

La identidad latinoamericana: enfoque filosófico

*Al maestro Leopoldo Zea,
in memoriam*

Arnoldo Mora Rodríguez



RESUMEN

El artículo se inicia estableciendo que tanto la constatación de un hecho objetivo como la posición crítica frente a él es lo que constituye el quehacer filosófico. La filosofía Latinoamericana es el objeto sobre el cual se reflexiona en este escrito y se pretende analizar su originalidad y necesidad en los tiempos actuales, sin olvidar el pasado indígena, o la relación con la cultura occidental traída a América por el conquistador. Se insinúan los temas y cuestionamientos base de una filosofía de la historia latinoamericana que no ha concluido y que más bien toca el momento de ser el producto de la reflexión del propio pueblo latinoamericano.

ABSTRACT

Latin American Identity: A philosophical approach
By Arnoldo Mora

The article begins by establishing the awareness of an objective fact as well a critical point of view towards it, which constitutes the philosophical work. Latin American philosophy is the object of analysis in this article while aiming at examining its originality and necessity at present, without forgetting the indigenous past or the relation with the western culture brought to America by the conqueror. The author puts forth the subjects and questions that form the basis of a philosophy of the Latin American history, which has not concluded but rather calls for reflection from the Latin American people at this very moment.

PALABRAS CLAVE:

Filosofía, filosofía de la historia, filosofía latinoamericana, enfoque epistemológico, Leopoldo Zea, América Latina, latino, identidad, globalización, descubrimiento

KEY WORDS

Philosophy, philosophy of history, Latin American philosophy, epistemological approach, Leopoldo Zea, Latin America, Latin, identity, globalization, discovery

El quehacer filosófico no consiste solamente en la constatación de un hecho objetivo, sino también en la explicitación crítica de nuestra toma de posición frente al mismo. Toda idea por más abstracta o alejada de la realidad concreta que sea, parte del establecimiento de un juicio de valores que implica una toma de posición activa frente a la realidad. No hay forma sin contenido, no hay un pensamiento puro, e incluso, no hay una metodología puramente formal. Toda concepción de la razón se ve determinada por el objeto o tema de que trata. Esto nos lleva a hablar de lo que entendemos por FILOSOFÍA LATINOAMERICANA y de por qué hemos considerado oportuno hacer una reflexión sobre su originalidad y necesidad en el momento actual que viven nuestros pueblos, lo cual nos lleva a la explicitación del enfoque epistemológico y de la propuesta teórica que conlleva el explicitar algunos lineamientos propios de una filosofía de la historia.

En cuanto a los límites más evidentes o explícitos del tema por tratar, estos se refieren a las coordenadas del espacio y tiempo. En cuanto a lo primero, el espacio, se refiere tanto al espacio geográfico como humano. Geográficamente entiendo por AMÉRICA LATINA aquella parte del Continente Americano o Nuevo Mundo que abarca

desde el Sur del Río Bravo, en la frontera entre México y los Estados Unidos, hasta los territorios cercanos a la Atlántida en el extremo sur del planeta. Sin embargo, el adjetivo LATINO califica al sustantivo AMÉRICA. Pero el adjetivo LATINO tiene raíces históricas que tienen que ver con la política y encierra una innegable connotación polémica que no trataremos de disimular, no tanto por razones ideológicas sino porque así lo exige la verdad histórica y la adecuada comprensión de nuestra realidad cultural. El término AMERICA LATINA nació en Francia a inicios del siglo XIX, es decir, cuando Europa y, con ella, el mundo entero asumió como irreversible nuestra Independencia de la metrópoli española. El término se generalizó en nuestro continente a mediados de dicho siglo haciendo evidente su contraposición con la otra América, la América Anglosajona o América del Norte. Con su acostumbrada lucidez, de esta contraposición se hizo eco Hegel cuando pronosticó que el futuro de las dos Américas se definiría por el enfrentamiento entre una y otra, que habría de marcar su historia futura pero cuyos resultados él mismo no estaba en capacidad de prever pues el filósofo no hace profecías, tan solo se ocupa del presente... y del pasado para explicar el presente.

Detrás de este juicio, se encierra igualmente un

prejuicio, que repercute en toda la filosofía de la historia de Hegel, cual es de partir de una concepción eurocéntrica de la historia y de la cultura. América, decía Hegel, es el continente, por no decir, el mundo del futuro, es decir, de las posibilidades y eventualidades pero no de las realidades. Estamos aquí ante una especie casi de horizonte escatológico que solo sirve para ofrecer una utopía a que dé nuevo aliento a una Europa que Hegel juzga como vieja y cansada. Una vez más, Hegel ve a América en función de Europa y solo le interesa en la medida en que sirve para galvanizar las energías del Viejo Continente un tanto decaídas por tantas guerras fratricidas y confrontaciones entre naciones y pueblos europeos y circunvecinos. América no tenía para Hegel, ni interés, ni valor por sí misma. Él mismo lo reafirma enfáticamente al decir que, hasta ahora, América no ha sido sino una sombra, un eco de Europa y solo podría ser ella misma cuando se asuma como tal cosa pero hasta ahora no ha sucedido y ni es previsible en un futuro inmediato sino tan solo muy lejano. Pero eso solo pertenece al futuro, por lo que, por ahora según el filósofo alemán, esto no pasa de ser más que una especulación en el mal sentido del término.

