

## Filosofía latinoamericana: momentos de su desarrollo

Por *Pablo* GUADARRAMA GONZÁLEZ\*

MÁS ALLÁ DE LA VIEJA CONTROVERSIA sobre la existencia o no de una filosofía latinoamericana propiamente dicha, la mayor parte de los investigadores del asunto coincide en reconocer que ha habido producción de ideas filosóficas con suficiente calidad en esta parte de América,<sup>1</sup> también controvertida en cuanto a su denominación de latina.

Otro asunto es que, en sentido amplio, al hacer referencia al desarrollo de ideas filosóficas en un pueblo, cultura, periodo de la historia o pensador, se acentúen determinados autores, ideas o rasgos propios de los mismos y en ese caso pueda tener validez muy relativa la utilización de tales gentilicios —como latinoamericanismo filosófico—, patronímicos o periodizaciones.<sup>2</sup>

Sin embargo, aun en estos casos debe tomarse conciencia de los límites epistemológicos de tales denominaciones. De la misma forma que hay pensadores que trascienden sus respectivas épocas y culturas y se proyectan al futuro, otros quedan totalmente rezagados y ni siquiera llegan a situarse al nivel más adecuado de la mejor expresión del pensamiento de su tiempo y circunstancia. Estos últimos son los inauténticos, aunque en algunos casos pueden llegar a ser originales y novedosos en sus ideas, pero este hecho no les asegura de antemano un valor reconocible.

En el ámbito cultural latinoamericano, entendido fundamentalmente como el que se constituye desde la conquista y colonización europea en los territorios dominados por españoles y portugueses, se ha producido desde el siglo xv un cultivo de ideas filosóficas que pueden y deben ser consideradas, en sentido estricto, expresión del primer momento de la filosofía latinoamericana.

\* Profesor titular de la Cátedra de Pensamiento Latinoamericano de la Universidad Central de Las Villas, Santa Clara, Cuba; e-mail: <guadarrama@uclv.edu.cu>.

<sup>1</sup> “A esta altura de los tiempos, la filosofía de Hispanoamérica dispone ya de los recursos técnicos necesarios para plantear el problema del hombre en los términos universales de la *episteme*, de la filosofía como ciencia rigurosa. De hecho no sólo ha planteado el problema, sino que ha propuesto teorías muy dignas de atención en cualquier parte —sobre todo en esa misma parte donde fueron producidas”, Eduardo Nicol, *El problema de la filosofía hispánica*, México, FCE, 1998, p. 72.

<sup>2</sup> Véase Clara A. Jalif de Bertranou, comp., *Semillas en el tiempo: el latinoamericanismo filosófico contemporáneo*, Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, 2001.

A pesar de lo que algunos autores consideren, la filosofía latinoamericana no debe circunscribirse a aquellas reflexiones que solamente tienen como objeto el mundo cultural, ético, político, religioso, socio-económico etc., de los países de esta parte de América.<sup>3</sup> Por supuesto que tales temas tienen que aflorar de algún modo en el ideario de cualquier filósofo de esta región con suficiente dosis de autenticidad, pero el hecho de que los aborde no le otorga licencia de conducción para las vías de la universalidad.<sup>4</sup> Esto sólo es posible cuando el producto de su pensamiento posee los elementos indispensables de madurez teórica y cumple las funciones propias comúnmente exigidas a toda filosofía.<sup>5</sup> Cuando se cumplen estas funciones —algunas de ellas cuestionables en el caso del pensamiento amerindio—, ese tipo de producción teórica puede gozar del adecuado reconocimiento, al formar parte de este tipo especial de saber que constituye la filosofía. Esto ha sucedido en América Latina desde que a partir del siglo xvi la escolástica, en sus distintas expresiones, se extendió en la vida intelectual latinoamericana hasta nuestros días, en que resulta difícil ubicar a los pensadores dentro de una exclusiva corriente filosófica.

Como en otras latitudes, el pensamiento filosófico en América Latina también ha constituido un proceso de emancipación mental, de superación de los mecanismos enajenantes que han tratado de subhumanizar al hombre. Éste ha dialogado permanentemente con otras culturas, entre las que sobresale, naturalmente, la europea, pero no exclusivamente con ella. Por tal motivo resulta erróneo considerar al pensamiento filosófico en América Latina como simple eco de la cultura europea como aún algunos pretenden.

En las culturas más consolidadas de la América precolombina se apreciaba ya un desarrollo de la estructura socioeconómica tendiente a la sociedad de clases que suponía un conjunto de instituciones jurídicas, políticas y religiosas, desarrollo que prefiguraba una sociedad civil precaria en ocasiones, pero con algunos atisbos de potencialidades extraordinarias en otras esferas. En ese último caso, el hombre

<sup>3</sup> Así Fomet-Betancourt reserva "el título de 'filosofía latinoamericana' para aquellas formas de filosofar en América Latina que hacen de la filosofía una tarea de reflexión contextual", Raúl Fomet-Betancourt, *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, Trotta, 2004, p. 15.

<sup>4</sup> Véase Javier Sasso, *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia*, Caracas, Monte Ávila, 1997.

