



AVISO LEGAL

Artículo: Filosofía y sociedad en el pensamiento europeo oriental y latinoamericano

Autor: Górski, Eugeniusz

Colaborador: Padín Videla, Jorge (traductor)

Fue publicado en la revista: *Cuadernos Americanos*. Nueva época, vol. 5, año VII, núm. 41 (septiembre-octubre de 1993), ISSN: 0185-156X

Forma sugerida de citar: Górski, E. (1993). Filosofía y sociedad en el pensamiento europeo oriental y latinoamericano. *Cuadernos Americanos*, 5(41), 76-92.
<https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 1993 Universidad Nacional Autónoma de México.
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán, C.P. 04510
México, Ciudad de México.

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, C.P. 04510,
Ciudad de México.

<https://cialc.unam.mx/>

Correo electrónico: cialc-sibiunam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Sin derivados 4.0 Internacional (CC BY-NC-ND 4.0 Internacional).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>



Con la licencia BY-NC-ND usted es libre de:

- > Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Bajo los siguientes términos:

- > Atribución: usted debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Pueden hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- > No comercial: usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- > Sin derivados: si remezcla, transforma o crea a partir del material con propósitos comerciales.

Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.es>

En los casos que sea usada la presente obra, deben respetarse los términos especificados en esta licencia.

FILOSOFÍA Y SOCIEDAD EN EL PENSAMIENTO EUROPEO ORIENTAL Y LATINOAMERICANO

Por *Eugeniusz GÓRSKI*
UNIVERSIDAD DE VARSOVIA

NO HA HABIDO HASTA LA FECHA, ni siquiera en forma fragmentaria, estudios comparativos sobre la naturaleza de la filosofía en los países de Europa Oriental y América Latina. Los filósofos que quisieran estudiar este grupo de problemas, a mi juicio cognoscitivamente fértil, deberían inspirarse en la producción de otros científicos sociales y humanistas, historiadores en particular, que ya tienen en su haber considerables logros en el estudio de sociedades periféricas. A su vez, las investigaciones filosóficas pueden brindar su aporte al conocimiento social e histórico en sentido amplio.

Los estudios comparativos del pensamiento filosófico europeo oriental y latinoamericano enfrentan muchas dificultades. En primer lugar, a pesar de prolongadas controversias, aún no sabemos si hay algo así como una filosofía latinoamericana, aunque sabemos que existe Latinoamérica ("nuestra América"), una cultura en sentido amplio, y una literatura en particular. Si dejamos de lado, por el momento, la múltiple discusión sobre los rasgos específicos de la filosofía latinoamericana o, más ampliamente, sobre la posibilidad de existencia de una filosofía nacional o regional, debemos admitir que todos están de acuerdo en que, durante algún tiempo, en Latinoamérica ha habido filósofos profesionales y otros pensadores que genuinamente han estudiado los problemas filosóficos. Más aún, su producción intelectual muestra muchos rasgos en común.

La situación se torna mucho más complicada al considerar las regiones del este, centro-este, sudeste, e incluso noreste (Países Bálticos) de Europa. Consideraciones de orden político, histórico, cultural y lingüístico explican el hecho de que sólo pocas personas se refieren a la existencia de "nuestra Europa", y esto generalmente limitado a lo que se denomina Europa Central. A pesar de los estudios interdisciplinarios sobre Europa Oriental y sobre "socialismo

real" llevados a cabo durante largo tiempo tanto en el Oeste como en el Este, y a pesar de los recientemente muy de moda en nuestro país problemas de Europa Central (que constituye una amplia parte de la Europa Oriental en sentido amplio), no hemos advertido hasta el momento la existencia de estudio alguno que emprenda un análisis comparativo y sistemático de la historia de la filosofía y del pensamiento social en los países europeos orientales. De este modo, no estamos por el momento en situación de poder determinar, definitiva y autorizadamente, si la historia intelectual de la Europa Oriental se halla señalada por motivos permanentes e incuestionablemente comunes que nos facultarán a hablar de una filosofía europea oriental o de un pensamiento europeo oriental en general. No hemos encontrado persona alguna que emplee dicho término. Por el contrario, cuando se trata de Latinoamérica, a pesar de la indudable diferenciación interna de ese subcontinente, numerosos autores hacen uso del término general "filosofía latinoamericana". En particular, los teólogos de la liberación afirman que Latinoamérica constituye un todo indivisible. Por analogía, términos que se refieren a la teología, al pensamiento y a la sociología latinoamericanos son de uso común. Asimismo, frecuentemente se hace referencia a la filosofía norteamericana, africana, australiana y árabe, a las distintas filosofías orientales en diversas regiones del Asia oriental, y a la filosofía occidental (oeste-europea), pero casi nunca se lo hace respecto de la filosofía de la Europa del Este y de la Europa Central. ¿Es que no hay filósofos allí? Desde luego que los hay y además en esos lugares las tradiciones de llevar adelante una filosofía son muy ricas, y más antiguas que en América, África y Australia. ¿Es el caso de que la filosofía que se realiza en esa región de Europa no es original, o bien que carece de elementos comunes? Da la impresión de que en la historia de la filosofía y del pensamiento social de los países este-europeos podemos hallar no menos, sino ideas, mucho más originales, que las factibles de hallar en el caso de Latinoamérica, aun cuando, hablando en general en esas dos regiones del mundo el pensamiento haya sido, y todavía sea, dependiente y derivativo de la filosofía oeste-europea. Es verdad que tanto la Europa del Este como Latinoamérica han carecido de un pensador de las dimensiones de un Descartes, de un Locke, de un Kant, de un Hegel, de un Heidegger; sólo contaron con discípulos, difusores y epígonos de estos últimos.