Sin embargo, hemos de reconocer que, en buena parte, no deja de ser cier-

to que América es una invención de Europa, como lo afirma un tanto provocadoramente en su conocido ensayo Edmundo O'Gorman (1986). América comenzó a ser poblada por grupos de origen asiático mongólico que atravesaron el estrecho de Behring hace al menos treinta mil años y lentamente fueron poblado de manera muy irregular todo el Continente. A la llegada de los europeos, los indígenas eran unos 50 millones. Dada la inmensidad territorial tan descomunal y dada la diversidad de climas, las irregularidades orográficas y otros accidentes geográficos, lo mismo que la exuberante diversidad biológica que sería objeto de tanta admiración para los europeos, conquistadores, colonos o simplemente viajeros, hasta bien avanzado el siglo pasado, no nos ha de extrañar que una de las características del pensamiento y de la creación del latinoamericano serán su enajenación frente a la geografía y el paisaje, tanto en la literatura como en el ensayo. El hombre latinoamericano parecerá confundirse como un detalle más del paisaje, absorbido por él en su humanidad misma que parece diluirse ante la inmensidad de una Naturaleza que lo absorbe como las aguas del mar al naufrago. Más que dominar a la Naturaleza, con frecuencia el hombre aparecerá como dominado por ella en ese gran Sertao en que su mirada se pierde

mientras su identidad de humano se diluye.

Pero es ante todo nuestra historia, esto es, la alienación de que hemos sido objeto desde el "Descubrimiento" y la Conquista, lo que desgarró la conciencia alienada del latinoamericano. Más que frente a lo otro, frente a la Naturaleza, es frente al otro en la dialéctica de la historia donde radica nuestra alienación primigenia. Esa conciencia de pertenecer a un otro, lo que Hegel desde sus escritos de juventud llamara "alienación" es lo que caracteriza la conciencia latinoamericana. El término alemán '*Entfremdung*' hace alusión a '*Fremd*', extraño, extranjero y hostil. El sentirse dominado por un otro que le es extraño, el sentirse poseído como un poseso por una fuerza que le succiona su libertad y, con ello, su propia capacidad de ser dueño de su destino, es lo que le hace sentir la necesidad de buscar su propia identidad, su ser sí mismo... lo que va a caracterizar la filosofía latinoamericana, como muy bien lo señala Leopoldo Zea.

La toma de conciencia de nuestra alienación es lo que constituye el primer e indispensable paso para lograr nuestra liberación. No nos ha de extrañar, por ende, que terminemos esta historia de la filosofía latinoamericana con un capítulo destinado a la "filosofía de la liberación", precedida

por una "teología de la liberación" y la "teoría de la dependencia" originada en pensadores provenientes de las ciencias sociales. En ningún lugar como en nuestra historia de la filosofía se hará realidad lo que dijera Fichte, para quien la historia de la humanidad no es más que un proceso incesante de liberación.

Toda nuestra historia tiene una dimensión filosófica, aquella que proviene de haber sido pensados y subsumidos en procesos históricos no desde nosotros mismos sino desde fuera. Una historia de la filosofía latinoamericana no consiste sino en la descripción del itinerario histórico y filosófico recorrido por el hombre latinoamericano y gracias al cual ha ido tomando conciencia de esa alienación a que ha estado sometido. Pero, al asumirse como tal críticamente, ha ido construyéndose como sujeto, como amo y señor de su propio destino; tarea no cumplida aun, por lo que se vislumbra más como un deber-ser que como un ser, si bien las luchas del pasado dan sentido a las esperanzas del presente y a los sueños del mañana.

Fue Europa la que "descubrió" América, han sido las potencias coloniales las que han trazado nuestro destino histórico y es hoy la geopolítica y la división neocolonial del mundo en bloques de mercado la que nos sigue asignando el papel que debemos jugar en

la política, la economía y la cultura universales. Frente a ese designio de dominación, que lleva ya más de 500 años, importa saber en primer lugar qué es lo que dicen nuestros pueblos, qué hacen en la historia, cómo nos definimos ante nosotros mismos y ante los demás, cómo construimos el discurso que explicita la conciencia que sobre nosotros mismos tenemos. Tal es el sentido que tiene nuestra filosofía. Toda nuestra historia filosófica no es sino un diálogo en el sentido fuerte del término, es decir, no tanto un diálogo con nosotros mismos, una autorreflexión, sino un diálogo con el otro, con los otros. Nuestra filosofía no nace de una conciencia de nuestra identidad, de nuestra subjetividad, sino de nuestra exterioridad, de la mirada, como diría Sartre, que otros nos dirigen para cosificarnos, para decir lo que somos sin que les interese saber si eso es lo decimos nosotros de nosotros mismos, cómo definimos nuestro entorno y qué es lo que nosotros deseamos o nos proponemos ser. Nuestro derecho a pensar es en primer lugar, ni más ni menos, la expresión de nuestra voluntad de ser nosotros mismos frente a lo otros, y frente a nosotros mismos como consecuencia de lo anterior.