<sup>5</sup> Véanse Pablo Guadarrama, "¿Para qué filosofar?", *Anuario Hispano Cubano de Filosofía* (Proyecto Filosofía en Español), de: <<http://www.filosofia.org/mon/cub/dt021.htm>>, 10-I-1996; Pablo Guadarrama, dir., *Filosofía y sociedad*, La Habana, Félix Varela, 2000, tomo I, pp. 44-71.

americano se situaba en condiciones de reflexionar sobre sus orígenes, sus sueños, sus idealizaciones y utopías, entre las que se encontraba su propio modelo de hombre.

El problema de la existencia o no de un primer momento de filosofía en estas tierras de América antes de la llegada de los europeos,<sup>6</sup> y a partir de la visión occidental de lo que se entiende por filosofía, no debe constituir un obstáculo para profundizar en la cuestión del contenido cosmológico, epistemológico, antropológico, ético etc., de las ideas de estos pueblos a través de las fuentes disponibles, si en realidad se aspira a efectuar un análisis desprejuiciado del asunto.

El naturalismo antropológico que predominaba en el pensamiento amerindio resulta de gran valor por cuanto implicaba concebir al hombre como un ser orgánicamente imbricado a la existencia de todo el orbe. Era concebido a la vez como un producto y agente de la creación natural de todas las cosas. No prevalecía el criterio de presentarlo como un ente pasivo sujeto a los designios de fuerzas absolutamente incontrolables. Más bien se imponía la concepción de considerarlo un ser muy activo y decisivo en el devenir de todos los acontecimientos del mundo.

En los mitos precolombinos aflora el interés porque el hombre incrementa su fortaleza en todos los órdenes, tanto en lo físico como en lo espiritual; en especial se anhelaba que incrementara su sabiduría. Desde aquella época existía conciencia de que ésta era una de las formas de asegurar que el hombre dominara sus condiciones de existencia y al ser más culto fuese más libre.

En su relación con el entorno natural y social, el hombre americano, como el de otras latitudes, tuvo que ir desarrollando mecanismos protectores de sus conquistas, especialmente de aquellas que tenían que ver con la supervivencia de la comunidad. Pero si su preocupación se redujese exclusivamente a dicha función, el hombre no se hubiera distanciado mucho de otras especies que junto a él también han sobrevivido. Desde un primer momento la cuestión referida a la seguridad alimentaria, habitacional, energética etc., estuvo acompañada por el cultivo de aquellos valores que dignificaban su existencia, desalineándola, haciéndola más plena y feliz en todos los aspectos, y con ese fin la comunicación de la tradición oral y la educación de las nuevas generaciones evidencia que su máxima aspiración, en definitiva, era también trascender culturalmente, como supo hacerlo.

<sup>6</sup> “El problema del comienzo de la filosofía es un problema decisivo también [...] no es tan fácil declarar completamente muerto el pasado anterior a la Conquista”. Horacio Cerutti, *Filosofía desde nuestra América*, México, Porrúa/UNAM, 2000, p. 95.

Si bien es cierto que a la hora de estudiar las principales conquistas de la humanidad en sus primeros estadios de desarrollo es necesario valorar con detenimiento los aportes del antiguo Oriente y del mundo grecolatino, también deben tomarse en consideración los aportes culturales de los pueblos amerindios en diversas esferas de la vida socio-económica, la agricultura, la arquitectura, así como en cuanto a sus concepciones cosmogónicas, antropológicas, religiosas, éticas etcétera.

Si en la filosofía griega el “conócete a ti mismo” socrático, orientado hacia el tema antropológico, constituyó un viraje esencial en el desarrollo de la cultura occidental, y los sofistas iniciaron la transición hacia aquella ruptura con las predominantes concepciones cosmogónicas y cosmológicas de aquel pensamiento, es posible pensar que algunas de las culturas amerindias más avanzadas llegaron a ubicarse en el umbral de la reflexión filosófica, especialmente por el lugar que ocupó el tratamiento de la problemática antropológica en sus producciones espirituales.

No resulta exagerado sostener que especialmente el pensamiento de los pueblos mexica e inca —pues aunque el maya también llegó a niveles de civilización incluso superiores,<sup>7</sup> eclipsó mucho antes de la Conquista— se encontraba en el momento de la transición hacia el nacimiento de un pensamiento propiamente filosófico cuando la irrupción europea interrumpe su desarrollo auténtico.

El mundo cultural precolombino tuvo formas propias de racionalidad y no tiene por qué ser sometido estrictamente al exclusivo logos occidental (que en definitiva tampoco resulta un todo homogéneo, incluso para llegar a acuerdos universalmente aceptados sobre lo que debe entenderse por filosofía) para otorgarle carta de ciudadanía,<sup>8</sup> al igual que a otras culturas del orbe.

Si se asume que la filosofía implica una concepción racional del mundo en su integridad, que no se deja arrastrar por dogma alguno, opinión o simple creencia que cercene sus potencialidades cognoscitivas, y que a la vez cumple otras funciones de carácter axiológico, ideológico, humanista etc., sin que se reduzca a ninguna de ellas, podría llegar a afirmarse que estos pueblos de América, con anterioridad

<sup>7</sup> “Debe reconocerse que los mayas constituyeron el pueblo más civilizado del Nuevo Mundo en los tiempos precolombinos, pues fueron los únicos que desarrollaron un sistema de escritura original”, Sylvanus G. Morley, *La civilización maya*, México, FCE, 1956, p. 290.

