

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

Pablo Guadarrama González

Profesor. Universidad Central de Las Villas.

Hace apenas medio siglo en la mayor parte de las universidades latinoamericanas, era *rara avis* la existencia de una cátedra o equipo de investigación que se dedicara al estudio de las ideas filosóficas de la región o del país en cuestión. En Europa o Norteamérica tampoco era común que existieran, con ese grado de especialización, cátedras sobre la filosofía de sus propios países. No eran muy necesarias, pues era lógico que los profesores se viesen precisados, de una forma u otra, a incluir dentro de sus estudios y lecciones a los representantes de sus respectivas culturas por su condición de clásicos imprescindibles; y hasta los filósofos de menor talla eran nombrados o se les dedicaba alguna que otra atención para demostrar que los gigantes también tenían subalternos y dejaban discípulos mayores y menores.

Pero a ninguno de aquellos profesores se les hubiera ocurrido incluir en algunas de sus lecciones a pensadores de países periféricos, que estaban condenados a no tener acceso al reconocimiento de la «cultura universal». Cuando hacían alguna referencia a ese mundo marginado —como en el caso de Hegel— por lo general era para intentar demostrar la carencia del *logos*

en los pueblos colonizados, a los cuales se les debía «llevar la cultura», y con ella la filosofía, que a su *juicio* era un producto exclusivo de Occidente.¹

Todo lo contrario ha sucedido entre los profesores tradicionales de filosofía en América Latina. Sus cursos han versado sobre la historia de la «filosofía universal», es decir, la de los pueblos occidentales. Era considerado un absurdo malgastar el tiempo en la atención a pensadores del *patio*, comúnmente apreciados como simples reproductores de las ideas nacidas en aquellas latitudes. En Latinoamérica, la indicación bíblica de que nadie es profeta en su tierra ha tenido arraigo en aquellos círculos intelectuales donde el *malinchismo* y la *xenofilia* han estado más generalizados, y han encontrado eco en algunas manifestaciones de la conciencia cotidiana.

Los controvertidos conceptos de filosofía americana y filosofía latinoamericana adquirieron fundamentalmente cierta connotación peyorativa por parte del resto de la comunidad filosófica, aun cuando fueron esgrimidos con carácter de yuxtaposición, confrontación o simple analogía con la filosofía europea. En la medida en que sus principales propugnadores han coincidido en el carácter universal de la filosofía,

estos conceptos han logrado un mayor *nivel*, de concreción y ajuste, referido a la producción de ideas filosóficas que se realiza en el ámbito latinoamericano —como sucede en cualquier otra parte del mundo—, y en tal sentido pueden ser y son, de hecho, más utilizados en la actualidad.

En los últimos años se ha hecho más común que filósofos latinoamericanos contemporáneos, de las más diversas escuelas o tradiciones de pensamiento, sean reconocidos por la comunidad filosófica internacional.

En la filosofía, latinoamericana se ha ido produciendo algo similar a lo que también ha ocurrido con la literatura, y que hizo a Roberto Fernández Retamar plantear, con la misma razón, que

reconocer la plena incorporación de la literatura latinoamericana a la literatura mundial en formación, no implica por supuesto, postular o aplaudir la sustitución de un parroquialismo por otro; sino, por el contrario, comprobar en qué medida se va ensanchando el horizonte real de la humanidad.²

La aceptación del castellano como una de las lenguas oficiales de los Congresos Mundiales de Filosofía, así como la participación cada vez mayor de nuestros filósofos en este tipo de eventos internacionales, las referencias a las obras de pensadores latinoamericanos, sus traducciones, etc., constituyen también un índice de tal reconocimiento.

Sin embargo, por eso que Pablo González Casanova ha denominado «colonialismo interno»,³ aún prevalece la idea de que los «grandes» de la filosofía mundial —al igual que el control financiero internacional, las grandes tecnologías, etc.— perdurarán *per secula seculorum* en los países del Primer mundo. Y, en los congresos y publicaciones filosóficas latinoamericanos, aún se aprecia cierta pleitesía a estas personalidades y cierto vedetismo; por lo que, no obstante sus indiscutibles méritos intelectuales, la apología de que son objeto contribuye, en la mayoría de las ocasiones, a reanimar el viejo esquema de que la filosofía verdadera solo se cultiva en los países tradicionalmente reconocidos por esta actividad.