Esta es nuestra diferencia fundamental con las otras filosofías de Occidente e, incluso, con las tradiciones

religiosas y sapienciales de las antiquísimas culturas de Oriente. En todos esos casos, su palabra ha nacido de su propia historia, del autodesarrollo de sus culturas, de la autoconciencia que como sujetos de su propia historia estos pueblos y sus culturas han desarrollado. En nuestro caso, nuestra filosofía no ha partido de la conciencia de nosotros mismos, sino de la conciencia de ser un objeto para otros, de formar parte de una conciencia y de una cosmovisión que no es la nuestra. América nace a la historia en las grandes cosmovisiones propias del pensamiento mítico de las grandes culturas prehispánicas, como el logos de una conciencia enajenada frente a la Naturaleza. De ahí que la concepción del mundo, de la sociedad que de sí mismos tenían nuestros aborígenes fuese estética y buscaba más la identificación y fusión con las fuerzas telúricas y cósmicas y no una toma de conciencia de nuestra distancia o diferencia ontológica frente a las mismas. Esas cosmovisiones forman parte de la PREHISTORIA de nuestra filosofía, prehistoria que hoy reaparece en el arte pero que es parte de nuestro imaginario colectivo y, como tal, debe ser asumido por una concepción filosófica que busque expresar nuestra identidad latinoamericana.

Mientras esto se daba en nuestras aisladas y origina-

les culturas prehispánicas, en el imaginario colectivo europeo América emergía como un sueño largamente soñado y deseado por la cultura occidental enraizada en su cuna geográfica: Europa. De ahí provendrán las lenguas que se hablan mayoritariamente en este continente, sus tradiciones religiosas, las ciencias experimentales y su método de observación y cuantificación, las formas de expresión del arte especialmente literario y las corrientes filosóficas dominantes en nuestro medio cultural. Hay, por ende, un primer momento dialéctico en la conformación de nuestra conciencia y es la toma de conciencia de ser parte de la conciencia de un otro, parte de una conciencia que no es autoconciencia, porque nuestro ser o subjetividad es parte del ser y la subjetividad de otro, porque nuestra identidad aparece como un extraño presente como en las cosmivisiones míticas de nuestras grandes culturas prehispánicas, o como una lejana utopía cuya realidad solo es aprehendida como ensoñación, no como parte de un concepto sino como



expresión u objetivación de un deseo.

En ambos casos estamos, no frente a un discurso filosófico que se asume como tal, es decir, que ha llegado al nivel de concepto como identidad recuperada, como identificación entre sujeto y objeto, sino como producto de la imaginación y la fantasía. Se trata del nivel de inteligibilidad que se desprende de la experiencia estética y que da origen a lo que es humano. De allí parte la construcción del lenguaje, por lo que nos posibilita la primera forma de expresión de la razón: aquella que construye la imagen en una universalidad no de contenido sino de significación. Por eso, el discurso mítico se expresa en símbolos cuya característica es la plurisemia. Así es vista y asumida América por Europa desde los orígenes mismos de la cultura griega, cuna de la cultura occidental.

La toma de conciencia de ser en el otro, de esa alienación primigenia, nos lleva a la segunda etapa de nuestra historia. Se trata de la dimensión ética, pues el "Descubrimiento" y posterior conquista del Nuevo Mundo por parte del imperio más poderoso de la tierra en ese entonces, como era la España unificada bajo el trono de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, tuvo una doble dimensión: la material o extensiva y cuantitativa y la formal o de cambio de la conciencia de

Europa y, especialmente de España. En cuanto a lo primero, la llegada de Colón a un continente totalmente desconocido y no previsto ni siquiera por el mismo Descubridor, no solo completó el conocimiento real de la integridad del globo terráqueo, sino que, por fin, hizo realidad la existencia de una humanidad como un todo. Frente a América, Europa no solo se descubrió como parte de un todo geográfico, sino que tomó conciencia de formar parte de ese todo.

Desde el punto de vista formal, el cambio fue aun más revolucionario, pues en la Universidad de Salamanca, centro intelectual del Imperio, se planteó la cuestión por excelencia ética: si un Reino cristiano como España y, en realidad, como cualquiera otro, tenía derecho a la conquista y colonización de otros reinos que no les eran hostiles. La respuesta ampliamente negativa planteó la dimensión ética de la Asunción de América dentro de la órbita del mundo occidental como tema central, hasta el punto de que este será el tema que agite en lo sucesivo el pensamiento filosófico en lo concerniente a nuestra América Latina. Pero no se trata de una ética individual, de una responsabilidad de la conciencia privada, sino de la ética política, de una responsabilidad colectiva y frente al uso del poder, es decir, de la violencia.

Luego el debate de Las Casas y Sepúlveda plantearía la cuestión crucial consistente en asumir frente a los otros nuestro derecho a ser nosotros mismos físicamente, el derecho a la vida, que se inicia con la protesta profética de Bartolomé de las Casas y culmina con las luchas de Independencia tres siglos más tarde. La segunda etapa de nuestra historia abarca los siglos de la era colonial que comprende dos períodos: el que se inicia con el Descubrimiento y continúa bajo la Monarquía de los Austria y aquella otra que se inicia con el advenimiento de los Borbones al trono de Madrid en los albores del siglo XVIII y culmina con las luchas de la Independencia no sin antes pasar por las reformas borbónicas, que configuran una nueva etapa de nuestra historia política y cultural. En la primera etapa dominará la España que se sumerge en las guerras de religión para caer derrotada en el siglo XVII, por lo que nuestra historia se sumerge dentro de una concepción ideológica mundial marcada por la división religiosa del mundo occidental. El aislamiento será nuestra característica mientras la Iglesia controlará toda la producción doctrinal y teórica.