<sup>8</sup> “La supuesta ‘filosofía andina’ no cumple con varios de los criterios auto-determinados por la filosofía occidental”, José Estermann, *Filosofía andina: estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala, 1998, p. 42.

a la conquista europea, llegaron a niveles de lo que puede denominarse pensamiento prefilosófico.<sup>9</sup>

Es cierto que la ausencia de alfabetos y de escritura, como en el caso de los incas,<sup>10</sup> así como la expresión pictográfica del lenguaje limitaron las posibilidades expresivas y de construcción lógica. Sin embargo, no debe menospreciarse la valoración que hicieron los misioneros cristianos que constataron, y elogiaron, las particularidades de aquellos idiomas y formas de escritura.

Al igual que otras culturas del antiguo Oriente que también carecieron de esos elementos, las más avanzadas de América lograron elaboraciones cosmológicas, cosmogónicas y antropológicas con el decoro suficiente para figurar también entre los antecedentes de la cultura filosófica universal, del mismo modo que lo fue el periodo heroico en la antigua Grecia.

En las culturas originarias de América se desarrollaron elaboradas concepciones sobre la justicia, la honradez, el respeto a la vida, a los bienes ajenos que llegaron a impresionar profundamente a los conquistadores europeos y coadyuvaron al nacimiento del carácter utópico de aquellos pueblos.

América fue cuna de utopía<sup>11</sup> porque era la utopía misma para aquellos emprendedores hombres que se enrolaban en la invasión de prometedoras tierras y abandonaban sus respectivos países saturados por la recién engendrada violencia que traía aparejada la acumulación originaria del codicioso capitalismo.

El hombre americano era muy distinto al europeo, no sólo étnica, sino sobre todo éticamente. Sus concepciones sobre las relaciones

<sup>9</sup> Este concepto es empleado por investigadores de otras culturas de la antigüedad como H. A. Frankfort, J. A. Wilson y T. Jacobsen. Véase de estos autores *El pensamiento prefilosófico I, Egipto y Mesopotamia*, México, FCE, 1954 (col. *Breviarios*, núm. 97). Sin embargo, resulta significativo que Aristóteles se haya referido al nacimiento de las artes y de "aquellas ciencias que no van encaminadas ni a los placeres de la vida, ni a atender sus necesidades, vieron entonces la luz primera y precisamente en aquellos lugares en que los hombres podían dedicarse al ocio. Así ocurrió con las matemáticas, nacidas cerca de Egipto, porque en aquel país las castas sacerdotales estaban libres de todo trabajo". Para el Estagirita, aquel desarrollo intelectual constituía el preámbulo necesario del saber filosófico, Aristóteles, *Metafísica*, La Habana, Estudios, 1968, p. 35.

<sup>10</sup> A juicio de Vladimir Kuzmischev, en los incas "la carencia de escritura casi no se reflejó sobre el desarrollo del pensamiento científico y técnico", pero sí reconoce que "el daño más cruel e irreparable causado por la carencia de escritura lo sufrieron las humanidades y la literatura", *El imperio de los hijos del sol*, Moscú, Progreso, 1991, p. 149.

<sup>11</sup> Estudios muy detallados sobre el papel de la utopía en América se encuentran en la obra de Horacio Cerutti Guldberg; véanse *Ensayos de utopía I y II*, México, UNAM, 1989; y *De varia utópica*, Bogotá, ICELAC, 1989; y de Fernando Ainsa, *Necesidad de la utopía*, Buenos Aires, Tupac, 1990. Véase también Alicia Mayer, Horacio Cerutti, Joaquín Sánchez MacGrégor y otros, *La utopía en América*, México, UNAM, 1991.

interpersonales, entre el hombre y la naturaleza y hasta con los dioses, eran muy diferentes. La “racionalidad” del europeo no propiciaba tolerar otra que fuera distinta a la suya, y lo peor de todo es que aún no quiere admitir que las cosas sean distintas de como él entiende que “deben ser”.<sup>12</sup> Y a tal punto llegó la tergiversación de la historia americana a partir de ese criterio dominante, que muchas de las versiones europeizantes de las costumbres e ideas de los habitantes de esta región los presentaban a imagen y semejanza de las existentes en el “Viejo Mundo”.

De un modo u otro, las reflexiones antropológicas de estas culturas siempre giraban hacia el logro de un hombre superior que encarnara todas las virtudes. En lugar de una enajenada deidad a la que se atribuyeran las mejores cualidades humanas, se buscaba y se deseaba cultivar en el hombre concreto de su tiempo aquellas virtudes que contribuyeran a su perfeccionamiento.

Estudios antropológicos demuestran que esas características de alta estimación del trabajo y otros valores éticos no han desaparecido en los descendientes de aquellas culturas originarias de América.<sup>13</sup>

En los primeros estadios de su desarrollo los pueblos amerindios apreciaban el trabajo como un medio para sobrevivir, pero también como un placer, un arte y como vía esencial de realización de sus potencialidades; por tal motivo hasta los gobernantes participaban directamente en labores agrícolas, como sucedió en el imperio incaico. Han sido sobre todo las alienantes relaciones de explotación de unos por otros las que a la larga han ido arraigando los criterios que distancian a esta actividad vital del único sujeto laboral posible, que es el hombre.