Pero a fines de este siglo xx la situación es algo distinta. Ya no es sorprendente que en muchas universidades, y no solo de América Latina, existan centros de investigación, grupos de trabajo, revistas, etc., dedicados al estudio del pensamiento latinoamericano que, por supuesto, incluyen sustancialmente entre sus tareas el análisis de las ideas filosóficas de esta región, aunque no haya desaparecido del todo el enfoque eurocentrista del asunto.⁴

La dedicación a esta temática ya no provoca la desaprobación de los claustros donde se practica la investigación filosófica tradicional. Se aprecia una civilizada tolerancia recíproca entre los que «hacen

filosofía latinoamericana», como reconoce Anuro Andrés Roig⁵ y los que suponen que «hacen filosofía pura», esto es, analítica,⁶ fenomenológica, etc.; aunque sus puntos de vista sigan siendo al respecto diametralmente opuestos.

Parece ser que se gana en conciencia en cuanto a lo expresado por Gabriel Vargas Lozano, acerca de que

independientemente de que adoptemos una posición, no podemos validar «como filosofía» *solo* a la nuestra. Esto no quiere decir que debamos asumir un eclecticismo sino solo considerar que nuestra forma de entender la filosofía es una entre otras, siempre y cuando se cumpla con ciertas condiciones trascendentales. Lo contrario podría generar una posición dogmática.⁷

Planteamiento este de gran significación, al ser formulado por un intelectual marxista.

Sorprende, en ocasiones, que en Europa y Norteamérica hayan proliferado los centros, equipos e investigadores aislados que también se han ido especializando en el conocimiento del devenir filosófico latinoamericano, así como que se realicen eventos y hasta se den a conocer publicaciones monográficas dedicadas a personalidades y problemas de la cultura filosófica latinoamericana.

¿Cuáles podrán haber sido algunas de las causas que han motivado este actual giro hacia el reconocimiento de la producción filosófica latinoamericana?

Se podrían apuntar entre ellas las siguientes:

1. El grado de maduración de la conciencia nacional de los pueblos latinoamericanos y del reconocimiento de los valores de las manifestaciones creadoras de cada región o país se han incrementado notablemente en el siglo xx, gracias a múltiples factores. Entre ellos se destacan el fortalecimiento de una intelectualidad más comprometida con la defensa de la soberanía; el incremento de los movimientos sociales, étnicos, etc., frente a la penetración imperialista y las formas de dominación colonial; las repercusiones ideológicas de revoluciones como la mexicana y la cubana y del ideario socialista a partir de la Revolución de Octubre hasta: el derrumbe del «socialismo real»; el aumento del nivel cultural de la población latinoamericana, aun cuando subsista el analfabetismo; la labor de divulgación de las ideas filosóficas a través de los distintos medios de comunicación, que no siempre resultan deformados de la realidad, así como el progresivo intercambio de toda índole entre los países latinoamericanos.
2. El cambio operado en los mecanismos de dominación empleados por los países económicamente dominantes obliga a tomar en mayor consideración las particularidades culturales de cada región y país, para ensayar nuevas fórmulas

que presupongan el reconocimiento de los valores culturales de cada pueblo y posibiliten una mejor manipulación ideológica de su intelectualidad, líderes políticos y sectores más activos de la población.

3. El papel desempeñado por un notable grupo de investigadores que en particular desde los años 40 se desarrolló fundamentalmente en México, Perú, Uruguay, Argentina, Venezuela y Cuba. Ellos promovieron la edición de obras, inéditas o ya agotadas, de prestigiosos pensadores latinoamericanos, así como de varias monografías de historia de las ideas —por países y en general de la región. Tal movimiento de la historia de las ideas filosóficas constituyó un pequeño motor impulsor del actual auge de estos estudios, en el cual se destacaron inicialmente Leopoldo Zea,⁸ Augusto Salazar Bondy,⁹ Arturo Andrés Roig¹⁰ y Francisco Miró Quesada,¹¹ al que se sumó una prolífica y amplia nueva generación de investigadores.
4. El desarrollo de un mayor intercambio académico, no solo entre los investigadores del área —con la celebración de congresos interamericanos y nacionales—, sino también con intelectuales de otras latitudes que reconocen la existencia de una producción filosófica latinoamericana digna de consideración, contribuye a promover, con mayor rigor científico, este tipo de investigaciones.
5. El surgimiento entre las nuevas generaciones de profesionales de las ciencias sociales en América Latina de algunos sectores que, desde los años 50, como reacción al acostumbrado eurocentrismo, enarbolaron lo nacional y asumieron —especialmente a partir de los rebeldes 60 y el descubrimiento de la riqueza del pensamiento en estos países— posiciones de rechazo a las tradicionales fuentes de alimentación, y se volcaron —no sin caer a veces en posiciones algo extremas— a la búsqueda de *lo propio*. El tema de la identidad nacional y el de la identidad cultural, que anteriormente no preocupaba a los europeos, comenzó a llamar su atención por los conflictos de distinto carácter, entre ellos los étnicos, que se han acrecentado últimamente en el viejo continente.¹²