Con las luchas y la conquista de nuestra Independencia se inicia la tercera etapa, lo que constituye nuestra historia propiamente dicha como

autoconciencia de la construcción de nuestro propio destino y que abarca los dos siglos de nuestra vida republicana. El siglo XIX tiene como objetivo histórico principal la construcción de los Estados Nación en que el proceso de balcanización a que nos llevaron las luchas independentistas y el desarrollo de una conciencia nacional como base ideológica legitimadora de los nacientes Estados nacionales. El nacionalismo como discurso ideológico dominante caracterizará el fin del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, dándole un carácter patriótico al latinoamericanismo ante el surgimiento del imperialismo norteamericano con su intervención en la Guerra de Independencia de Cuba en 1898. El surgimiento del imperialismo norteamericano en el momento mismo en que desaparece el último jalón del antiguo y gigantesco imperio español, constituye el final del siglo XIX, abre las puertas del siglo XX y nuestro nacionalismo se convierte en antiimperialismo.

Pero una nueva dimensión de nuestro pensamiento filosófico-político emerge como fuerza doctrinal significativa en nuestra historia. Al darse a finales del siglo XIX una nueva realidad geopolítica con el surgimiento de Prusia como gran potencia en el centro de Europa y de los Estados Unidos como una potencia industrial en el

Nuevo Mundo, se da como consecuencia lógica una repartición colonial del planeta correspondiendo América Latina a la órbita de la dominación del naciente imperio norteamericano. Esto nos pone frente a un desafío que rebasa lo político y se sitúa en el campo de lo económico-social. Dentro de este suelo nutricio surgen las nacientes ideologías socialistas y se dan las grandes revoluciones sociales cuya sombra se extiende a lo largo y ancho de nuestro continente y durante las dos mitades que componen el siglo XX. La Revolución Mejicana, considerada la más grande revolución agraria de la historia, la primera revolución social del siglo XX (1910), domina con su influencia toda la primera mitad del siglo XX y hace que el pensamiento se divida en dos frentes claramente definidos e igualmente antagónicos: los que están a favor de esa revolución y los que están en contra. En la segunda mitad del siglo, sucede otro tanto con la Revolución cubana (1959), la única revolución socialista de ideología marxista que se ha dado en Occidente y a 90 millas de las costas de los Estados Unidos, símbolo por antonomasia de los logros del capitalismo occidental.

Hoy estamos en los dinteles de un nuevo milenio y el fin de la guerra fría ha creado las condiciones para que surja una nueva etapa en la historia milenaria de

la especie *sapiens sapiens*. Estamos en un proceso de una globalización o mundialización en todos los campos: económico, político, en las comunicaciones y las culturas. Nunca como ahora la interacción entre los pueblos se ha hecho evidente. Nunca como ahora la palabra HUMANIDAD adquiere todo su sentido pleno. ¿Qué va a ser de nuestra AMÉRICA LATINA, de nuestros pueblos mestizos, de nuestra cultura, de nuestras economías y de nuestros regímenes políticos? ¿Lograremos por fin ser nosotros mismos, decir una palabra que sea realmente nuestra en la historia de la humanidad? Esto equivale a preguntarnos ¿hacia dónde vamos, es decir, qué porvenir avisoramos? Para tratar de responder o, al menos, barruntar y entrever una eventual respuesta a ese interrogante, debemos primero indagar sobre nuestros orígenes y responder a otra pregunta: ¿De dónde venimos, dónde están nuestras raíces históricas? Tan importante es contestar a una cuestión como a la otra. Al menos esa es nuestra responsabilidad histórica ante las actuales generaciones de latinoamericanos.

Pero en este dramático desafío, el pensamiento filosófico no está en capacidad de ofrecer tanto respuestas definitivas, pues no las hay y, de haberlas, será siempre una tarea colectiva de los pueblos el darlas, sino, ante todo, aportar lu-

cidez, poner en el tapete las cuestiones fundamentales separando el trigo de la paja, y definiendo criterios para señalar pautas y evitar seguir derroteros equivocados. A eso lo llamamos pensamiento crítico. Pensar críticamente, como nos enseña el maestro de la filosofía crítica por excelencia, Emanuel Kant, es asignar a la razón el papel de asumirse desde los límites, desde su propia negación, frente a la nada y, con ello, asumir la negación como constitutiva de su propia existencia, de un ser-fuera-de-sí que, al revertirse como reflexión crítica, configura su subjetividad, nos funda como sujetos libres y nos dignifica como personas. Pensar desde la negación, desde donde hemos sido históricamente convertidos en objeto, con el fin de afirmarnos como lo que somos, queremos y podemos ser. Esa es la razón de ser y la justificación del pensar filosófico en y dentro de la "circunstancia" latinoamericana para emplear las categorías que tanto gusta aplicar Leopoldo Zea a nuestra filosofía. No se trata, por ende, de un esfuerzo intelectual, tanto más sofisticado cuanto más innecesario por ser, al menos, insuficiente. Todo lo contrario, se trata de una responsabilidad histórica de las generaciones latinoamericanas actuales y, sobre todo, de las élites intelectuales de estas latitudes que debemos asumir con la mayor seriedad, pues en ello

va en juego nuestro ser y nuestra razón de ser. Como lo decía Platón por boca de su maestro Sócrates: lo importante de la vida no es el hecho de vivir, sino las razones que tenemos par seguir viviendo. En nuestro caso, más que la vida individual de cada uno de nosotros, de lo que se trata es de la razón de ser de nuestros pueblos, de su identidad, y de las consecuencias prácticas que de allí se desprenden, tales como cual debe ser o, al menos, cuál queremos que sea nuestro rol en el concierto de naciones del planeta en estos momentos de planetarización de la humanidad. ¿Tenemos una palabra que decir, no solo frente a los otros, sino frente a nosotros mismos? A través de las líneas que componen este ensayo histórico-filosófico estarán siempre latentes, aunque actuantes, estas interrogantes que, como un motor, impulsan toda nuestra investigación y nuestras reflexiones.