La ausencia de estudios comparativos sistemáticos acerca de la historia de la filosofía en nuestra región de Europa nos impide

presentar aquí cualquier género de conclusión acabada. En este breve escrito introductorio no podemos emprender tal tarea, aunque, desde luego, no nos son ajenas algunas hipótesis preliminares sobre la naturaleza del pensamiento europeo oriental, y especialmente sobre el marxismo europeo oriental. Pero con referencia a la filosofía en los países latinoamericanos, muy a menudo han sido formuladas interpretaciones integradas y conclusiones generalizadoras que, en mi opinión, pueden ser también aplicadas en gran medida a una descripción igualmente general, pero no existente aún, de la filosofía, si bien no en la Europa Oriental como un todo, sí por lo menos en su mayor parte.

Antes de proceder a analizar las relaciones entre filosofía y sociedad en la Europa Oriental y en Latinoamérica, es necesario prestar cierta atención a la naturaleza de esas sociedades en las regiones que nos interesan y que se encuentran tan distantes entre sí. Respecto de esto, es excepcionalmente provechoso hacer referencia a la teoría de la dependencia formulada en Latinoamérica, y también a la concepción de la economía-mundo y del sistema-mundo generalizada y modificada por Immanuel Wallerstein. En tan temprana fecha como la década de los setenta, los historiadores polacos comenzaron el estudio de las sociedades latinoamericanas en términos de dependencia,¹ refiriéndose provechosamente a los trabajos de Wallerstein, uno de cuyos precursores fue incluso Marian Malowist.² Ryszard Stemplowski señaló el hecho de que categorías tales como centro, periferia, dominación, dependencia, etcétera, no sólo eran aplicables a los estudios de la historia de Latinoamérica y del Tercer Mundo, sino que también se los podía referir a la Europa internamente diferenciada. “En nuestro continente —escribió— encontramos por lo tanto no sólo el centro (la cuna) del capitalismo. Hay también periferias dependientes de ese centro (por

¹ La primacía al respecto corresponde a los modernos estudios de R. Stemplowski, *Zależności i wyzwanie - Argentyna wobec rywalizacji mocarstw anglosaskich i III Rzeszy (Dependencias y amenaza. Argentina frente a la rivalidad entre las potencias anglosajonas y el Tercer Reich)*, Varsovia, 1975; “Chile y las compañías petroleras, 1931-1932. Contribución al estudio del entrelazamiento dominación-dependencia”, *Ibero-Amerikanisches Archiv*, núm. 1 (1978); “Modernisierung - Theorie oder Doktrin? Anmerkungen eines Lateinamerika-Historikers”, en W. Conze, W. Schramm, G. Zernack, eds., *Modernisierung und national Gesellschaft im ausgehenden 18. und 19. Jahrhundert*, Berlín, 1979.

² M. Malowist, *Wschód i Zachód Europy w XIII-XVI wieku (El Este y el Oeste de Europa en los siglos XIII y XIV)*, Varsovia, 1973; véase también su extensa entrevista en *Estudios Latinoamericanos*, vol. 12 (1989).

ejemplo la Europa Oriental), señaladas por el tipo de desarrollo dependiente (subdesarrollo). La separación entre 'el centro y las periferias' —indicó acertadamente— obviamente no está limitada a la economía'.³

El tipo de desarrollo dependiente es observable también en la filosofía y en la cultura de América Latina y Europa Oriental. Al mismo tiempo que deberíamos evitar la aplicación de esquemas mecánicos a la cultura,⁴ el enfoque dependentista y el enfoque sociológico parecen ser también fértiles en la investigación histórica y filosófica. Son ampliamente utilizados por muchos estudiosos de la filosofía latinoamericana, empezando por Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea y terminando por las últimas tendencias de la filosofía de la liberación. Pero los historiadores de la filosofía europeo oriental no han asimilado aún esta metodología de investigación.⁵

Al estudiar la filosofía moderna y contemporánea, debemos restringir el centro de la filosofía mundial a varios países de la Europa Occidental, y por lo tanto dejar de lado a los Estados Unidos y al Japón, quienes en materia de filosofía ocupan una posición periférica. Observemos, sin embargo, que a diferencia de lo que ocurre en el lenguaje habitual adoptado en este caso por los filósofos polacos, nosotros utilizamos el adjetivo *periférico* en sentido descriptivo y no valorativo, enfatizando por consiguiente el significado profundo del pensamiento filosófico de la periferia, y especialmente el esfuerzo por pensar precisamente desde el punto de vista de la periferia.

³ R. Stemplowski, "Modernizacja - teoria czy doktryna?" ('Modernización: ¿teoría o doctrina?'), en *Kwartalnik Historyczny*, núm. 1 (1989), p. 754.

⁴ Este esquematismo es observable en el artículo de E. Dagnino, "Zależność ideologiczna i kulturowa. Próba ujęcia teoretycznego" (Dependencia ideológica y cultural. Una interpretación teórica tentativa), en *Ameryka-Lacińska dyskusja o rozwoju (América Latina. Discusión sobre el desarrollo)*, seleccionado y presentado por R. Stemplowski, Varsovia, 1987, pp. 183-225.

