por nosotros. Deberíamos socorrer la cotidianidad para descubrirnos a nosotros mismos, y de esta manera poder aceptar los diferentes horizontes de comprensión.

En general, lo que deberíamos hacer como un a priori antropológico es seguir un proceso de auto afirmación y auto valoración como humanos y como entidades diversas.

Apoyo, de igual forma, la posición de Roig, que afirma la existencia de un sujeto latinoamericano que es reconocido de hecho. Comparto también la concepción de rasgos de identidad, como el idioma de comunicación, el origen cultural común, la existencia de una periodicidad válida para los diferentes países en los cuales es fácil observar una secuencia equitativa propia a fenómenos que determinan una unidad.

Este reconocimiento, es el hecho de que los latinoamericanos se reconozcan los unos a los otros.

¿Qué es la Identidad? la identidad, como proceso de identificación, es el conjunto de lo que hacemos y construimos que se desplaza en el tiempo. No es una esencia, como es concebida por los conservadores, es un fenómeno histórico que se basa en diversos rasgos de identidad, o de ausencia de la misma. La identidad es histórica y cultural.

La Identidad, o el proceso de identidad, en América Latina es un fenómeno histórico conformado por la multiplicidad de diversos rasgos de identidad. Sin duda también existen riesgos, pues al concebirla únicamente como esencial nos puede llevar a un fundamentalismo. Otro peligro es la falta de memoria de la pluralidad y la homogeneización que borra las diferencias. Finalmente, el tercer peligro sería negar la característica dialéctica de la identidad.

También hay que considerar que no puede haber una “naturaleza humana latinoamericana” ni de las experiencias ontológicas que la diferencien. En efecto, no hay ni el “hombre europeo” ni el “hombre latinoamericano” puesto que son términos vagos, imprecisos al igual que pasa con la “raza latinoamericana” y la “mentalidad latinoamericana”. Cuando congelamos el término, negamos la historicidad, la heterogeneidad que es evidente desde un punto de vista empírico.

En este punto, vemos que hay dos objetivos principales que se oponen, por una parte el gran desafío de construir “El” logos –porque existen muchos logos– y por otra parte, la búsqueda de los diferentes logos –como una respuesta a la homogeneización dominante –. Es necesario estar atento para evitar la hipótesis del hombre latinoamericano.

En la pregunta “Podemos hablar de una filosofía latinoamericana? Y a priori, el sujeto latinoamericano puede hacer su propia filosofía?, consideraremos que nosotros somos, en la medida que nosotros nos objetivizamos, el acto creativo que se hace al exterior, con objetividad, por consecuencia, la pregunta es si nos

objetivizamos todos de la misma manera. Para Roig la respuesta es afirmativa ya que según él nos objetivizamos por grupos humanos. Se puede objetivizar de manera general, específica, social, de género, de clase, nacional y de tiempo histórico entre otras.

Para Roig, la filosofía estudia las formas de objetivización del hombre Americano, las formas en las que esta cultura ha sido hecha. Parece entonces necesario restituir el discurso de pensar “desde” América, cambiar el “locus”, escuchar a sus subalternos, cuestionar el dualismo, pretender liberar el antagonismo modernizante, el saber es crítico pero igualmente los sujetos de este saber. De manera general, este sujeto exige un modo particular de filosofar, la posibilidad de una filosofía se consolida proporcionalmente al planteamiento de lo universal y a la apertura de un horizonte ontológico de diferencias irreductibles.

Comparto la idea de que abordar y tematizar la realidad no es algo inequívoco. En efecto, los pueblos demandan el acceso a un horizonte que les permite afirmar su propia problemática existencial. Por lo tanto, este es el espacio dónde se resuelve y se estructura el filosofar. Este espacio supone la incompatibilidad del ser de los pueblos con la existencia de un Universal; que disuelve la multiplicidad y la singularidad.

Comprender la diferencia irreductible es comprender la singularidad de los pueblos. Esto es en relación directa con la liberación. En este sentido, la liberación significa una afirmación de los pueblos; es resistir a los valores inherentes a un pueblo, metiendo el producto de su vida histórica como medio para que la voluntad de independencia se encuentre a sí misma, y se restablezca el movimiento de afirmación que le caracteriza.

Liberación y voluntad de independencia son contenidos de un horizonte ontológico, que postula un sentido étnico y político de la singularidad de los pueblos en el que se afirma su diferencia irreductible.

La contribución de la filosofía de América Latina, es la mudanza del discurso, pensar desde América es cambiar el locus de enunciación.