Otras causas podrían añadirse también ese proceso de auge de las investigaciones sobre el pensamiento filosófico latinoamericano. Resulta necesario estudiarlas, porque del mismo modo que la acción consciente de las más recientes generaciones de intelectuales ha contribuido a la proliferación —con resultados positivos— de las investigaciones sobre el cultivo de la filosofía en América Latina, también el descuido o la complacencia pueden facilitar un efecto cíclico retardatario. Especialmente cuando existen intereses, en el actual mundo unipolar, que pretenden estandarizar

múltiples paradigmas para el próximo milenio, la filosofía puede ser un instrumento muy útil para lograrlo o evitarlo.

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

1. Aun cuando no haya tenido como vía de expresión las formas más usuales de exposición del discurso filosófico —por lo que resulta más apropiada su consideración dentro del concepto de *pensamiento* propugnado por Gaos¹³—, la filosofía ha ocupado un lugar destacado en la evolución de la cultura latinoamericana.
2. Los pueblos amerindios más desarrollados estuvieron en el umbral de la producción filosófica.¹⁴ El grado de elaboración de sus ideas cosmológicas y éticas, así como el desarrollo del lenguaje —como es el caso del *nahuatl*,¹⁵ fundamentalmente—, lo atestiguan. Pero no alcanzaron el nivel de sistematicidad, profundidad y rigor teórico que caracteriza generalmente a la filosofía.
3. La preocupación antropológica por la condición humana de los aborígenes impregnó de modo *sui generis* la escolástica latinoamericana y se mantuvo latente hasta que se hizo más pujante en la antesala de la Ilustración con el *reformismo electivo*,¹⁶ y propiamente en ella. Ese *segundo eclecticismo* (Gaos) que se produjo en América Latina contribuyó notablemente al desarrollo de la filosofía moderna, a sentar las bases para la superación de la escolástica y a preparar la maduración de la conciencia emancipativa de estos pueblos.
4. Los sacerdotes que cultivaron la filosofía durante el predominio de la escolástica no redujeron su labor a la reproducción de la escolástica europea.¹⁷ Su preocupación por múltiples problemas de la *circunstancia* americana se reflejó en los elementos de originalidad de su pensamiento.
5. Los pensadores latinoamericanos que se han destacado, fundamentalmente desde la Ilustración, han estado al tanto del desarrollo de las ciencias y muchos de ellos han combinado su labor filosófica con el cultivo de algunas disciplinas científicas, y con bellas formas de expresión literaria, que han permitido que se les atribuya, con razón, un rasgo de carga estética a sus ideas.
6. La mayor parte de los pensadores latinoamericanos que se han caracterizado por una posición más auténtica, han vinculado su labor a la preocupación política y a las exigencias histórico-sociales de cada época histórica.

7. En los filósofos latinoamericanos no es apreciable la identificación, de manera absoluta y fidedigna, con una escuela de pensamiento o un filósofo. Su heterodoxia les ha permitido elaboraciones propias y evoluciones tan significativas que siempre dificultan las clasificaciones de los investigadores y exigen mejores periodizaciones y determinación de la especificidad de su pensamiento.
8. De la misma forma que ha habido un eclecticismo, una ilustración, un positivismo y hasta un marxismo *sui generis* en América Latina, como testimonio de la creatividad de los latinoamericanos, ha habido intentos de crear una «filosofía latinoamericana» y una «filosofía de la liberación» con esa condición. Aunque no hayan podido evidenciar rasgos de absoluta independencia intelectual y propuestas ideológicas novedosas¹⁸ —como parece haber sido, en algunos momentos, su intención de buscar una alternativa al marxismo¹⁹—, filósofos de distintas latitudes sí han logrado formulaciones propias y dignas de consideración, como lo demuestra la obra de Enrique Dussel.
9. En el desarrollo de la filosofía latinoamericana se ha producido una permanente lucha de las ideas humanistas y desalienadoras, que a la larga se han ido imponiendo, frente a las distintas formas de conservadurismo y alienación de todo orden. La mejor tradición del pensamiento latinoamericano, y las ideas que más han trascendido, se distinguen por su carácter emancipatorio y por la función social progresista que han desempeñado.