Las cosmologías y cosmogonías amerindias ponen de manifiesto que estos pueblos poseían en esencia una visión integradora del mundo, a pesar de concebirlo compartimentado en distintos niveles. Un monofisismo dialéctico, según el cual todo se encuentra concatenado e interpenetrado, predominaba en la mayor parte de sus concepciones sobre el mundo. El mundo natural y el social eran concebidos como

<sup>12</sup> “En 1919, el jefe militar de Panamá en las islas de San Blas anunció su triunfo: las indias kunas ya no vestirán molas, sino vestidos civilizados. Y anunció que las indias nunca más se pintarán la nariz sino las mejillas, como debe ser, y que nunca más llevarían sus aros de oro en la nariz, sino en las orejas. Como debe ser”, Eduardo Galeano, “Cinco siglos de prohibiciones del arcoiris en el cielo americano”, *Nuevo amanecer*, suplemento cultural de *El nuevo diario* (Managua), 13-vii-1992, p. 7.

<sup>13</sup> Ruz Lhuillier apunta que “el maya es vigoroso y trabajador, es de naturaleza inteligente, sociable y alegre [...] Su concepto de la justicia, de la honradez, del respeto a la vida y bienes ajenos es notable”, Alberto Ruz Lhuillier, *La civilización de los antiguos mayas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1974, p. 67.

interdependientes en alto grado. Prevalecía una visión antropologizada de todo lo existente, tanto de la naturaleza como del presupuesto mundo sobrenatural.

Las concepciones astrológicas de los pueblos amerindios establecían una relación directa entre el movimiento de los astros y el destino de los hombres individuales. Este hecho refleja también que concebían el mundo como una unidad no caótica, sino regulada. No como el simple producto arbitrario de voluntades divinas. Más bien, la subordinación entre dioses y hombres era cíclicamente alterna, en dependencia de múltiples circunstancias entre las cuales sobresalían las exigencias humanas.

Al igual que en los mitos de otras culturas de la antigüedad, en muchos de los mitos precolombinos no se observa un espiritualismo desarrollado. Prevalce una concepción más naturalizada de la sociedad, en la que las fuerzas materiales se imponen y se enfrentan en luchas a través de fuerzas antitéticas: el cielo y la tierra, la luz y las tinieblas, el bien y el mal.

Es apreciable el predominio de una visión determinista y naturalizada de las relaciones entre los fenómenos, tanto naturales como sociales, en lugar de una imagen estratosférica y abstracta en la que se hiperbolice la espiritualidad y ésta quede hispostasiada, como exigirían algunas filosofías. A la espiritualidad se le reconoce un lugar importante en la vida de la sociedad, pero sus atributos no resultan hiperbolizados de manera absoluta.

Sus mitos reflejan el grado de civilización, de desarrollo socioeconómico alcanzado por aquellas culturas y, en especial, el grado de diversificación y estratificación social que ya se había logrado en su naciente sociedad de clases. También manifiestan el conocimiento que los hombres iban alcanzando, tanto de las fuerzas de la naturaleza como de sí mismos, de sus potencialidades y, por tanto, del creciente proceso de desalienación que se daba en estas culturas.

A su vez, los mitos indican las múltiples formas de enajenación de que era objeto el hombre americano en aquellas etapas tempranas de su gestación cultural. Y expresan muchas veces los vicios, limitaciones, temores y errores de los que era víctima. A través de los mitos se expresa también su nivel de dominio sobre las propias cualidades humanas, como la valentía y el temor, el odio y el amor, la bondad y la maldad, el egoísmo y el desinterés.

Las ideas referidas a la vida y a la muerte, a la permanente transmutación de una en otra, constituyen un elemento sui generis, al apre-

ciar la muerte como un fenómeno natural necesario y no tanto como un castigo divino o resultado del infortunio.

Cuando en las culturas no proliferan vías de expresión filosóficas clásicamente reconocidas como el aforismo, el diálogo ordenado, el tratado sintetizador de principios o la escuela con sus discípulos reconocidos, entonces aparecen otras que no por ser menos clásicas dejan de ser también vías de expresión filosófica.

En ocasiones estas vías, como la poesía, el monólogo etc., son reconocidas para el hábitat occidental de la filosofía, pero más como retozos de la razón que como fundamentación de algún tipo de logos, aun cuando no deja de tomársele en serio. Pero, lamentablemente, cuando este fenómeno se presenta en la cultura latinoamericana abundan los ataques al lirismo y al esteticismo, entre otros aspectos, de la actividad filosófica en esta región.

Mientras se mantengan esos criterios excluyentes y discriminatorios para la identificación del estatus filosófico de una cultura y prevalezca el prejuicio de que el saber filosófico es exclusivo de Occidente, resultará controvertido a los investigadores del pensamiento en América Latina, como en otras partes del mundo, ser reconocidos como tales.

Las desigualdades sociales existentes en las culturas amerindias tendrían, necesariamente, que estimular las reflexiones antropológicas de aquellos hombres. A pesar de que no quedaran registradas en conservados discursos filosóficos, se expresaron a través de leyendas, de su literatura y reflejan un nivel relativamente alto de elaboración teórica para las condiciones en que se dieron.