⁵ Hasta el momento, esto se ha podido observar solamente en dos ensayos: Eugeniusz Górski, "Latynoamerykańska myśl filozoficzna i społeczna z perspektywy wschodnio europejskiej" ('Pensamiento filosófico y social latinoamericano visto desde Europa oriental'), en *Studia Filozoficzne*, núm. 10 (1989); J. C. Nyiri, "Ehrenfels und Masarik: Ueberlegungen an der Peripherie der Geschichte", en *ilem: Am Rande Europas. Studien zur österreichisch-ungarischen Philosophiegeschichte*, Budapest, 1988. Nyiri llamó la atención sobre el hecho de que entre los precursores de Wallerstein, después de Malowist, figura el historiador húngaro Zsigmond Pach.

En la Europa centro-oriental, el pensamiento filosófico empezó a tomar forma ya en la Edad Media,⁶ en términos generales, primero en el sector eslavo, que se hallaba bajo la influencia de la cultura latina. Jan Hus (1360-1415), de Bohemia, fue un destacado filósofo de ese periodo. Como escribió un experto en filosofía medieval, él era "por encima de todo un teólogo, reformador y herejarca, pensador práctico y dirigente político, teórico de la liberación nacional, de la organización nacional basada en el Estado y de la lucha contra el Imperio alemán universalista".⁷ Parece ser que uno de los rasgos característicos del pensamiento europeo oriental (ya claramente visible en el caso de Hus) y, posteriormente, del pensamiento latinoamericano, consiste en la estrecha vinculación entre la filosofía y la historia de las sociedades en esas regiones y su lucha por la liberación nacional. Es sabido que las naciones del centro y del este de Europa estuvieron sometidas a la dominación de los alemanes (la dinastía de los Habsburgo), del Imperio otomano y del Imperio ruso (y posteriormente soviético),⁸ mientras que México y las naciones de Centro y Sudamérica estuvieron dominadas por España, Portugal, Inglaterra, y por la totalidad del así llamado centro noratlántico.

El argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884), un pensador claramente fascinado por el ejemplo de la civilización de los Estados Unidos, fue el primer filósofo de América Latina que formuló el problema de la filosofía latinoamericana, sus funciones sociales y su papel en el desarrollo de la civilización de los diversos países y de toda la región. Alberdi reflexionó, si hubiera una filosofía americana, cómo debería ella ser y cuál sería su misión social. Pensaba que cada país y cada época tenían su propia filosofía. A principios del siglo XIX, aún no la había advertido en las ex colonias españolas

⁶ Aquí dejamos de lado las características de la cosmovisión de los eslavos precristianos, que para algunos filósofos tiene cierta importancia. Véase, por ejemplo, A. K. Bychko, "Obschnost' mirovoznacheskikh osnov v folklore bratskikh slavianskikh norodov" en *U istokov obschnosti filosofskikh kultur ruskogo, ukrainskogo i bolgarskogo narodov*, V. S. Gorsky, ed., Kiev, 1983. Análogamente, algunos filósofos latinoamericanos contemporáneos asignan gran importancia al pensamiento indígena en la América precolombina.

⁷ Z. Kuksewicz, *Zarys filozofii średniowiecznej. Filozofia łacińskiego obszaru kulturowego (Esquema de la filosofía medieval. Filosofía en el área cultural latina)*, Varsovia, 1979, p. 396.

⁸ Cf. *Man, State and Society in East European History*, S. Fischer-Galati, ed., Londres, 1970, pp. vi-vii.

de América. Pero tenía una cierta idea general de la filosofía, la cual debería participar en la consolidación de una nación y en la construcción de un nuevo orden social. Según Alberdi, América debería adoptar en la práctica lo que se inventara en Europa, y especialmente en Francia. A pesar de su origen europeo oriental, la filosofía latinoamericana, o, estrictamente hablando, la filosofía hispanoamericana, debería ser nacional antes que puramente universal. Cuando se hallaba a la búsqueda de una filosofía para el Nuevo Mundo, en 1842 Alberdi escribió:

La abstracción pura, la metafísica en sí misma, no echará raíces en América. ¿Cuáles son los problemas que América está llamada a establecer y a resolver en estos momentos? Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales, de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre en el suelo americano. De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto, ardiente en sus instintos, sintética y orgánica en su método, positiva y realista en sus procedimientos, republicana en su espíritu y destinos. Nos importa, ante todo, darnos cuenta de las primeras condiciones necesarias a la formación de una filosofía nacional. Pero no se puede llegar a esto sino por el medio que hemos indicado, es decir, averiguando dónde está el país y a dónde va, y examinando para descubrir hacia dónde va el mundo y lo que puede el país en el destino de la Humanidad.⁹

En la Polonia de principios del siglo XIX, la filosofía que se practicaba era la del sentido común, de carácter más bien ecléctico ('un eclecticismo razonable'). En su mayor parte estaba basada en la experiencia. Esa filosofía 'preparatoria' de los polacos se caracterizaba por la sobriedad, el carácter práctico y la orientación política.¹⁰ A principios del siglo XIX, los polacos estaban todavía dominados por numerosas ideas extraídas del Racionalismo francés. Esas opiniones se manifestaban a sí mismas, entre otras cosas, en el hecho de otorgar una gran importancia a la civilización occidental, y en la convicción de que se debería imitar a los franceses y a los británicos

⁹ Cita tomada de *Antología de la filosofía americana contemporánea. Selección y prólogo de Leopoldo Zea*, México, 1968, pp. 31-32.