Peripecias metodológicas de la historia de la filosofía en América Latina

Todo estudio de historia de las ideas exige una adecuada perspectiva metodológica, y esta se incrementa cuando se trata de abordar con cierto nivel de circunscripción territorial o cultural.

Una de las primeras incógnitas consiste en precisar desde cuándo la filosofía se ha constituido en una actividad específica, o incluso en una profesión propia en el ambiente intelectual latinoamericano.

Esta consideración que para Europa no ha tenido mucha significación y no ha importado tanto si la filosofía era cultivada por sacerdotes, científicos, funcionarios, diplomáticos o profesores de distintas disciplinas, sí ha tenido una significación especial para el ámbito latinoamericano, como se refleja en el criterio ampliamente reconocido de Francisco Romero sobre la existencia de una generación de los «fundadores» a principios del siglo XX, que a partir del personalismo²⁰ parecía descalificar a todos los que anteriormente en

estas tierras incursionaban en ese campo y no hubiesen atendido adecuadamente el tema de la personalidad.

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

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

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

Pero es imprescindible reconocer que la filosofía ha ido aumentando, cada vez más, su esfera de acción e incursiona en terrenos no solo novedosos, para las ciencias constituidas, sino para todas las formas del saber, por lo que en la actualidad la determinación de su objeto presupone tomar en consideración muchas áreas que anteriormente parecían muy lejanas a sus intereses.

Sin dudas, otro problema sempiterno de la investigación filosófica es el de las «recepciones». Siempre han existido, y existen, discusiones sobre la influencia de unos pensadores sobre otros, máxime cuando se trata de la recepción de los pensadores europeos por los latinoamericanos. Aún subsisten, lamentablemente, quienes piensan como Kempf Mercado:

Con la filosofía ha sucedido igual cosa que con las demás actividades del espíritu. Europa dando las orientaciones y las direcciones y nosotros asimilándolas e incorporándolas a nuestro panorama cultural. Siempre Europa nos ha encontrado en actitud de adaptación y aprendizaje. Estamos colocados frente a ella como un alumno que repite los movimientos de su profesor de gimnasia.²¹

Afortunadamente, este criterio no es el que sigue predominando en todas partes. Cada vez se ha hecho más apreciable la aceptación de que, además de las necesarias influencias del pensamiento europeo y norteamericano, en la actualidad existe un incremento

del intercambio de ideas a nivel mundial, lo que presupone la consideración de la producción de ideas de Asia y África, así como de las recíprocas influencias de los pensadores latinoamericanos, sin provocar ningún bochorno.

El tema de la originalidad, la autenticidad y las aportaciones al pensamiento filosófico universal sigue y seguirá moviendo inquietudes, pues es correcto que se insista tanto en los elementos novedosos y aportadores de los distintos pensadores y regiones como en la efectividad de sus ideas.

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

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

Los medios de que disponen actualmente los historiadores, aun cuando se trate de investigaciones multidisciplinarias, no permiten precisar con efectividad el impacto de las ideas, sus repercusiones en las distintas esferas de la realidad en que se engendran y proclaman.

La historia de la filosofía que se necesita es aquella que sea capaz, cada vez más, de medir los grados de resonancia de las ideas. Tal vez esa empresa parezca, hoy en día, algo utópica; pero es concreta, y no debemos autocomplacernos simplemente con el argumento de las dificultades que en la actualidad se le plantea una tarea de tal envergadura.

Los investigadores del futuro contarán con medios cada vez más sofisticados para reproducir el pasado y poderlo lanzar sobre la mesa del laboratorio. Debemos ir facilitando ya la tarea de activar la determinación de los mecanismos de alcance para pulsar la efectividad del filosofar más reciente, sobre todo el del presente, que está más en nuestras manos. La historia de la filosofía que se necesita no se reduce al objetivo de alimentar la avidez de los estudiosos de esta disciplina, sino que debe servir para algo más.

Hay varias formas de desarrollar los estudios de historia de la filosofía, a partir de la caracterización de escuelas, tendencias, corrientes, pensadores, períodos, temas, etc. Cada una de ellas tiene sus particularidades y proyectos, de acuerdo con los objetivos del investigador. Cada una tiene sus posibilidades y sus limitaciones.

Para el caso del pensamiento latinoamericano resulta muy difícil delimitar con precisión la existencia de

escuelas, pues ello propiamente no ha sido, como en Europa, lo más común. La heterodoxia ha prevalecido, por suerte, en la mayor parte de la más valiosa producción filosófica latinoamericana.