Los post-coloniales escucharon a sus subalternos. La búsqueda moderna surge en los países coloniales y el post-colonialismo en los países de los subalternos.

La filosofía latinoamericana tiene como eje el tema de la identidad; su problema central es de reconocerla. No obstante por ser crítica del proyecto homogeneizante de Europa Occidental, cae en éticas substancialistas, en formas culturales congeladas como si ellas estuviesen en entidades homogéneas, casi imitando a los europeos occidentales cuando conciben un “nosotros” homogéneo, igualmente, de una gran historia.

Así es como la filosofía, mimetizándose con los contenidos, contribuye a construir el horizonte ontológico reemplazando la verdad del ser, la autonomía del sujeto por la soberanía de LOS PUEBLOS. El pueblo es el actor del sentido y por consecuencia el sujeto del filosofar.

Parafraseando a Paul Ricoeur “la filosofía Latino-Americana da de qué pensar” abre como simbólica a la posibilidad de descubrir un pensamiento único de globalización.

De esta manera, la filosofía de la Liberación es un distanciamiento de crítica concerniente el sujeto moderno por desenmascarar la relación entre el sujeto

moderno y el poder colonialista europeo (Dussel), donne l'idée de l'autre, l'altérité (Lévinas), et l'idée de l'extériorité (Dussel).

Un esfuerzo teórico considerable de estos filósofos es la búsqueda de una salida a los esquemas dualistas: opresor-oprimido, centro-periferia, entre otros, porque es un modelo de parte de la concepción de la homogeneización en el cual “el otro” se convierte en el sujeto nuevo absoluto.

Si el centro no es homogéneo, ¿dónde está la exterioridad latinoamericana y por consecuencia su identidad restante?

El proyecto teórico postcolonial es el de hacer visible los mecanismos epistemológicos del discurso colonial. Se opone al objetivo homogeneizante del discurso moderno y busca las heterogeneidades.

La filosofía latinoamericana se presentó como una crítica a la colonización que buscó y sigue buscando negar nuestra propia historia. La gran contribución de la filosofía Latinoamericana es su crítica moderna a la modernidad.

La filosofía latinoamericana posee una serie de conceptos indispensables. Esta latinoamericanización tiene contenidos humanistas: tomada como auto conciencia; las categorías de la nación, pueblo entre otros. Sostienen que existe una nación latinoamericana con un pueblo latinoamericano. Pero, ¿existe realmente una nación latinoamericana?

Podemos considerar a la filosofía de América Latina como un principio del trabajo filosófico, como una construcción, del punto de vista de la comprensión como un nacimiento original del pensamiento. En efecto, los movimientos filosóficos fueron determinados en Europa y en Oriente fundamentalmente. Por

una razón como esta, la filosofía de América Latina sería un comienzo, un despertar que trata de crear nuevos pensamientos de acuerdo a la propia cultura y sus orígenes. Por lo tanto, con su método explicaría o trataría de explicar la realidad económica, política étnica desde su propio espacio temporal.

Si queremos contemplarlo como un recommienzo del trabajo filosófico, es porque el pensamiento que es buscado para crear el pensamiento latinoamericano guardará desde ya el espíritu que los otros pensamientos de otras culturas desarrollaron. Por tal razón, no partirá nunca de cero, pero recomenzará la creación integrando los elementos que sean aplicables a su propia realidad. Podemos hablar también de un recommienzo en el sentido de cambiar la página que trazó nuestro pensamiento a lo largo de la historia, es decir, recomenzar una propia proposición que contempla la verdadera realidad que nos rodea y no busca ser la sombra de pensamientos de otros tipos.

Tanto en el comenzar o en el recommenzar de nuestra filosofía latinoamericana encontramos dos momentos fundamentales: la reflexión y el puesto de la voluntad; hay la proposición de un sujeto histórico que los ejecuta porque parte de una evaluación de sí mismo, y cuando lo hace evalúa su propio pensamiento, lo que nos concede un a priori antropológico.

Existen dos obstáculos principales para el desarrollo de la filosofía latinoamericana: el subdesarrollo y la dependencia cultural. El primero es un elemento decisivo, tal parece que nos hemos vuelto esclavos de actividades productivas que nos permitan sobrevivir; de hecho la población dedica más tiempo a sobrevivir que tiempo para pensar filosóficamente. Esto permite una línea de pensamiento, podríamos pensar en el argumento de Hegel de la « filosofía del derecho » donde afirma que la filosofía siempre llega tarde, es el Búho de Minerva.