La propensión humanista y desalienadora se aprecia a través de múltiples testimonios de las culturas más avanzadas de Indoamérica que se conservan y pueden y deben ser utilizados como referencia demostrativa de la riqueza de aquellos pueblos. La lógica de la investigación sobre este tema puede inducir a la aseveración de formas más elaboradas de pensamiento de corte humanista, que posteriormente pudieron ser sincretizadas con las provenientes del pensamiento europeo durante la colonización, a través del enriquecedor proceso de recepción de ideas filosóficas.

El desarrollo artístico evidencia la fina sensibilidad estética y la maestría técnica alcanzadas por estos pueblos. El desarrollo del arte en dichas culturas, en especial de la arquitectura, revela un elevado nivel de espiritualidad que se plasma plásticamente al evaluar los gestos de figuras, sus rostros etc., así como la expresión de complejas relaciones interpersonales. La literatura, que se conservó básicamente por vía oral pero también a través de la escritura y en algunos casos llegó a

situarse en la transición de la pictográfica a la fonética, revela también un elevado grado de pensamiento abstracto.

La mitología presente en las expresiones literarias de estos pueblos revela una profunda elaboración ética que llegó a plasmarse en códigos de conducta que constituían la expresión de una conciencia jurídica bastante desarrollada. Todo esto significa que alcanzaron un alto nivel de reflexión sobre los valores y antivalores humanos que los situaba en el umbral del nacimiento de la filosofía. Resultará fácil el consenso si se le considera una forma de pensamiento prefilosófico.

El problema de la existencia o no de una filosofía amerindia no ha sido resuelto aún.<sup>14</sup> Independientemente de que se considere que no hay suficientes elementos para apuntalar el argumento a su favor, tampoco resultan totalmente infundados los que se orientan hacia su demostración y utilización como un elemento más inherente a las culturas originarias de esta parte de América.

El pensamiento filosófico que llega a América corresponde a la alta escolástica, que incluso ya había entrado en crisis. Aunque renuente a emprender transformaciones, España se vio precisada a través de su Contrarreforma a “encauzar las nuevas inquietudes renacentistas por caminos moderados”.<sup>15</sup>

El pensamiento escolástico teocéntrico y logicista, que era la continuación del tomismo más ortodoxo, operaría en Iberoamérica un significativo proceso de renovación ya desde el propio siglo XVI. Esto no quiere decir que haya sido un vuelco radical, ni mucho menos, en la trayectoria de aquel pensamiento escolástico, pero indudablemente se operó un paulatino proceso de renovación que propició la recepción y gestación de ideas de mayor propensión humanista, bajo la filosofía crítica de Juan Luis Vives y el humanismo de Hemán Pérez de Oliva.

La escolástica choca en aquellos pueblos aborígenes con concepciones del mundo que no pueden ser absolutamente ignoradas, pues el manejo ideológico de la conquista lo requiere. Y así, en cierta forma son asimiladas por los primeros sacerdotes que arriban a estas tierras.

Las primeras formas de pensamiento filosófico se revelan necesariamente entre los círculos eclesiásticos. Bajo su tutela la Iglesia obsta-

<sup>14</sup> “Pensamos que también las cosmovisiones indígenas contienen un cierto *pensamiento*, un modo de entender la realidad, la historia, el ser humano y todos los grandes temas de los que se ocupa la filosofía. Es cierto que resulta difícil defender que en estas cosmovisiones se dio un salto epistemológico a un pensamiento filosófico, su sentido estricto y técnico”, Carlos Beorlegui, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2004, p. 81

<sup>15</sup> Isabel Monal, *Las ideas en la América Latina una antología del pensamiento filosófico, político y social*, La Habana, Casa de las Américas, 1985, p. 49

culiza la amplia difusión de las ideas humanistas que en esos momentos están haciendo irrupción en Europa. Para realizar su labor cuenta con un poderoso instrumento de “convicción”: la Inquisición.

Será en los propios monasterios donde se desarrollará una reflexión filosófica que busque lograr cierta autonomía de la filosofía con respecto a la tutela religiosa. La confrontación entre el teocentrismo tradicional y las germinales concepciones humanistas en el seno de la escolástica latinoamericana se hicieron sentir desde el mismo siglo xvi. Ese interés por ubicar la discusión en un plano concreto, como es responder a la pregunta de si debe o no considerarse a los aborígenes americanos representantes de la especie humana, marcaría el punto de partida de la reflexión filosófica en América. Dicho cuestionamiento tendría repercusiones universales pues no constituiría un interrogante exclusivo de los que tenían que ver con la conquista de estas tierras, sino que constituía una obligada reconsideración de todo europeo sobre su concepto de hombre. De tal modo se estimulaba una polémica antropológica en medio de un ambiente espiritual teocéntrico.