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

En cuanto a las corrientes o tendencias que se enfrentan, la cuestión se hace más fácil, pues es un hecho reconocido la influencia de ellas en distintas épocas y en consonancia con criterios de mayor aceptación general en la historiografía filosófica mundial.

Así, se han podido y se pueden delimitar varias ideas que confirman que en América Latina la producción filosófica mantiene sus similitudes con las de otras regiones, aunque con sus especificidades. Ha habido marcadas tendencias de materialismo filosófico frente al idealismo, que no tienen que ser simplificadas como se ha presentado en algunas forzadas interpretaciones de la historiografía filosófica marxista-leninista más tradicional.

El materialismo y el idealismo se han enfrentado inteligentemente, tratando de permearse y dominarse recíprocamente en el plano ontológico y en el gnoseológico. En el ámbito filosófico latinoamericano esto es apreciable, si se emplean los instrumentos de medición adecuados.

Así, la historia de la filosofía que necesitamos no puede soslayar su *problema fundamental* que Engels destacó y que jamás concibió como una simple fórmula mágica en manos de aquel que supiese «aplicar» correctamente el materialismo,²² como la manualística filosófica soviética propugnó. Durante el reciente centenario de su muerte, en 1995, muchos desearon, injustamente, que no resucitase ni la más mínima de las ideas del compañero de Marx. La experiencia histórica demuestra que los fracasos siempre demandan chivos expiatorios, sobre todo los más lejanos en el tiempo, para exculpar a los responsables vivos.

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

En el devenir del pensamiento filosófico latinoamericano se ha desplegado marcadamente una tendencia humanista y desalienadora que se ha tenido

que enfrentar, en las distintas épocas, a tareas diferentes, pero que ha estado imbuida siempre de la misma misión: situar al hombre latinoamericano en niveles superiores de humanización. Su combate se ha centrado contra las fuerzas que, de distinto modo, han tratado de enajenado.

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

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

La historia de la filosofía latinoamericana no puede reducir su misión a incrementar volúmenes en bibliotecas o a satisfacer exigencias de especialistas. Tiene que trascender a otras esferas no solo intelectuales, sino también populares, y para ello tiene necesidad de acudir a otras vías, sin abandonar las tradicionales, ya probadamente eficaces.

Tiene que acudir a los medios de comunicación masiva, la prensa, la radio y la televisión, a fin de revelar la riqueza cultural contenida en el pensamiento de cada pueblo, para demostrar que la intelectualidad de América Latina ha sabido pensar con cabeza propia, aunque con actitud abierta al pensamiento mundial.

Se trata sobre todo de evidenciar que nuestros pensadores más significativos no han sido meros reproductores de ideas ajenas y extrañas, sino, en la mayoría de los casos, hombres de su tiempo con los pies en su tierra americana y el intelecto en ejercicio permanente de reflexión crítica y reservada ante los distintos «ismos».

Otra peripecia metodológica que se afronta al estudiar la historia de la filosofía latinoamericana es la de las periodizaciones, puesto que es frecuente la importación de esquemas extraños que no se acomodan al devenir de estas latitudes. Con el argumento del permanente retraso se imponen algunas periodizaciones que tienen plena correspondencia con la historia europea, pero no tanto con la de esta región.

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

Sin embargo, la investigación histórico-filosófica demuestra que no es tan sencillo el asunto. La recepción de ideas nunca es pasiva. América Latina ha recibido, lógicamente, ideas externas, pero de forma activa, crítica, aportadora y auténtica. No se trata de elaborar periodizaciones que conduzcan al otro extremo, ignorando el devenir universal de la filosofía. La cuestión consiste en buscar el aristotélico punto medio o la síntesis dialéctica para la conformación de las periodizaciones.

Las periodizaciones de la historia de la filosofía jamás podrán ser exclusivas de la actividad filosófica. No pueden circunscribirse a delimitar el puro devenir de las ideas; pues este no existe como tal, sino que es expresión de múltiples contextos, entre los cuales el de las ideas anteriormente existentes, que fomentan a las nuevas, es uno de los más importantes, pero no el exclusivo.

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

A juicio de Horacio Cerutti,

en general las periodizaciones con que se trabaja o bien derivan de la historia política, o bien reflejan una concepción inmanente del desarrollo filosófico con independencia, incluso, de las grandes ideologías político-sociales. Con toda su arbitrariedad, la periodización reclama de algún modo cierto tipo de fundamentación estructural, lo cual presupone afrontar la dificultad —para una concepción materialista— de explicar la articulación entre base y superestructura sin caer en el mecanicismo.²³

No escapa a este problema el de la evolución y las transformaciones que se operan en las ideas de un pensador, que dificulta su clasificación. En ocasiones, la selección de partes de su obra se efectúa sin tomar en consideración las necesarias opiniones que se producen y que conducen a veces hasta posiciones diametralmente opuestas a las que en otro momento se han sostenido. ¿Qué criterio tomar al respecto? ¿Serán siempre las de la última etapa de su vida las más elaboradas y por tanto las que deben tomarse como más válidas? ¿Puede existir otro elemento de selección valorativa?