En Latino América no hay espacio para el desarrollo del pensamiento porque estamos sumergidos en la angustia de pertenecer al sistema económico y político mundial. Esto no pasa necesariamente con los países llamados desarrollados como Francia, país que ha vivido su apogeo filosófico en estos tiempos debido a que es una sociedad estable que puede consagrarse a cultivar el pensamiento.

Esta posición podría ser refutable si sostenemos que el pensamiento debe estar antes de los hechos como lo afirma Salazar Bondi, porque lo considera el mensajero del alba (AUBE). Por lo tanto nuestro pueblo tendría necesidad de un pensamiento estructurado que fije el punto de acción (partida) y que proporcione una comprensión del presente y no solo del pasado.

Otro problema que se fija para el desarrollo de la filosofía latinoamericana es la dependencia cultural que ha marcado la falta de autenticidad. Salazar Bondi afirma que somos “ser[es] social[es] defectuoso[s] y sin autenticidad” que nos creemos y que queremos ser lo que no somos, lo que revela una falta de identidad y de conciencia de lo que somos. Deberíamos obtener una conciencia parecida que nos proporcione una unidad dentro de la diversidad, en efecto, nos quedamos como la sombra de los pensamientos y de las culturas que no nos pertenecen. Además de vivir la colonización y la dependencia económica, también vivimos la dependencia cultural.

Buscamos crear pensamientos ligados a sus raíces europeas, es decir, buscamos creaciones que no son libres de parámetros marcados por el pensamiento occidental europeo. Es así que buscamos identificar nuestro pensamiento “filosófico” con las corrientes existentes en Europa.

Para superar este problema, deberíamos pensar como sujetos de nuestra propia historia, hacer que nuestra conciencia observe las cosas como revelaciones

asumiendo nuestras tradiciones y tratando de ser nosotros mismos. Deberíamos ser conscientes de que somos diferentes, somos un pueblo con tradiciones, costumbres, lenguajes y creencias diferentes, por consiguiente necesitamos crearnos con nuestra propia voz y línea de pensamiento porque siguiendo caminos ya trazados no haríamos más que alienar y alienarnos. Esto bajo ningún punto de vista, debe contemplarse como la posibilidad de ignorar los otros pensamientos, pero sería una evaluación y una creación del pensamiento propio.

El espejo, además de objeto, es la herramienta que sirve al hombre para contemplar su propia imagen pero no su reflejo. Cuando hablamos de la teoría de los espejos contemplamos la idea de la reflexión, de la apariencia del otro, de la profundidad, de la repetición, de los ángulos diversos y de la perspectiva, cuando miramos al otro y lo transformamos en nuestro espejo esto puede desfigurar o conformar nuestro propio sujeto. El espejo proyecta una imagen que capturamos pero no es el objeto en sí mismo.

Esta teoría puede ser utilizada en otras esferas como el Pensamiento. Si reflexionamos sobre el pensamiento europeo y latinoamericano, deberíamos considerar que están confrontados, porque no tienen los mismos contenidos ni los mismos contextos.

Nuestra filosofía debería separar la imagen permanente del Pensamiento Europeo, porque esto aliena a nuestra propia realidad cuando el pensamiento dominante se dibuja como el único “Yo” reflejado en el otro determinándolo.

Nuestra filosofía debería ser la reflexión de un espejo que proyecte nuestra propia imagen, es decir que no deberíamos ser la imagen de otro sujeto social, de otra cultura. Deberíamos estar en la profundidad de la reflexión para comprendernos más profundamente, pasando de la imagen simple a lo que está

detrás de ella. También cuando somos un reflejo nuestra filosofía puede ser entendida desde diferentes ángulos ópticas: producción literaria, artística y científica.

La filosofía ha establecido el discurso, por ejemplo, podemos mencionar que no deberíamos hablar más del descubrimiento de América, pero sí del reencuentro de dos mundos, lo que nos muestra una nueva perspectiva o punto de vista.

El mérito de la filosofía Latinoamérica anticolonialista es el de haber denunciado el eurocentrismo.

La “Buena filosofía” es un patrimonio de la humanidad, razón por la cual no podemos dejar de lado la filosofía académica ni la de los mitos. Debemos por lo tanto mantener nuestra propia abertura (filosofía latinoamericana) en la filosofía universal; no obstante, es necesario ser prudente con el riesgo de que por hacer una filosofía latinoamericana terminemos haciendo folclor.

Sostengo igualmente el pensamiento de Leopoldo Zea, autor de la necesidad de relativizar los términos de “occidente” y de “occidentalidad”, para ver la heterogeneidad de Europa. Leopoldo Zea dice que el occidente y la modernidad fueron creadas al principio del siglo XVIII, por lo que usar el término “occidental” para hacer referencia a toda Europa es impreciso.