¹⁰ W. Jartarkiewicz, "Miedzy oświeceniem a mesjanizmem" (Entre ilustración y mesianismo), introducción a *Jakiej filozofii Polacy potrzebują (Qué filosofía necesitan los polacos)*, Varsovia, 1970, p. xxiv.

y combatir la "barbarie".¹¹ Los mismos motivos pudieron observarse en pensadores argentinos del siglo XIX (Alberdi, Sarmiento). Fue Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) en particular quien hizo de la oposición entre civilización y barbarie el centro de su filosofía.¹² Estudió la historia de su país y buscó la esencia de las condiciones sociales y naturales que obstaculizaron el desarrollo del mismo. También los rusos llamados occidentalistas combatieron los remanentes de la barbarie tártara y mongola —análoga a la "barbaric" india y mestiza— en su propio país.

Las relaciones entre la filosofía y la sociedad en que se desenvuelve, las cuestiones de identidad cultural así como los problemas de la filosofía de la historia de las diversas sociedades y regiones del mundo, constituyeron un motivo esencial de la filosofía latinoamericana (especialmente como fue interpretada por Leopoldo Zea)¹³ y de la cultura filosófica europea oriental en los siglos XIX y XX. Por ejemplo, en la filosofía de Bohemia, el sentido de la historia de Bohemia fue un motivo constante. El problema surgió primeramente en las obras de František Palacký (1798-1876). En opinión de este historiador, filósofo (abogado de la idea del austro-eslavismo) y dirigente político que en 1848 presidió el primer Congreso Esloveno en Praga, el sentido profundo de la historia de Bohemia y Moravia consistía en el contacto y confrontación incansables entre los elementos eslavos y alemanes, manifestados por la lucha de los bohemios contra la dominación extranjera. La "cuestión bo-

¹¹ Cf. A. Wierzbicki, *Wschód - Zachód w koncepcjach dziejów Polski. Z dziejów polskiej myśli historycznej w dobie porozbiorowej (Oriente y Occidente en las concepciones de la historia polaca. Contribuciones a la historia del pensamiento histórico polaco después de las particiones)*, Varsovia, 1984, p. 7; J. Jedlicki, *Jakiej cywilizacji Polacy potrzebują. Studia z dziejów idei i wyobraźni XIX wieku (Qué civilización necesitan los polacos. Estudios sobre la historia de las ideas e imaginación en el siglo XIX)*, Varsovia, 1988, p. 31.

¹² Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo, o civilización y barbarie en las pampas argentinas*, Santiago de Chile, 1845.

¹³ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, 1978; Horacio Cerrutti Guldberg, "Iluminismo del hombre de carne y hueso en la filosofía de la historia americana", en *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía*, núm. 7 (1985); Arturo Andrés Roig, "La historia de las ideas y la historia de nuestra cultura", en *Cuadernos Americanos*, n.e., núm. 17 (1989); véase también Arturo Ardao, "Función actual de la filosofía en Latinoamérica"; M. Sambardino, "La función sociocultural de la filosofía en América Latina"; R. Soler, "Consideraciones sobre la historia de la filosofía y de la sociedad latinoamericana", y más de una docena de otras exposiciones publicadas en *La filosofía actual en América Latina*, México, 1976.

hemia'', tal como fue interpretada por Masaryk, tomó en consideración el punto de partida de Palacký, pero éste al mismo tiempo filósofo y político mitigó considerablemente el antigermanismo y la manera de pensar de su predecesor. Sugirió la creación de una nueva religión bohemia (o checa), una religión de la humanidad, en un sentido análogo al mesianismo católico romano-polaco. Según Masaryk, la historia de las naciones eslavas es la historia de la influencia ejercida sobre ellas por las naciones extranjeras vecinas. Esta idea fue formulada más vigorosamente aún por Josef Pekař, para quien el sentido de la historia de Bohemia no significó conflicto ni lucha, sino recepción e imitación incesantes de modelos de vida correspondientes a civilizaciones más adelantadas. Ésta fue la razón por la cual Pekař rechazó la tradición husita nativa. A su vez, los pensadores izquierdistas, como Zdenek Nejedlý (1878-1962), se refirieron a Palacký y declararon que la concepción de éste podía ser la base del programa de liberación nacional y social de los pueblos de Checoslovaquia.¹⁴ Este motivo permanente en la reflexión checa sobre la historia y las características psicosociales de su propia nación puede observarse también en otras naciones de la Europa oriental, no necesariamente eslavas (por ejemplo, en la filosofía de

¹⁴ Interesantes comentarios sobre este tema pueden encontrarse en L. Rieger, *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*, M. F. Sciacca, ed., Milán, 1959, vol. II, pp. 1236-1244. Esta obra constituye la primera presentación completa del pensamiento filosófico mundial. Vale la pena señalar que, mientras que se redactó un extenso capítulo sobre toda América Latina por Francisco Romero y José Luis Romero, la Europa central y oriental (Austria, Bulgaria, Hungría, Polonia, Rumania, Rusia, Checoslovaquia y Yugoslavia) tiene diferentes autores muy independientes uno del otro, quienes ni siquiera intentaron buscar elementos comunes en la historia de la filosofía de esa región. Lo mismo sucede en el caso del *Handbook of World Philosophy. Contemporary Developments Since 1945*, J. R. Burr, ed., Westport, Connecticut, 1980, donde el capítulo referido a Latinoamérica (con una especial consideración de México) fue escrito por Arthur Berndson, mientras que la Europa oriental (Checoslovaquia, Alemania del Este, Polonia, Rumania y la Unión Soviética), en la interpretación de varios autores, forma solamente un cierto conjunto político. Un similar conjunto artificial (a pesar del enfoque totalmente distinto) surge del esquemático estudio soviético *Sovremennaya marksists-leninskaya filosofiya v raznykh stranakh*, A. S. Myslivchenko, ed., Moscú, 1984, cuya primera parte examina el marxismo en países socialistas (Bulgaria, Hungría, la República Democrática Alemana, Polonia, Rumania, Checoslovaquia y Yugoslavia), en tanto que la segunda lo examina en países capitalistas (Inglaterra, Francia, Italia, la República Federal de Alemania, Austria, los Estados Unidos, Canadá y Argentina). Una de las primeras presentaciones de la filosofía en países eslavos (ruso, ucraniano, polaco, esloveno, croata, serbio y búlgaro) puede ser encontrada en la obra colectiva (Weingart, ed.), *Současna Filosofie u Slovaniu*, Praga, 1932.