El humanismo<sup>16</sup> ha sido, es y será consustancial a la reflexión filosófica en América Latina. Está presente desde los primeros años de la conquista, cuando se produce la discusión sobre la justificación o no de tal empresa y la situación de los aborígenes en la misma.<sup>17</sup>

En las primeras universidades que se fundaron en América, inicialmente predominó un pensamiento de mayor carácter ontologicista y metafísico que reproducía las temáticas tradicionales de la escolástica europea; pero además afloraban las discusiones sobre temas naturalistas, los cometas, estructura del sistema solar etc., y hubo también desde los primeros momentos una preocupación de carácter antropológico,

<sup>16</sup> “El humanismo no constituye una corriente filosófica o cultural homogénea. En verdad se caracteriza en lo fundamental por propuestas que sitúan al hombre como valor principal en todo lo existente, y, a partir de esa consideración, subordina toda actividad a propiciarle mejores condiciones de vida material y espiritual, de manera tal que pueda desplegar sus potencialidades siempre limitadas históricamente. La toma de conciencia de estas limitaciones no se constituye en obstáculo insalvable, sino en pivote que moviliza los elementos para que el hombre siempre sea concebido como fin y nunca como medio. Sus propuestas están dirigidas a reafirmar al hombre en el mundo, a ofrecerle mayores grados de libertad y a debilitar todas las fuerzas que de algún modo puedan alienarlo”, Pablo Guadarrama, *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2001; cito por la 2ª ed., Tunja, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, 2002, p. 47.

<sup>17</sup> El primero en protestar por la forma en que eran tratados estos hombres fue el fraile Antón de Montesinos en la isla de Santo Domingo, en fecha tan temprana como 1511. Este sacerdote pronunció un sermón que marcó el inicio de ese permanente proceso de emancipación de los dominados.

especialmente relacionada con aspectos ético-jurídicos y, en menor medida, de sentido político. Este último aspecto se incrementaría en la medida que la Ilustración se fue abriendo paso.

La escolástica en América no fue una mera copia de las ideas provenientes de Europa. Y en esto discrepo de algunos investigadores de la historia de la filosofía de esta región<sup>18</sup> que sostienen no encontrar nada original o auténtico en nuestros pensadores de aquella época.

A través de los representantes más preclaros y progresistas de la Iglesia, tanto en Europa como en América, se fue levantando paulatinamente un monumento que rendía culto al poder de la razón humana. Y en el caso de estas tierras, de esa razón no se excluía a los aborígenes americanos, al contrario, muchos insistieron en sus valores, incluso en los lugares donde éstos fueron exterminados.<sup>19</sup>

Muchos de estos hombres supieron diferenciar plenamente los límites entre la razón y la fe, de manera tal que no interfiriesen y cada una desplegara sus potencialidades de manera consecuente.

Si se tiene presente que el centro del pensamiento escolástico europeo era Dios y no el hombre, entonces deben valorarse más las preocupaciones antropológicas de los primeros pensadores que en América, aunque no nacieran en estas tierras, se dedicaron a defender a sus pobladores, como el padre Bartolomé de Las Casas.

El pensamiento de aquellos sacerdotes fue el que mejor imbricación logró con la tendencia desalienadora y emancipatoria que llevaría a fundamentar la independencia política en el siglo XIX y que hoy sigue inspirando a muchos de los que continúan luchando por la emancipación socioeconómica continuamente reclamada por los pueblos latinoamericanos.

Ya desde los primeros sacerdotes-filósofos americanos, la preocupación por la dignificación humana de los aborígenes se encontraba en correspondencia con la reivindicación de los valores del cristianismo originario, aun cuando no estuviera al margen de los intereses económicos de los conquistadores. En definitiva, su aspiración última era que los pueblos recién “descubiertos” también debían regirse y vivir bajo el auspicio del Dios cristiano. Por tal motivo no podían ni

<sup>18</sup> Así, por ejemplo, Kempf Mercado es del criterio que el siglo XVII no tiene interés filosófico para América Latina. lo que no resulta muy difícil de desmentir hoy en día luego de las extraordinarias revelaciones que han logrado las investigaciones histórico-filosóficas en cada país; Manfredo Kempf Mercado. *Historia de la filosofía en América Latina*, Santiago de Chile, Zig-Zag, 1958, p. 61.

<sup>19</sup> En el Río de la Plata Juan Baltasar Maciel exaltó la racionalidad indígena. Hugo Biagini, *Panorama filosófico argentino*, Buenos Aires, Eudeba. 1983, p. 18.

deseaban propagar las concepciones radicalmente humanistas del Renacimiento, ni podían propiciar plenamente la realización de los indígenas en su libertad,<sup>20</sup> pues esto hubiera significado la desaprobación de toda su empresa.

La heterodoxia ha sido consustancial al pensamiento latinoamericano que ha revelado siempre cierta propensión a la herejía. Y esto se aprecia desde los primeros pensadores, muchos de ellos frailes, aunque esta tendencia se incrementa con la crisis de la escolástica. Mayor disciplina ortodoxa se observa en los pensadores españoles que se mantuvieron en la península que en los que se trasladaron a América o nacieron en ella. Hubo una tendencia considerada básicamente paleotomista en los dominicos que se establecieron en México, la isla de Santo Domingo, Nueva Granada, Ecuador etc.; paralelamente a ella se desarrolló la tendencia escotista de orientación franciscana, que marcaría una de las vías más fructíferas desde el punto de vista de sus reflexiones antropológicas en la vida filosófica de este continente.