Pero para arrojar un poco de luz en esta indagación y su recorrido histórico, debemos de previo responder y clarificar dos cuestiones fundamentales. Una tiene que ver con la periodización, tanto a gran escala como a pequeña escala, en que hemos dividido las diversas etapas de nuestra historia del pensamiento filosófico. La otra tiene que ver con lo que entendemos por filosofía y, por ende, dilucidar los criterios que

nos han inducido a zanjar la cuestión sobre si se debe emplear el término "historia de las ideas o historia del pensamiento" o, por el contrario, "historia de la filosofía" a propósito de América Latina. En otras palabras, se trata de dar las razones por las que hemos resuelto la cuestión optando por el término clásico y consagrado de "filosofía" a propósito de nuestro pensamiento, aunque no sin importantes matices y distinciones que se imponen, pues están íntimamente ligados a lo que entendemos por filosofía.

El método filosófico aborda su objeto de estudio en dos niveles epistemológicos: el primero más superficial consiste en una descripción fenomenológica del objeto de estudio. Con ello asumimos la realidad desde su exterior, desde su apariencia, en que se nos revela como una experiencia vivida cuya descripción objetiva nos permite responder a la pregunta sobre qué es aquello de que hablamos y como estamos en condiciones de hacer un discurso o logos a propósito del mismo. Se trata de lo que en la tradición escolástica llamamos el objeto material o tema de que se trata. Esta realidad es, en su forma más exterior y visible, espacial, consiste en reconocer que ocupa, como todo objeto, un lugar visible, llena un espacio. Tratándose de una región, a esto lo solemos

llamar espacio geográfico. Pero el espacio geográfico es tanto local como humano, pues lo que importa en un lugar no es su situación en el espacio sino los acontecimientos que los seres humanos llevan a cabo allí, las instituciones, los grupos humanos que allí han desarrollado una cultura y que expresa su sensibilidad y capacidad creadoras, los hechos y procesos que en ese lugar tiene verificativo y que permiten reconocer el perfil humano que las colectividades que allí viven o se han formado a través del tiempo. Esta sucesión de eventos la llamamos tiempo y al tiempo en tanto es el ámbito en que se dan los sucesos realizados por los seres humanos, lo llamamos historia. La historia la hacen colectividades, tanto realizando eventos como construyendo obras y creando instituciones. Estos procesos vienen determinados por estructuras político-sociales que persisten a través del tiempo y que, en un determinado momento, provocan cambios cualitativos que son los que marcan época. Esos eventos son los que nos permiten delimitar periodos y caracterizarlos. Esto supone una determinada concepción de la racionalidad de los procesos históricos. La racionalidad de los hechos históricos debe proceder de su propia interioridad, debe emanar de dentro, de la dinámica misma de los hechos estudiados. De ahí que partamos de un

factor extrínseco como factor determinante hasta el presente de todos los procesos históricos que ha desencadenado la configuración de nuestra identidad del conjunto o comunidad de pueblos unidos por una cultura y una historia única en lo fundamental. Lo que distingue nuestra historia y nuestra cultura es que esta ha debido formarse, no a partir de un desarrollo inmanente, sino frente a una imposición de fuera. Nuestros pueblos han sido históricamente sojuzgados. Su lengua, su religión, su sistema político, sus ideas, han provenido de fuera, muchas veces impuestas por la fuerza de un régimen colonial o imperial, por la violencia de una conquista que significó el mayor genocidio de la historia, por formar parte de un imperio o siendo víctimas de invasiones militares, explotación de las materias primas y de la mano de obra esclava.

América Latina pertenece a las naciones periféricas de Occidente. No es, por ende, una región occidental sino accidentalizada. Estamos en los límites del Primer Mundo pero formando parte del Tercer Mundo. Desde el punto de vista filosófico esto constituye una ventaja en la medida en que permite la maduración de una conciencia crítica. Según Kant, la función de la conciencia es emitir juicios críticos, tanto de la realidad exterior, como de su propia

interioridad. La conciencia de sí solo se descubre frente a un otro, decía por su parte Hegel. Por eso, lo propio de la conciencia del hombre latinoamericano es que no descubre ese otro fuera de sí sino dentro de sí, como hemos visto. El otro aparece como una agresión como una imposición desde fuera, pero que ha sido interiorizado por un proceso que abarca no solo lo político y lo económico, sino también lo cultural, la configuración misma de la conciencia. Así, pensamos con una lengua occidental, como es el español o el portugués, la religión dominante es la cristiana de origen hispano, los sistemas políticos y la estructura económica son de origen occidental. Pero, al mismo tiempo nuestro subconsciente colectivo, nuestro imaginario colectivo, tiene una prehistoria que no es occidental. A diferencia de los Estados Unidos, donde las culturas indígenas eran débiles y las inmensas regiones geográficas estaban poco pobladas, los conquistadores españoles descubrieron con admiración, como lo dejaron testimoniado en sus crónicas, las culturas altamente desarrolladas y los reinos e imperios densamente poblados y con un alto nivel económico, que desde siglos atrás habitaban en estas tierras.