la cultura húngara y sobre todo en la rumana). En Rusia, dicho motivo tomó la forma del muy conocido conflicto entre los occidentalistas y los eslavófilos, quienes sugirieron un retorno a los elementos sociales eslavos. La idea de eslavofilia, paneslavismo (en Rusia también pan-asiatismo), austroeslavismo y neoeslavismo, tuvo numerosos adeptos en la Europa central y oriental, tal vez en un grado relativamente menor en Polonia, la cual acentuó más que las otras naciones en la región sus vínculos con la cultura europea occidental.

Los mismos problemas y dilemas han perturbado y siguen perturbando el pensamiento latinoamericano. Muchos filósofos contemporáneos (por ejemplo Leopoldo Zea) hacen referencia a los héroes decimonónicos de la lucha por la independencia de la antigua América española y portuguesa, en particular a las obras de Simón Bolívar y de José Martí. La actitud hacia la avanzada cultura y civilización occidental, y la consecuente búsqueda del lugar que a uno le corresponde en ella, es un elemento esencial y constante en sus reflexiones. Algunos de ellos sugirieron una imitación acrítica de los modelos occidentales, otros buscaron valores en la totalidad de su propia historia y sugirieron la creación de su propia filosofía nacional y continental (hispanoamericana, iberoamericana, latinoamericana, o simplemente americana, considerando también la herencia precolombina). Puede considerarse, por lo tanto, que el problema de imitación y aun de repetición de modelos ajenos (y el consiguiente temor, no exclusivamente polaco, de convertirse en el perico de otras naciones), y en otras ocasiones la búsqueda de autenticidad y de originalidad al hacer filosofía, la lucha por desembarazarse de influencias ajenas, todo esto es común a la historia intelectual de la Europa oriental y de Latinoamérica y tiene sus raíces en la prolongada lucha común por la independencia política y la soberanía. Ésta es la razón por la cual el problema de dependencia y de liberación tiene en la filosofía polaca, europeo oriental (incluida la rusa) y latinoamericana su propia dimensión práctica, social e histórica, no meramente especulativa y abstracta, como fue el caso del idealismo alemán y de casi toda la filosofía occidental.

En la tradición europeo oriental y latinoamericana se dieron tendencias filosóficas y políticas colmadas de mesiánicas esperanzas de liberación y de salvación, si no para toda la humanidad, al menos para una considerable parte de la misma. También hubo tendencias pesimistas, e incluso de carácter nihilista, que pusieron de manifiesto una absoluta falta de fe en las capacidades creativas de las naciones híbridas, ya fueran mestizas, rusas semi-asiáticas u otras sociedades periféricas que viven al margen de la historia

de la humanidad. Pyotr Chaadayev (1794-1856), filósofo ruso, se opuso a la ideología oficial que sostenía que Rusia era "el ancla de salvación" para la humanidad mientras Occidente se sumía en la decadencia, y expresó una severa opinión acerca de la historia de su propia nación supuestamente olvidada por la Providencia. Según él, Rusia no pertenecía ni a Oriente ni a Occidente, y carecía tanto de tradición como de poder creativo propios. Los rusos eran como los niños nacidos fuera del matrimonio,¹⁵ que deben restablecer por sí mismos los vínculos sociales e históricos destruidos.¹⁶ M. Mikhailov, un *narodnik*, escribió algo similar: para él, los rusos parecían colonos establecidos en nuevas tierras. Para algunos pensadores latinoamericanos, América significaba también una existencia sin pasado, una tierra donde la cultura aborígen había sido destruida por la *conquista*. El argentino Héctor Murena (1924-1975) enfatizó el hecho de que los latinoamericanos no eran ni europeos ni nativos, y por lo tanto no podían continuar con la gran tradición de los incas. Los latinoamericanos eran europeos desplazados, expulsados, desheredados de la historia y del proceso mundial de la historia. Esas concepciones pesimistas, e incluso racistas, se desarrollaron en Latinoamérica bajo la influencia de las teorías de Gobineau y de Gumpłowicz. Tales concepciones afirmaban que los latinoamericanos estaban señalados por una innata imposibilidad de desarrollarse y de progresar, imposibilidad condicionada por factores culturales, geográficos y raciales. Esto pudo observarse en las opiniones del argentino Carlos Octavio Bunge y del boliviano Alcides Arguedas, autor este último de la obra *Pueblo enfermo*, dedicada a la psicología social sudamericana.

En nuestra región hubo también numerosos estudios acerca de las propiedades psicosociales de las diversas naciones de Europa oriental. De este modo, el contraste espiritual y civilizatorio entre Rusia y Europa, y entre Latinoamérica y la Europa occidental, fue por largo tiempo un problema filosófico esencial.¹⁷ Muchos autores, por ejemplo los representantes de la llamada mística telúrica

¹⁵ Similares formulaciones aparecen en las obras del mexicano Leopoldo Zea y del brasileño Darcy Ribeiro con referencia a los latinoamericanos.