La consideración de que la clave de la anatomía del mono está en la anatomía del hombre, ha llevado a plantear que para comprender la evolución de un fenómeno cualquiera este debe conocerse a partir de

su máximo nivel de desarrollo. La dificultad consiste, precisamente, en delimitar esa cuestión. ¿Cuándo un pensador ha llegado a su máximo desarrollo intelectual?

En ocasiones el propio filósofo sugiere cuál es su obra más acabada; en otras, los investigadores establecen un aproximado consenso sobre cuáles deben ser consideradas como tales. Pero lo cierto es que en las ideas más juveniles o en las más seniles aparecen tesis con suficientes destellos racionales como para ser consideradas expresión aportadora de ese pensador y no pueden de ninguna forma ser subestimadas.

La conformación de la conciencia filosófica en un hombre no se lleva a cabo de la misma forma que la evolución acostumbrada de los fenómenos naturales y sociales. Son muchas las particularidades que intervienen en dicho proceso y el investigador, si se deja arrastrar por el *maremagnum* de información que le haga pensar en un caos imposible de desentrañar, puede suponer que el orden metodológico de la investigación del filósofo o del tema en cuestión, no le posibilitará establecer todas las líneas directrices y vericuetos de la urdimbre. De ahí que la investigación sobre un pensador requiera de varias lecturas: la que se hace —y debe ser la primera— desde sus obras consideradas más sistemáticas y maduras, hacia el resto; y la lectura cronológica —que debe también efectuarse con rigor analítico— desde su iniciación intelectual, que permite apreciar cómo se fue encadenando y acrisolando el conjunto de sus ideas.

La atención sistemática y rigurosa de los problemas metodológicos de la historia de la filosofía es un hecho relativamente reciente. Algunos de los propugnadores iniciales han sido los propios pensadores de gran talla, quienes han dejado reflexiones dignas de consideración, pero nunca alcanzaron un nivel de especialización profesional.

Por lo regular han prevalecido dos enfoques metodológicos erróneos: uno de carácter universalabstracto y otro hiperbolizador de lo nacional o lo regional²⁴ que no ha tomado en adecuada consideración el nexo dialéctico²⁵ entre lo universal y lo específico de la filosofía y la cultura latinoamericana.

En los últimos tiempos se ha puesto de moda no solo criticar todo enfoque dialéctico, sino lo que es peor: tratar de desentenderse de toda dialéctica en el análisis filosófico, ignorada completamente y evitar con ello cualquier tipo de contagio. Una de las razones es que se ha identificado incorrectamente, la dialéctica con el «materialismo dialéctico», tan lapidado en esta época de crisis del marxismo. Un criterio tan estrecho induce a ignorar las manifestaciones del pensamiento filosófico que se revelan en la filosofía antigua, medieval y moderna en general, y a considerar, también incorrectamente,

que el devenir del pensamiento filosófico latinoamericano está descontaminado de dialéctica.

La historia de la filosofía que se necesita en América Latina tiene el deber de diferenciar adecuadamente los planos, y descubrir aquellos fermentos dialécticos donde estén, sin trasposiciones forzadas. Considerar que el enfoque dialéctico del desarrollo ha estado ausente del devenir filosófico en esta región, resulta tan desacertado como negar la existencia del cultivo de la filosofía en estas tierras.

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

la realidad misma es la que se muestra como una totalidad dinámica, estructural y, en algún modo, dialéctica; y es la realidad misma la que se muestra como dando de sí formas superiores de realidad, en las cuales las superiores se apoyan en las inferiores de las cuales provienen y estas se hacen presentes en aquellas. Lo que pudiera parecer deducción lógica es así deducción real, de modo que la deducción real es la que muestra la verdad de la deducción lógica y no viceversa.²⁶

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

La filosofía y las urgencias latinoamericanas

Una primera posible respuesta a la pregunta que nos inquieta sería considerar la necesidad de una historia de la filosofía que no se limite a caracterizar, clasificar y periodizar. Además de estas funciones, que son necesarias y propias de toda actividad investigativa en las ciencias sociales, la historia de la filosofía en América Latina debe revelar todos los efectos posibles que hayan tenido las ideas en diferentes épocas y circunstancias; y determinar las distintas esferas sobre las cuales han repercutido. Sobre todo a partir de la experiencia acumulada, debe sugerir los nuevos terrenos en que la filosofía pueda ser cada día más auténtica y aportadora a la cultura y al enriquecimiento espiritual y material de los pueblos latinoamericanos, como parte significativa de esta humanidad que, cada vez más, incrementa su reconocimiento a la función emancipadora de la filosofía, aunque las fuerzas pragmáticas del actual orden tecno-utilitario mundial imperante, traten inútilmente de hacerla sucumbir.