De igual manera considero que el término “occidente” es un término relativo porque depende del lugar de su enunciación. No olvidemos que se reporta, entre otras cosas, a un sitio geográfico. Bajo esta lógica, podemos preguntarnos: ¿por qué África no está considerada como occidente? La respuesta es que el occidental es un imaginario de poder.

Es importante subrayar la importancia de la modernidad y sus reflexiones en la construcción del pensamiento y la filosofía latinoamericana. Es necesario, por lo tanto, preguntarse qué es la modernidad desde la óptica latinoamericana. Podríamos responder que en política, son las instituciones liberales democráticas y que en ciencia y tecnología son la industria y el confort material.

Según Leopoldo Zea, el sujeto de la modernidad afirma que los modernos son considerados como “el fin de la historia”, y que inventaron un pasado (los griegos) y nos han dado la historia universal.

La denominada por muchos “Filosofía Latinoamericana” comprende un paso importante en el proceso de ruptura de colonialismo del conocimiento. Se trata por lo tanto de salvaguardar nuestro punto de vista.

Consideraremos que el filosofar de la humanidad es diverso como él solo, tomando en cuenta que su punto de partida es la experiencia, un mito o una narración. Igualmente, es importante reconocer que el filosofar en Europa es heterogéneo. La apariencia de la homogeneidad es debido al proceso colonizador europeo de la modernidad tardía que se auto trasciende y se cega delante de su propia imperiosidad.

Los latinoamericanos de clases dominantes, incluidos ciertos académicos, políticos y científicos, tienen una doble conciencia: la geopolítica y la racial. Buscan expulsar a lo europeo pero mantienen sus características europeas. Igualmente no consideran a lo europeo geopolíticamente desde el proceso de independencia pero al mismo tiempo impusieron un colonialismo interno con sus subalternos. Adicionalmente, continúan considerándose europeos americanos (de igual forma que los « criollos » del siglo XIX), escondiendo su visible condición ideológica y racial enraizada en su mestizaje que es principalmente cultural. En

efecto, no son enteramente europeo, ni completamente « indígenas » por lo que la ruta a seguir parece ser el mestizaje.

La filosofía intercultural « relativiza » la racionalidad científica en términos culturales y temporales. La « ciencia » es un fruto eminentemente occidental. No es un fenómeno supracultural ni supercultural. El conocimiento « científico » como episteme es una de las implicaciones del logocentrismo Greco occidental.

La racionalidad del occidente es una forma « abstracta » de comprender la realidad. La tendencia occidental a la universalidad y al abstracto de gnoseología nos da el esqueleto de la « realidad », un empobrecimiento radical de la « pluriformidad » e individualidad de los fenómenos que se presentan en nuestras experiencias de vida.

El « concepto » captura la realidad en sus rasgos más generales y abstractos, pero es inaceptable pretender « saber » la realidad en la plenitud de fases múltiples y singulares como sucede con la « ciencia ». No podemos decir, por lo tanto que la racionalidad occidental era abstracta y universalista, solo su concepción científica lo es. La concepción que ha tenido occidente de la « ciencia » ha determinado también la Concepción de « verdad », hasta el punto de identificar a la « Cientificidad » como un sinónimo de « verdad » en la modernidad.

La Concepción del ser humano como universal singular, asegura la sobrevivencia histórica de la subjetividad de las culturas y de todos los procesos de la historia de la humanidad.

Haciendo o apropiándose de la cultura el ser humano se transculturaliza, es decir, que repite la cuestión del sentido en su universo cultural de origen y, de acuerdo a la situación concreta, la posibilidad de la universalidad como movimiento de intelección razonadora, debido a que esta cuestión del sentido es sinónimo de universalización del singular o, si se prefiere, la intención de comunicación y de unión dentro de la diversidad.

El principio de una reflexión subjetiva se la conoce como la invariante antropológica de este tipo de reflexión que califica a todo ser humano en todo universo cultural específico como fuente de la exterioridad y de la indeterminación.

La cultura de la libertad como el verdadero núcleo de la reflexión subjetiva. La libertad obstaculiza a la colonización civilizadora de la reflexión subjetiva. El ejercicio de la razón supone la libertad. La razón tiene una necesidad de libertad. De la eventualidad de la libertad, es necesario que la razón aparezca en el mundo.