¹⁶ A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu (Filosofía y pensamiento social ruso desde la Ilustración al marxismo)*, Varsovia, 1973, pp. 132-133.

¹⁷ Véase T. G. Masaryk, *The Spirit of Russia, Studies in History, Literature, and Philosophy*, Londres, 1919; J. Dobieszewski, "Przeciwieństwo między Rosją a Europą jako teoria", en *Studia Filozoficzne*, núm. 8 (1986); Leopoldo Zea, *América Latina e cultura occidentale*, Milán, 1961. Zea también señala semejanzas entre

de Bolivia y pensadores de Rusia y de los países balcánicos, buscaron los rasgos característicos de sus países nativos en la naturaleza específica del suelo, del paisaje y del clima. Con frecuencia reflexionaron acerca de los efectos de la pampa argentina, de la cordillera balcánica,¹⁸ y de la estepa rusa sobre la psicología humana, y del consiguiente modo de vida dominante del gaucho, del granjero y del nómada tártaro.

Varios autores intentaron deducir la visión del mundo y las propiedades de la cultura espiritual y filosófica de las diversas naciones periféricas a partir de los rasgos dominantes de la historia y geografía de las distintas regiones del globo. Por largo tiempo se creyó que las históricamente jóvenes naciones de Latinoamérica, Rusia y la Europa oriental (especialmente Rumania) no habían creado sistema alguno original e independiente de pensamiento filosófico. Muchos historiadores de las ideas aún identifican esferas específicas de intereses en las diversas naciones. Con frecuencia se dice, por ejemplo, que la filosofía rusa se interesa principalmente en problemas éticos e histórico-filosóficos, y que se ha visto en gran medida permeada por el espíritu de la interpretación religiosa cristiana del mundo.¹⁹ Indudablemente el conocimiento de esa filosofía puede ser útil para el desarrollo de la cultura humana universal. Asimismo, hay que tener en cuenta que para ponerse al corriente de la filosofía rusa, polaca, bohemia, mexicana y latinoamericana en general, no es posible restringirse a las obras estrictamente filosóficas, debido a que la mayor parte de los productos filosóficos abstractos por lo común no han conformado campos determinados

el pensamiento ruso y el latinoamericano en su más reciente libro, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, 1988. Marek Styczyński, en su reseña en *Studia Filozoficzne*, núm. 10 (1989) de la reciente monografía polaca sobre el pensamiento ruso (A. Lazari, *Pocziennictwo. Z badań nad historia idei w Rosji, Pochwennictwo. Estudios sobre historia de las ideas en Rusia*, Lodz, 1988) declara que "las naciones que han tardado en unirse a la circulación universal de culturas sufren una muy intensa necesidad de autoafirmación, debida en parte a la creencia en su propio retraso, en parte a la pobremente disimulada conciencia de sus propios defectos, y en parte a los complejos de 'hermano menor'".

¹⁸ Véase *Eleven Centuries of Bulgarian Philosophical Thought*, Sofía, 1973, p. 82.

¹⁹ N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy*, Londres, 1952; V. V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, Londres, 1953; W. Krzemiński, *Filozofia w cieniu prawosławia. Rosyjscy myśliciele religijni przelomu XIX i XX wieku (Filosofía a la sombra de la ortodoxia. Pensadores rusos a la vuelta del siglo XIX)*, Varsovia, 1979; véase también M. A. Maslin, *Sovremennije burzhuaznye kontseptsii istorii ruskoy filosofii*, Moscú, 1988.

de investigación en los países periféricos. En estos países, los pensadores concentraron su atención sobre problemas de filosofía social, moral y política, y sus metafísica y ética religiosas han querido analizar los defectos de la sociedad tal como se manifestó ante los filósofos. Por lo tanto, esos problemas fueron estudiados no sólo por la filosofía, sino también por la literatura en el sentido amplio del término.

Un eminente estudioso de la historia del pensamiento social ruso escribió:

En el caso de Rusia (y en el caso de Polonia) hay también numerosos argumentos adicionales en favor de una interpretación ampliada del objeto de la historia de la filosofía. La filosofía surgió en Rusia relativamente tarde, y por muy largo tiempo no pudo desarrollarse en un campo de conocimiento y de producción creativa independiente y relativamente autónomo. Su autonomización fue obstaculizada por condiciones políticas excepcionalmente duras, que impidieron un libre desarrollo de la filosofía en universidades estatales rigurosamente supervisadas en lo político (ciertos síntomas de un cambio positivo en dicha esfera, se pudieron observar sólo en la segunda mitad del siglo XIX). Tal progreso tampoco se vio favorecido por la situación intelectual de la intelligentsia rusa en ese siglo. La dolorosa conciencia de opresión política y atraso, y los urgentes problemas sociales que resultaron de ella, distrajerón la atención de problemas no directamente relacionados con la praxis social. Dicha conciencia orientó la reflexión filosófica hacia problemas éticos, histórico-filosóficos y políticos, también con frecuencia hacia problemas religiosos, pero, al mismo tiempo, contribuyó a una cierta subestimación y descuido de los clásicos problemas ontológicos y epistemológicos. La intelligentsia *narodniki* que, como se sabe, fue la más influyente formación intelectual en la segunda mitad del siglo XIX, incluso pensó que 'comprometerse con la 'pura filosofía' era algo inmoral, una traición a la sagrada causa del pueblo.²⁰

Opiniones muy similares fueron compartidas por muchos pensadores en el enorme Brasil y en otros menos extensos países latinoamericanos.