La filosofía siempre ha tenido y tendrá sus propias demandas, las que nacen o se engendran como resultado de su propio desarrollo como ejercicio del pensamiento,

que tiene necesidad de perfeccionar sus instrumentos epistémicos. Pero nunca se ha alimentado exclusivamente de sí misma, sino de múltiples esferas de la realidad que le sugieren los problemas y de otras manifestaciones de la vida espiritual que le aportan muchos fermentos nutritivos y sugerencias. La filosofía en América Latina tiene la obligación de seguirse conformando a partir de su entorno inmediato, pero también de aquellas mediaciones que la proveen de lo más fructífero de la herencia filosófica y cultural de nuestros pueblos.

En el caso de estas tierras, como en el de otras regiones del mundo, donde las huellas de la dependencia no pueden cicatrizar en tanto se mantengan las actuales circunstancias, la filosofía expresa en mayor medida los elementos socio políticos de su contenido.

La filosofía en América Latina tiene que ocuparse de los destinos del hombre contemporáneo ante los desafíos que plantean múltiples problemas globales, ecológicos, demográficos, integradores, migratorios, interétnicos, tecnológicos, etc. Aun cuando diversas disciplinas abordan especialmente cada uno de estos problemas, la filosofía está obligada a plantearlos desde la perspectiva totalizadora con que debe apreciarlos el hombre real y no el de las estadísticas, con sus preocupaciones y propuestas resolutivas.

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

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

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

La actual producción filosófica latinoamericana no debe depender exclusivamente de estar al tanto de las imprentas de Barcelona, Frankfurt, París o Harvard. Es muy necesario que los actuales practicantes de la filosofía estén, por supuesto, al tanto de ellas, pero que lo estén al mismo tiempo de las de México, Bogotá o Buenos Aires, en tanto estas editoras no se limiten solamente a reeditar las provenientes del Primer mundo y promuevan la edición de pensadores latinoamericanos.

El investigador de la historia de la filosofía en América Latina debe mantener viva la memoria histórica sobre sus ilustres antepasados que han conformado nuestro pensamiento, pero también es tarea suya promover el estudio de aquellos que, en nuestros días, aportan constantemente a la cultura filosófica latinoamericana. Si cumplimos tales misiones, el gremio de los futuros investigadores del pensamiento filosófico latinoamericano nos lo agradecerá especialmente, aunque siempre será más significativo saber de la gratitud callada de las nuevas generaciones de nuestros pueblos, que por haber aportado al mejor conocimiento de la auténtica herencia de su pensamiento, serán algo más cultos, y por tanto, algo más libres.

Notas

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leciones sobre historia de la filosofía*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1955: 95.
2. Roberto Fernández Retamar, *Para el perfil definitivo del hombre*, La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1985: 538.
3. Pablo González Casanova, «Nuevas formas de pensar en el mundo actual», *Casa de las Américas*, La Habana, (188), julio-septiembre, 1992: 12.
4. «Desde esta perspectiva, lo que se llama recepción de la filosofía latinoamericana en Europa, y lo mismo podría decirse de la recepción europea de la filosofía en Asia y América, es una especie de eco de la filosofía europea misma. Se busca, en efecto, la *resonancia* de tal o cual corriente europea o de este o aquel pensador europeo, pero nunca se busca aquello que quizás la filosofía europea nunca pueda encontrar desde dentro de sí misma, a saber: una filosofía diferente». Raúl Fonet Betancourt, *Estudios de filosofía latinoamericana*, México, D.F.: UNAM, 1992: 112.
5. «Hay una filosofía hispanoamericana, con estilo propio, con medios comunicativos que le son específicos —entre ellos el de la comunicación oral— y con una temática congruente con esa profundización del inmanentismo que habría caracterizado a nuestra América según el maestro Gaos». Arturo Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura II*, Tucumán: Centro Editor de América Latina, 1994: 117.
6. «No existe una filosofía latinoamericana simplemente porque aún no se ha hecho ningún aporte importante y colectivo a esta disciplina, tenemos que reconocer, sin embargo, que la práctica filosófica ha logrado entre nosotros un estadio de madurez, podríamos decir de mayoría de edad, en el manejo de las cuestiones filosóficas». Rubén Sierra Mejía, *Apreciación de la filosofía analítica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1987: 124.