En estos tiempos, filosofar en América Latina puede exigir interpretar conceptualmente nuestras experiencias vividas. Para este trabajo es necesario que cada sujeto latinoamericano (singular o social), viva su propia multietnicidad. Vale aclarar que en este trabajo no defendemos una apología del mestizaje, la misma que traería consigo una desaparición de los aspectos étnicos no europeos, de una forma claramente racista. Se trata, de que reconozcamos toda nuestra multietnicidad. Esto implica cuestionamientos como la incorporación de lenguas y forma no europeas de vida que sean capaces de sobrevivir en nuestro subcontinente, a fin de que el diálogo intercultural se genere igualmente en América Latina.

Debemos continuar pensando y repensándonos, debemos valorar lo que la filosofía Latinoamericana ha aportado y lo que puede seguir haciendo. Hemos logrado tener una visión más favorable para la heterogeneidad sociocultural, política-ideológica y económica productiva, lo que implica indulgencias hacia diferencias de todo tipo. Un cuestionamiento de la significancia positiva es atribuido tanto a los procesos de industrialización y modernización, al crecimiento económico continuo, a los elementos decisivos de la nueva identidad colectiva y a una evolución histórica considerada como la única realizada y comúnmente aceptable; una acentuación mayor dentro de la inconmensurabilidad de los fenómenos sociales y culturales en el contingente aleatorio de los procesos históricos y políticos; y, finalmente en la naturaleza autónoma de muchas regiones y subsistemas de trabajo humano. La tarea debe continuar.

Este trabajo tiene por finalidad exponer de una manera dialéctica la situación del debate sobre la existencia de una filosofía latinoamericana, por lo que vale aclarar que de ninguna manera se pretende establecer la última palabra al respecto de este tema. Al contrario, se busca contribuir al debate mediante una contribución técnica. Esta contribución de conocimientos y reflexiones a la propuesta del «reconocimiento» del filosofar latinoamericano deja la puerta abierta a otras perspectivas que pueden llevarnos a otras conclusiones y por lo tanto, podrían dejar sin soporte lo que se establecido en este texto.

## BIBLIOGRAFÍA

Alberdi, Juan Bautista, *Ideas para presidir la confección de un curso de filosofía contemporánea*, México, Ediciones del ICALA, 1978.

Ardao, Arturo, *EI historicismo y la filosofía americana*, Argentina, Ed. Cuadernos Americanos 4, 1946.

Bondy, Augusto Salazar, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI editores, 1968.

*Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida Peruana*, Lima, Siglo XXI editores, 1969.

Castro-Gómez, Santiago, *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill Libros, 1996.

*Los desafíos de la Posmodernidad a la Filosofía Latinoamericana*, Puvill Libros. Barcelona, 1996.

Dussel, Enrique, *Metafísica del sujeto y liberación*, Bogotá, en E. Dussel, Historia de la filosofía y filosofía de la liberación, 1994.

*Europa, modernidad y eurocentrismo, en: Edgardo Lander (compilador): La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, ed. CLACSO, 2000.

Estermann, Josef, *Filosofía Andina*, Quito, ed. Abya Yala, 1998.

Fornet-Betancourt, Raúl, *Juan Bautista Alberdi y la cuestión de la filosofía latinoamericana*, Madrid, ed. Cuadernos Salmantinos de Filosofía XII, 1985.

*Estudios de Filosofía Latinamericana (especialmente el capítulo II: .La pregunta por la "filosofía latinoamericana" como problema filosófico)*, México, ed. Centro Coordinador y difusor de estudios latinoamericanos Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, págs. 25-49.

Quijano, Anibal, *Colonialidad del Poder, Eurocentrismo, y América Latina*, Mignolo, Walter, *La Colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*, en: Edgardo Lander (compilador): *La colonialidad, eurocentrismo y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, ed. CLACSO, 2000.

Reyes, Alfonso, *Notas sobre la inteligencia americana*, Buenos Aires, Revista Sur. Núm. 24, Septiembre de 1936.

Roig, Arturo Andrés, *Teoría y Crítica del pensamiento Latinoamericano*, México, ed. Fondo de Cultura Económica, 1981.

*La filosofía Latinoamericana como compromiso*, Córdoba, ed. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto y Ediciones del ICALA, 1998.

Zea, Leopoldo, *América en la Historia*, Madrid, ed. de la Revista de Occidente, 1957.

*La filosofía americana como filosofía sin más*, México, ed. Siglo XXI, 1969

*Cuadernos Americanos 3*, México, ed. Siglo XXI, mayo-junio 1942, págs. 63-78.

*América como conciencia*, México, ed. UNAM, 1972. 133.

*Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, México, ed. El Colegio de México, 1949.