El estadounidense William Rex Crawford, historiador del pensamiento latinoamericano, opina incluso que en un país joven la filosofía debe ser filosofía social. Sostiene —puesto que desconoce la análoga intranquilidad en el este y en el sudeste de Europa— que sería difícil encontrar otra región como fuera de Latinoamérica, que confirmara de manera tan contundente la tesis que afirma que

²⁰ A. Walicki, p. 6.

la filosofía extrae sus temas nuevos y urgentes del estado de la sociedad en la cual se desarrolla.²¹ Los incesantes problemas derivados de la pérdida de independencia por parte de numerosos países de la Europa Oriental, y los no menores problemas que se presentan después de su obtención en los países latinoamericanos mueven a reflexionar sobre las causas de los interminables fracasos y de la carencia de la anhelada libertad. Esto da origen a la pregunta acerca de nuestra identidad, acerca de lo que realmente somos como polacos, rusos, argentinos, etcétera, y de cómo diferimos del resto del mundo, de los Estados Unidos, de Occidente (en el sentido de Europa); de cuál es nuestro destino como nación y como una más bien fracasada aunque esperanzada mitad del continente, ya sea americano o europeo. Estos problemas han perturbado a los pensadores de ambas partes del mundo, desde tiempos pretéritos hasta nuestros días. Un sociólogo húngaro expresó recientemente, aun antes del final del socialismo real, que ‘los teóricos de la Europa oriental hoy se ven frustrados por el fracaso del Proyecto Socialista, tal como anteriormente, en el periodo de preguerra, se sintieron frustrados por las experiencias del capitalismo subdesarrollado’.²²

Los historiadores del pensamiento polaco han llamado la atención de sus lectores sobre la especial función social de la filosofía como un componente histórico del desarrollo histórico de la cultura nacional. Esto se aplica en particular a esos países que nada importante han aportado a la historia de la filosofía como simple filosofía. Andrzej Walicki suministró algunos interesantes ejemplos al respecto:

La historia de la filosofía eslovaca en el siglo XIX tiene escaso interés desde el punto de vista de la historia general de la filosofía, pero es muy interesante como un ejemplo particularmente claro de ‘desarrollo acelerado’ de la conciencia nacional y social. La grandeza y (no titubeo en declarar esto) la significación universal de la filosofía y del pensamiento social del Romanticismo polaco no consisten en ninguna presunta inauguración de una nueva época en la historia del pensamiento (como solían afirmar los filósofos polacos de esa época), sino en el hecho de haber ofrecido un retrato excepcionalmente

²¹ W. R. Crawford, *A Century of Latin American Thought*, Nueva York, 1961, pp. 4-5.

²² A. Agh, ‘The Triangle Model of Society and Beyond’, en *State and Civil Society: Relations in Flux*, V. Gathy, ed., Budapest, 1989, p. 14.

rico, internamente diferenciado, y al mismo tiempo claro de la formación del conocimiento de sí misma por parte de una nación moderna. El movimiento ruso *narodniki* en los años setenta y ochenta del siglo XIX no dio al mundo ningún filósofo o sociólogo de envergadura, pero a pesar de ello su significación es enorme, y no solamente a escala rusa: consiste, entre otras cosas, en una muy vehemente y dramática formulación de esos problemas de desarrollo social a los cuales los países del "Tercer Mundo", atrasados en su desarrollo económico, siguen enfrentados hasta hoy.²³

Durante las recientes décadas, muchos filósofos de Latinoamérica reflexionaron acerca del papel de la filosofía en la sociedad y sobre el problema de su originalidad nacional y autenticidad. Lo hicieron aún más intensa y radicalmente que como se hizo en el pasado, en el caso de Rusia y de Polonia. Augusto Salazar Bondy, conocido filósofo peruano y precursor de la filosofía latinoamericana de la liberación, intentó demostrar que en Latinoamérica siempre había existido una gran distancia entre quienes se dedican a la filosofía y el resto de la sociedad. Tal es la razón por la cual, en su opinión, los filósofos americanos no pueden ser llamados filósofos nacionales, puesto que la sociedad no puede identificarse con ellos. Esto es así debido a que esas naciones tienen que enfrentarse a un pensamiento trasplantado a sus respectivos países, con productos de gentes y culturas ajenas, retomados por minorías elitistas. Salazar Bondy no niega la existencia de un componente universal en la filosofía, como tampoco sugiere que la filosofía debe ser muy popular. Simplemente declara que la filosofía es auténtica si refleja la conciencia de la sociedad en la que se desarrolla, y si encuentra una

²³ A. Walicki, "La historia de la filosofía polaca como objeto de estudio y como problema de la cultura contemporánea *Studia Filozoficzne*, núm. 1 (1969), pp. 109-110. Las observaciones de Walicki fueron completadas por Jan Szymd en un debate dedicado a la historia de la filosofía polaca. Sus rasgos específicos, que la hacen diferente de la filosofía occidental, radicaban según él en el hecho de que en su mayor parte era ejercida en formas no académicas y funcionaba como un instrumento de actividad práctica relacionado con la educación, la emancipación social y la liberación nacional. Él observó esos mismos rasgos específicos también en otras naciones que habrían atravesado situaciones históricas similares, a saber, los serbios, croatas y húngaros, e incluso en los nacientes Estados Unidos en la época de la revolución y del Racionalismo. No mencionó, sin embargo, a los latinoamericanos. La propuesta de Szymd, formulada en *Studia Filozoficzne*, núm. 3 (1969), p. 128, para llevar a cabo extensos estudios comparativos sobre la filosofía polaca en el contexto de otras filosofías nacionales, desafortunadamente no fue adoptada.