Por otra parte, durante siglos, la trata de esclavos negros traídos de África, forjó una cultura en las regiones

en torno al Mar Caribe con unos perfiles muy definidos. Esto hace que nuestra conciencia y nuestras culturas no sean un reflejo mecánico de Europa ni de la cultura occidental sin más. Nuestro español no es el que se habla exactamente como en la Península, nuestra sensibilidad, nuestras tradiciones religiosas y familiares, no son exactamente las mismas que en España, si bien en un alto porcentaje provengan de allá. Nuestras comidas, el ciclo de las estaciones, el paisaje, el clima no son los mismos y todo eso confluye para forjar una sensibilidad, una manera de percibir la realidad y de razonar que hacen de nuestra cultura una realidad original. Pero ha sido, sobre todo, la historia la que ha marcado nuestra personalidad de manera indeleble. Teniendo como punto de base material, biológico, el hecho de ser la única región o continente en la humanidad después del siglo XVI, es decir, desde el momento en que surge la modernidad, que es mestiza. El mestizaje es la base material de nuestra vida. Y este mestizaje determina todo nuestro ser.

Lo dicho anteriormente explica por qué, si bien formamos parte de la historia universal, de la humanidad, hasta el punto de que todos los procesos que han cambiado la historia de la humanidad también han dejado su marca en nuestra cultura y, por ende, en

nuestra conciencia; sin embargo, esos cambios los vivimos a nuestra manera. En concreto, los grandes sistemas de pensamiento los asumimos de un modo diferente a como se dieron en los países en donde se originaron y por eso produjeron efectos diferentes, muchas veces a contrapelo de lo que se suponía debían producir. Una vez más, se hace realidad aquello de que el contexto determina el sentido del texto. El contexto es nuestra historia, el texto nuestro pensamiento; ambos se dan en una relación dialéctica. El contexto provoca el surgimiento de las ideas y sistemas de pensamiento; estos, a su vez, justifican y aclaran el por qué se han dado determinados procesos históricos.

El ser humano no es un objeto mecánico sino un ser que está dotado de una subjetividad que elabora, a su manera, las circunstancias exteriores y, a su vez, produce otros hechos que configuran la cadena de procesos que conforman la historia humana. Pensar lo exterior nos lleva a pensarnos a nosotros mismos para, de nuevo, volver sobre el exterior a fin de transformarlo en conciencia y darle sentido y contenido a nuestros deseos y proyectos. Es allí donde se ubica la reflexión filosófica. Pero esto nos lleva a otro asunto que ya habíamos anunciado: qué entendemos por filosofía y por qué hablamos de "Historia de la Filosofía

en América Latina" y no de "Historia de las ideas o del pensamiento en América Latina".

Mucho se ha escrito sobre el tema. Leopoldo Zea prefiere hablar de una "FILOSOFÍA sin más" (1974), pues para él no hay diferencia entre pensamiento y filosofía. El filosofar no es un quehacer secundario sino esencial para ser auténticamente hombres libres, pero para eso se requiere pensar nuestra circunstancia, es decir, asumir la historia como un desafío exterior, convertirlo en un problema vital interior a fin de darle soluciones desde nosotros mismos, a partir de nosotros mismos y, así, construirnos como sujetos libres y conscientes, dueños y responsables de nuestro destino. En otras palabras, la filosofía no es más que un imperativo ético de construir nuestra historia por y a partir de nosotros mismos.

Así respondía Leopoldo Zea al filósofo Augusto Salazar Bondy, quien, en un ensayo notable y con el provocador título ¿Existe una filosofía de nuestra



América? (1979) respondía a su propio interrogante negativamente, ligando causalmente o como requisito previo, la plena independencia económica y política a la posibilidad de desarrollar una filosofía auténticamente propia. Pero, como por desgracia, esa añorada independencia económica y política no se ha dado realmente hasta ahora en nuestra historia, el desarrollar una filosofía propia auténticamente latinoamericana no es más que un deseo que se convierte en quimera cuando, animados de nuestras mejores intenciones, convertimos los deseos en realidades.

Solo puede haber una filosofía auténticamente nuestra cuando y solo cuando nosotros mismos seamos dueños de nuestro destino en todos los sentidos de la palabra, lo cual incluye haber alcanzado la madurez y maestría formales de las filosofías, escuelas y corrientes de pensamiento filosófico que se han desarrollado y cultivado en los países del Primer Mundo.