Resultó muy interesante que se abordaran, en mayor medida, las cuestiones de carácter ético y estético en lugar de otros temas metafísicos, como era común en esa época. Estas cuestiones contribuyen a fundamentar la tesis de la preocupación antropológica que estuvo latente en el pensamiento latinoamericano, incluso en el periodo en el que los temas divinos ocupaban, en última instancia, el centro de interés. Esa polémica concluyó con una inteligente propuesta formulada esencialmente por los jesuitas, consistente en que se debían estudiar los buenos libros, independientemente de donde viniesen. Tal actitud demuestra el interés por cultivar la sabiduría que caracterizó a esta orden y que a la larga tendría que ver con su expulsión de estas tierras a mediados del siglo xviii.

Esta postura racional favorecía la emancipación espiritual de la naciente intelectualidad latinoamericana en momentos realmente difíciles para lograr alguna independencia de pensamiento, pues por esa misma época, exactamente en 1569, se había establecido oficialmente en América el tribunal de la Santa Inquisición y predominaba la escolástica más conservadora. Cualquier manifestación de heterodoxia —lo mismo en el plano religioso que en el estrictamente filosófico o en otros como el derecho, la ciencia o el arte— era perseguida. A partir de ese acontecimiento que debió atemorizar a muchos pensadores osados de la segunda mitad del siglo xvi latinoamericano se apreció cierto enfriamiento en la producción filosófica.

<sup>20</sup> Adalbert Dessau *et al.*, *Politische-ideologische Strömungen in Lateinamerika*, Berlín, Akademie Verlag, 1987, p. 5.

Sería inexacto pensar que desde entonces la reflexión filosófica latinoamericana se redujo a cuestiones meramente religiosas. No es menos cierto que éstas eran los principales objetos de estudio, pero no los únicos. Otros problemas de carácter ético, económico, político etc., también serán objeto de análisis y a través de ellos se expresarán muchas formas específicas del pensamiento filosófico.

Esta particularidad se mantendría posteriormente y ha alimentado el sostenimiento fundamentado en la tesis de la inexistencia de una actividad filosófica propiamente dicha en América, pues se considera que ésta no alcanzaba el nivel de pureza y sistematicidad que ya había alcanzado en Europa, ignorándose que también allí la filosofía no solamente despliega sus alas al anochecer, como el búho de Minerva, sino que posa constantemente sus garras sobre las telúricas ramas de los árboles que le proporcionan perenne alimento.

Esto evidencia que la reflexión filosófica temprana en América se puso en función no de estratosféricos problemas cosmológicos, ontológicos y epistemológicos—lo que no implica que no hayan sido abordados—, sino en primer lugar de muy urgentes conflictos sociales que demandaban interpretación adecuada para transformarlos. En tal sentido, Vasco de Quiroga fue un utopista práctico que quiso llevar a cabo en las comunidades indígenas sus proyectos emancipatorios.

El primer periodo de la filosofía escolástica en América Latina, que se desarrolló entre los siglos *xvi* y *xvii*, exige ser revalorado a partir de nuevos testimonios que indican innumerables ideas que no han sido debidamente justipreciadas y que pueden ayudar a borrar la falsa imagen del absoluto oscurantismo, conservadurismo, dogmatismo etc., del pensamiento latinoamericano durante la etapa de predominio de la escolástica.

No es menos cierto que desde el seno de ese mismo pensamiento, limitado por el dogmatismo y predominantemente teocéntrico, emergieron significativas preocupaciones antropológicas y formulaciones de profundo contenido humanista cristiano, así como la toma de conciencia sobre la necesidad de la construcción de una nueva cultura.

Aunque las tendencias principales en la escolástica latinoamericana fueron el tomismo dominico, el escotismo franciscano y el suarismo jesuita, éstas no fueron de ningún modo homogéneas. De su seno brotaron innumerables disputas sobre la gracia divina, el nominalismo y el realismo etc., que en ocasiones reproducían discusiones que se daban en Europa, pero también aquéllas, entre otras, sobre la condición humana de los aborígenes, que le otorgaban un sello propio a este pensamiento.

La cuestión ética asumió una dimensión significativa en la escolástica latinoamericana. Muchas veces se expresaba a través de otras discusiones como el libre albedrío, la voluntad humana y la divina, la perfección, la relación entre el alma y el cuerpo, el pecado, la salvación etc., y muy especialmente a través de la confrontación y sincretismo entre la fe cristiana y las religiones aborígenes.

Si bien prevaleció el criterio clásico escolástico de la subordinación de la verdad a la verdad revelada y, por tanto, de la filosofía a la fe, la especificidad del saber filosófico por lo regular fue destacado y diferenciado con claridad suficiente.

La mayoría de las obras escolásticas eran didácticas, pues estaban concebidas para la enseñanza de la doctrina cristiana. Sin embargo, muchas de ellas, como el caso de los sacerdotes-filósofos latinoamericanos mencionados, se destacan la independencia de pensamiento, la originalidad y, sobre todo, la flexibilidad ante los nuevos aires desalienadores que comenzaron a soplar con el advenimiento del humanismo del pensamiento moderno.