respuesta profunda en esta última, especialmente cuando llega a sus consecuencias éticas y políticas. Por el contrario, en Latinoamérica la filosofía es negativa frente a la sociedad, y constituye una manifestación de la engañosa autoconciencia de esta última. Su carácter imitativo responde al hecho de que es expresión de una conciencia enajenada.²⁴

Salazar Bondy ve la causa determinante del estado actual de la filosofía y de la cultura en Latinoamérica en una situación que también caracteriza a otras naciones del Tercer Mundo. Si nos damos cuenta de este hecho, debemos recurrir al concepto de dominación política y económica por parte de los países desarrollados y al consiguiente subdesarrollo de Latinoamérica. Los países latinoamericanos, que sucesivamente han dependido de España, de Inglaterra y de los Estados Unidos, se convirtieron en países de cultura dominada por extranjeros.²⁵ El efecto sociocultural de esa dependencia adoptó el perfil de una sociedad deformada y de una cultura defectuosa, el cual fue a su vez recibido por la filosofía. En consecuencia, esta última también se volvió imitativa y dependiente.

Salazar Bondy formuló su propio programa tendiente a conferir originalidad y autenticidad al pensamiento latinoamericano. A su juicio, el mismo puede desempeñar un papel inspirador en el movimiento que pondría punto final al subdesarrollo y a la dominación extranjera.

Pero, contrariamente a lo que pudiera parecer, el filósofo peruano no postula una filosofía práctica, o bien una filosofía aplicada o social, como modelo para la filosofía latinoamericana. Tales programas habían sido sugeridos en el pasado. Se argumentó, por ejemplo, que en la división de las tareas filosóficas, la teoría debería pertenecerle a Europa (a la Europa Occidental, desde luego, dado que las demás partes de ese continente eran ignoradas), y sus aplicaciones a Latinoamérica, lo cual, según Bondy, también constituiría una forma de sumisión a, y de dependencia de, poderes extranjeros. El carácter teórico riguroso de la filosofía es indispensable para su desarrollo y fertilidad. También es necesario para descubrir nuestra propia esencia humana y para llevar a cabo el cometido de la liberación de las naciones dependientes.

²⁴ Augusto Salazar Bondy, *Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano*, Kansas, 1969.

²⁵ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, 1968, p. 121.

Otros autores latinoamericanos tuvieron en general una orientación menos nihilista que la de Salazar Bondy en la evaluación de la filosofía de su continente hasta la fecha, y de sus funciones sociales. Numerosos filósofos, especialmente marxistas en Latinoamérica y en la Europa oriental, señalaron el papel auxiliar de la filosofía en la tarea de liberación y de preparación de una revolución social, y en la construcción de un nuevo sistema político. Recientemente, sin embargo, como resultado del colapso de muchos proyectos revolucionarios, ilusiones e intentos de ponerlos en práctica, se ha producido un creciente sentimiento de frustración y melancolía, debido a la ineficacia de todo proceso de liberación, liberación que con frecuencia conduce a nuevas *deformaciones* sociales, subdependencia dentro de la periferia, y nuevo cautiverio.

La misión social de la filosofía en Latinoamérica parece consistir ahora no sólo en favorecer el ambiguo proceso de liberación en el mundo contemporáneo, sino también en la búsqueda de algo nuevo, en la lucha por la futura integración del continente, y quizá, también, de ambas Américas. Lo mismo sucede en Europa: hoy que las rígidas divisiones políticas (aunque no las económicas, desafortunadamente) están desapareciendo, no es suficiente reflexionar sobre la liberación ni sobre la identidad política y cultural de la un tanto pesadillesca Europa Central, ese torturado fragmento de Europa suspendido entre Oriente y Occidente. Es necesario considerar la posibilidad teórica de una coexistencia armoniosa de toda Europa integrada como una comunidad de fortunas en el cambiante sistema mundial, un sistema que tal vez deba retomar, para salvarse a sí mismo, algunos *slogans* socialistas anteriores. Esto exigiría la búsqueda de un nuevo y más universal paradigma (en comparación con la dependencia y con el presente sistema mundial), mediante el cual podría materializarse la unidad de Europa y de América. Estas nuevas tareas de la filosofía que están surgiendo no han sido emprendidas con profundidad por el pensamiento filosófico de Latinoamérica ni de Europa Oriental, pensamiento generalmente social, prospectivo y profético en su carácter. Sin embargo, es necesario realizar esto al acercarnos al quinto centenario del descubrimiento de América, o de su encuentro con Europa, es decir con ese continente (o más bien con su sector occidental) que había considerado a ese mismo año de 1992 como una etapa esencial en el proceso de su propia integración.

Con referencia a la excelente idea de la conciliación de América como un todo, idea formulada recientemente por Richard Morse,

Leopoldo Zea, su colega en la otra margen del Río Bravo, expresó: "el mundo entero debe reconciliarse, ese mundo que a lo largo de la historia estuvo dividido en centro y periferia".²⁶

Traducción de Jorge Padín Videla

²⁶ Leopoldo Zea, *Discurso...*, p. 267. Véase también J. Kuczyński, *Dialogue and Universalism as a New Way of Thinking*, Varsovia, 1989.