Aparte de revelar un mal disimulado e injustifica-



do complejo de inferioridad, debemos reprochar a Augusto Salazar Bondy el haber olvidado que la filosofía no solo es conciencia de nuestra libertad sino también conciencia y acicate de liberación, pues es libre, no solo quien no tiene cadenas, sino quien teniéndolas se niega a besarlas. Por eso es más libre el esclavo rebelde que el amo opresor y satisfecho. La libertad solo será plena el día en que no haya ni esclavos ni amos. Pero ese día, como ya lo entrevió Hegel, la filosofía habrá muerto; pues la filosofía, o es conciencia de liberación, o es simplemente ideología, es decir, falsa conciencia, la que solo puede producir falsa ciencia y, por ello mismo, falsa filosofía. La filosofía puede ser también un grito de liberación, una expresión de crítica y rebeldía, de solidaridad con el oprimido, una ética justiciera, lo mismo que un himno a la esperanza. Por eso, se puede encontrar filosofía, como las pepitas de oro en la arena, no solo en quienes han formulado un pensamiento explícito y sistemático, sino igualmente en el arte popular y la literatura, en la teología asumida desde el oprimido, en la ciencia experimental y en las ciencias humanas aplicadas a la liberación del oprimido. Pero, sobre todo, la materia prima del filosofar está en la misma historia de nuestros pueblos, en la medida en que allí han surgido las voces que expresan las lu-

chas y sueños de nuestros pueblos. Explicitar el logos contenido en toda esa rica veta que, a manera de materia prima, suministra el contenido de una auténtica filosofía latinoamericana, es la tarea que corresponde al pensador latinoamericano. Al destacar sobre todo este último punto, Leopoldo Zea lleva la razón.

Sin embargo, esto es tan solo el punto de partida de la investigación filosófica. La filosofía no es una especie de resumen de lo que arrojan como resultado las otras ciencias, aun sea la misma historia, ni menos se confunde sin más con el activismo, con la praxis humana sea esta científica, política, artística, humanitaria o simplemente cotidiana. La filosofía se sitúa a un nivel epistemológico que representa un salto cualitativo del uso de la razón. La tarea del filósofo es pensar, ciertamente pensar la realidad. Pero pensar es ver la realidad críticamente. Y es aquí donde se establece la diferencia fundamental de la filosofía latinoamericana con la occidental, tanto europea como norteamericana. Desde los griegos, la filosofía occidental ha analizado y revelado el ser-en-sí, busca la objetividad independientemente de sí, afirma su onticidad (tradicción aristotélica) o tan solo su formalidad (Kant), es decir, ve en la objetividad su fundamento ontológico o tan solo la afirma como una característica funda-

mental del discurso científico construido por el sujeto pensante (Kant).

Esto es lo que se entiende por "racionalidad" como rasgo distintivo de la filosofía y de todo auténtico saber científico. Lo contrario, la subjetividad, o es concebida como irracionalidad pura sinónimo de capricho, voluptuosidad, ("pasiones del alma", decía Descartes) que solo se expresan y tienen validez en el arte o la creencia religiosa y, por ende, no tienen cabida en el ámbito de la reflexión filosófica propiamente tal; por lo que deben someterse al lecho de la racionalidad, que fija, como un tribunal inapelable, de antemano (a priori) su derecho de propiedad sobre lo que entiende por razón y, por ello mismo, posee el monopolio de la verdad. La ética misma no es más que el producto emanado de un decreto ciego de la voluntad proveniente de una conciencia del deber de origen religioso, o de la simple conmiseración y el sentimiento, como en la tradición empirista inglesa. En ningún caso hay una reconciliación, a no ser formal o metodológica, entre estas dimensiones igualmente auténticas, del ser humano, de nuestra experiencia existencial integral.

La filosofía latinoamericana enriquece este debate aportando la experiencia viva de nuestros pueblos marginados y haciendo de la realización de las exi-

gencias de la justicia y del reconocimiento de la alteridad, la condición de posibilidad de todo quehacer racional y, en primer lugar, de la filosofía misma. Pero la filosofía no es solo un grito de justicia y una exigencia de reconocimiento y desde allí, un intento por aportar luz sobre nuestros problemas. Esto es, insisto, tan solo su punto de partida. La filosofía, debe asumirse y asumir su función crítica desde las mediaciones que el hombre se ha dado en la historia. El hombre solo se reconoce a sí mismo, no a partir de su conciencia reflexiva, sino desde sus propias mediaciones, es decir, desde las obras que crea, en primer lugar desde el lenguaje y luego desde las instituciones políticas, sociales y culturales. El origen de las instituciones es el poder. Y el poder es, en última instancia, el derecho a matar más que la necesidad de evitar la muerte de la sociedad. Esto es lo que desde Heráclito llamamos la violencia como motor de la historia. La creación de un mundo donde no sea necesario matar para no morir, es la utopía que, desde los dorados días del Renacimiento, se ha forjado en torno a nuestra América, en torno al Nuevo Mundo. La historia no es más que un eufemismo por violencia. Pero solo asumiendo la violencia desde dentro, en sus causas como diría la tradición aristotélica, se puede superar ésta dialécticamente.

Ética y razón, por ende, se identifican. No puede darse un pensar del ser-en-sí, ni pensar el ser-en-mí si no es partir del ser-en-nosotros. Pensar éticamente es pensar no desde la identidad, sino desde la alteridad para llegar a una identidad que haga de la identidad, no una simple asimilación pura y bruta del otro, como sucede con la digestión e ingesta de alimentos, sino como una relación dialéctica o de reconocimiento del otro en cuanto otro, en cuanto alteridad u otredad, de su afirmación como diferente pero no como extraño ni menos como adversario. Se trata, en fin, de hacer de la diversidad no un simple acto de tolerancia, sino una riqueza indispensable e insustituible para poder construir un mundo de amor. Pero la realización de esta utopía, solo es posible si asumimos críticamente las mediaciones. Pero estas nos han venido de fuera, no como una solución, sino como una imposición. Es desde la alienación, desde la conciencia de sí impuesta por una fuerza extraña que debemos pensar ese conjunto de mediaciones comenzando por las estructuras político-sociales y económicas, las ideas y las sensibilidades, tanto estéticas como religiosas. Desde allí debemos emprender esta histórica tarea, la tarea por excelencia del siglo en cuyos dinteles estamos. Para eso se requiere que la filosofía emprenda un diálogo no solo con otros

quehaceres, sino también con otros saberes, especialmente con las ciencias humanas y sociales. En otras palabras, el punto de partida de la filosofía, más que en la experiencia directa de la realidad, debe encontrarse en el estudio de todo el quehacer humano de nuestra realidad histórica, pero a través de la mediación crítica y metodológica de las ciencias sociales e históricas.