7. Gabriel Vargas Lozano, «Filosofía y autenticidad de la cultura latinoamericana», *Cuadernos Americanos*, Nueva Época. México. D.F.: (46). julio-agosto. 1994: 168-9.
8. Véase *América Latina. Historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea*, México, D.F.: UNAM. 1992.
9. Véase David Sobrerilla, *Repensando la tradición nacional I*, Lima: Editorial Hipatia, 1989; v. 2.
10. Véase Manuel Rodríguez Lapuente y Horacio Cerutti Guldberg, *Arturo Andrés Roig. Filósofo e historiador de las ideas*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara. 1989.
11. Véase Francisco Miró Quesada. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1974; y *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, D.F.: Fondo de Cultura Económica. 1981.
12. Janus Wojcieszak, «Ensayo y filosofía: el caso latinoamericano», *El ensayo en Nuestra América*, México, D.F.: UNAM. 1993: 575.
13. «Es bien sabido cómo la historia de las ideas no puede separarse de la de las letras en ningún país, pero menos que en ninguno en los de lengua española, donde no existe una filosofía independiente de la literatura en la misma forma, o en la misma proporción, que en los países clásicos de la primera, sino un pensamiento que se funde con la literatura a través de transiciones insensibles, o que solo se encuentran en plena literatura». José Gaos, *Pensamiento de lengua española*, México. D.F.: Editorial Stylo. 1945: 146.
14. Pablo Guadarrama, «Humanismo y desalienación en el pensamiento amerindio», *Señales Abiertas*, Bogotá, marzo-mayo. 1994: 28-45.
15. Birgit Gerstenberg, «Philosophisches Denken in präkolumbischen Mexiko und die Philosophie der Kolonialzeit in Lateinamerika», en: Moritz Ralf, Hiltrud Rüstau y Gerd Rüdiger Hoffman, *Wie und warum entstand Philosophie in verschiedene Regionen der Erde*, Berlín: Dietz Verlag. 1988: 233.
16. Isabel Monal, *Las ideas en América Latina. Una antología del pensamiento filosófico, político y social*, La Habana: Casa de las Américas. 1985: 22.
17. Véase Germán Marquínez Argote y otros, *La filosofía en América Latina*, Bogotá: Editorial El Búho. 1993: 81-107.
18. En 1976, Dussel sintetizaba la filosofía de la liberación como «filosofía postmoderna, popular, feminista, de la juventud, de los oprimidos, de los condenados de la tierra, condenados del mundo y de la historia». Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, Buenos Aires: Ediciones La Aurora, 1976: 9.
19. «It should be emphasized that Dussel was actually trying to construct a religiously grounded socialist theory that should serve as an alternative to Marxism». Ofelia Schutte. *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*, New York: SUNY, 1993: 180.
20. Angel Cappelletti, «Francisco Romero y el espiritualismo latinoamericano del siglo XIX». en: *Francisco Romero. Maestro de la filosofía latinoamericana*. Caracas: Sociedad Interamericana de Filosofía, 1983: 44.
21. Manfredo Kempf Mercado, *Historia de la filosofía en América Latina*. Santiago de Chile: Editorial ZIG-ZAG. 1958: 29-30.
22. «En lo que respecta a su tentativa de tratar las cosas de manera materialista, tengo que decirle ante todo, que el método materialista se convierte en su contrario cuando no se le trata como hilo conductor en el estudio histórico, sino como un patrón terminado conforme al que los hechos históricos se ordenan». Federico Engels, «Carta a P. Ernst», en: Carlos Marx y Federico Engels, *Über Geschichte der Philosophie*, Leipzig: Verlag Reclam. 1983: 87.
23. Horacio Cerutti. *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 1986: 70.
24. «Tanto uno como otro extremo nacen de una deficiente metodología cuya esencia consiste en absolutizar una cara de la moneda, ciertos aspectos del proceso histórico-filosófico, separándolos y contraponiéndolos a otros». Eduardo Demenchonok, *Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias*, Bogotá: Editorial El Búho, 1990: 20.
25. Véase Mario Magallón, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, D.F.: UNAM: 1991.
26. Ignacio Ellacurfa, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador: UCA Editores, 1990: 39.