Pero no debemos olvidar que la filosofía no se limita ni debe permanecer estrujada dentro de los límites metodológicos y epistemológicos de la ciencia, sino que va más allá, pues para la filosofía es también indispensable elaborar un proyecto a futuro, una utopía. Y es desde la utopía que la filosofía se convierte en conciencia crítica, cuando el presente y el pasado contradicen los sueños del futuro. Pensar es ver lo real desde lo posible. Y para pensar lo posible tal que no sea evasión ni falsa ilusión, sino conciencia de nuestra capacidad creadora, debemos pensar nuestra historia y, a partir de allí, elaborar una filosofía, es decir, un proyecto integral de construcción de nuestro destino.

En esto Zea vio claro y asignó correctamente a la filosofía latinoamericana, no solo su ser real, sino su justificación, lo cual es más importante aun como tarea filosófica.

Pero esta concepción de Zea, sin embargo, solo mira al filósofo en su quehacer presente. Le asigna una responsabilidad ética pero no le da una base racional. Se corre, así, el riesgo de caer en un cierto voluntarismo a lo Sartre, o en una autocontemplación que hace de la filosofía tan solo un intento de autojustificación sin por ello suministrar una base sólida de donde partir. Para ello, debemos hacer del objetivo de nuestro quehacer filosófico la búsqueda de la constitución de nuestra subjetividad. En América Latina esto solo puede verse, no como un desvelar nuestra conciencia subjetiva a partir de sí misma, sino a partir del otro como sector social y motor de la historia, o como lo otro si vemos la mediación de las instituciones que dan eficacia y realizan las intenciones de los sujetos históricos.

Los latinoamericanos antes de pensarse como sujetos de nuestra historia, fuimos pensados, comenzamos por ser el pensamiento de otro y solo frente al descubrimiento de esta alienación histórica y no metafísica, podemos hacer que la reflexión filosófica sea un pensar nuestra libertad y la condición de posibilidad de asumirnos como sujetos libres. En otras palabras, solo viendo la historia como un proceso por el cual nos construimos como sujetos puede justificarse una filosofía

que sea auténtica filosofía y que sea auténticamente latinoamericana o, como diría Horacio Cerutti: "No se trata de negar nuestro pasado, para rehacernos según un presente extraño, sino de reconocer nuestro pasado para comprometernos con un pasado vivo en la medida en que todavía no ha sido realizado". En cuanto a la filosofía latinoamericana, nuestro autor la define como: "la reflexión crítica sobre la función del pensamiento, la teoría y la conceptualización en el contexto social de nuestra América".

Hay, por ende, una auténtica filosofía latinoamericana y la distinción entre "historia de las ideas" o "historia del pensamiento" y "filosofía" solo se justifica en la medida en que veamos en la primera solo un concepto más amplio. La filosofía, por ende, requiere una ciencia crítica más elevada que busque cuestionar y transformar la realidad. Supone una creatividad del sujeto y que este sea colectivo, no tanto físicamente cuanto que exprese una exigencia de racionalidad que sobrepase la subjetividad individual y haga del filosofar una expresión teórica, un logos a partir de una conciencia de sí de una determinada colectividad. La filosofía es tanto una función socio-cultural como un quehacer individual. Por ende, para que haya filosofía no se requiere que haya conciencia

del filosofar; se requiere tan solo que su producto cumpla la función que una colectividad requiere de autojustificación y de formulación teórica de su ser-en-el-mundo.

Esta es una diferencia con la filosofía europea o norteamericana, como lo señalábamos anteriormente. No nos podemos pensar independientemente de nuestro pasado indígena, como no nos podemos pensar independientemente de la cultura occidental, que el conquistador trajo a estas tierras con su lengua y su religión, con sus ideas políticas y su ciencia, con sus influencias actuales en todos los campos. Hoy vivimos otra época, la de la globalización o mundialización. América irrumpió a la historia universal el 12 de Octubre de 1492 completando lo que entendemos por humanidad y por globo terráqueo. Hoy ocupa un lugar en esa humanidad y en esa geografía mundial. ¿Cuál será lugar en el siglo que comienza? ¿Estaremos de nuevo como hasta ahora condenados a que otros nos asignen nuestro lugar o tendremos la posibilidad, porque el derecho lo hemos tenido siempre, de decir nuestra propia palabra? Si bien formalmente debemos poner un punto final a nuestro trabajo, lo que aquí se insinúan son los temas y cuestionamientos que deben inducir al lector a ver en nuestra conclusión mas que un punto final, un

conjunto de puntos suspensivos, pues nuestra historia está lejos de haberse concluido. Ahora nos toca a todos decir nuestra propia palabra.