Ya en ese aletargado momento de la escolástica, en su expresión americana, se apreciaron manifestaciones de un pensamiento heterodoxo y rebelde que disentía en muchas cuestiones del proveniente de Europa, en especial, de la península ibérica. Desde finales del siglo xvii se observaban nuevas actitudes en la producción filosófica, que desembocaron en aquel “reformismo electivo”<sup>21</sup> en el que la anterior hiperbolización del logicismo escolástico comenzaría a debilitarse junto a otros rasgos del languidecer paulatino de la filosofía que había predominado durante la conquista y colonización de América. Estos cambios estarían después muy a tono con el despotismo ilustrado y con las grandes transformaciones que se produjeron en esa época como la Revolución Industrial, la Revolución Francesa, la independencia de las trece colonias norteamericanas etcétera.

Una característica de ese nuevo momento de aceleración del desarrollo de la filosofía latinoamericana que constituyó el pensamiento ilustrado consistió en que se manifiesta, principalmente al inicio, entre sacerdotes que cultivaban la filosofía. No a través de filósofos laicos como fundamentalmente predominó en Europa. Fueron sacerdotes en estas tierras los que propugnaron ideas sensualistas y experimentalistas, sostuvieron tesis de profundo contenido humanista e incluso pusieron en duda determinadas prerrogativas de la Iglesia, al proponer avanzadas reformas sociales.

<sup>21</sup> Monal, *Las ideas en la América Latina* [n. 15], p. 130.

No cabe la menor duda de que la Ilustración latinoamericana desempeñó el papel de cimentadora de las transformaciones ideológicas y políticas que se exigían para resolver el proceso independentista. Esto no es nada extraño, pues la Ilustración se caracterizó precisamente por ser un movimiento filosófico de marcada raigambre política y social.<sup>22</sup> Ya se había apreciado en Francia y en otros países, en los cuales la Ilustración no debe ser vista como mera extensión de fenómenos europeos.

La preocupación de los ilustrados latinoamericanos por revitalizar los estudios sobre los valores de las culturas precolombinas es otra muestra de que no sólo conformaban el preámbulo de un nuevo sujeto histórico de la cultura y la vida político-social latinoamericana, sino que se enorgullecían, por lo general, de autoconstituirse en objeto de la búsqueda científica y de la reflexión antropológica del nuevo siglo de las luces.

En América se fue creando una base de discusión teórica sobre lo que demandaban las relaciones burguesas para su despliegue omnilateral: un desarrollo científico-técnico acelerado, fomento de la industria y de la capacidad creativa de las nuevas generaciones y enfrentamiento a una mera postura reproductiva y consumidora.

En definitiva, todos los ilustrados latinoamericanos contribuyeron conscientemente o no a la fermentación ideológica desalienadora que propiciaría a inicios del siglo XIX la emancipación política, como premisa indispensable para alcanzar niveles superiores de realización del humanismo en estas tierras.

La reflexión epistemológica de los ilustrados latinoamericanos estaba muy a tono con los avances que se habían producido en las ciencias naturales y en las nascentes ciencias sociales de la época. Pero a la vez, esta actitud propia de los propugnadores de la doctrina de la docta ignorancia suponía el reconocimiento de nuevos límites<sup>23</sup> que las nuevas generaciones debían conquistar.

<sup>22</sup> "La filosofía ilustrada es eminentemente política, pues [es] un *trabajo colectivo de la idea*, una práctica social en sentido radical, incluso con horarios y lugares fijados, sin preocuparles la paternidad —ni la propiedad— de las ideas. En los salones se produciría dialécticamente (en diálogo y oposición); luego, cualquiera retomaba el discurso, lo escenificaba y, en fin, lo editaba, con frecuencia anónimo y retocado sin 'escrúpulos' por el editor. Nunca ha habido una producción más social de las ideas". José Manuel Bermudo Ávila *et al.*, *El pensamiento filosófico y político en la Ilustración francesa*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1992, p. 36.

<sup>23</sup> "Naturalmente, esta nueva forma de confianza del hombre en su propia capacidad de conocer la realidad por medio de los sentidos, apoyados en la razón, puso en duda la fe existente en el gran sistema escolástico e hizo tambalear su ordenado cosmos, en el cual

Los ilustrados latinoamericanos apreciaban la educación como la vía fundamental para elevar a planos superiores el desarrollo económico en primer lugar, pero sobre todo las distintas esferas de la sociedad civil y de la política que permitieran una mejor participación del hombre en la elección de su destino. Antonio Nariño fue uno de aquellos ilustrados neogranadinos que enalteció el papel de la educación como factor desalienador.<sup>24</sup>

La Ilustración latinoamericana no se caracterizó desde un inicio por su radicalismo sino por su reformismo,<sup>25</sup> pero el propio proceso político independentista del cual ella fue un preludio necesario, la impulsó a asumir ideas y proyectos de mayor envergadura que desbordaban los límites del pensamiento reformista.

En el pensamiento ilustrado latinoamericano se manifestaron casi todas las corrientes de pensamiento filosófico y teológico que proliferaron de distinto modo en Europa. Sin embargo, hubo problemas específicos, como el de la condición humana de los aborígenes de estas tierras, que fueron retomados y reivindicados por los humanistas del XVIII a raíz de las implicaciones ideológicas que tal tipo de discriminación traía aparejadas no sólo para aquéllos, sino para todos los nativos americanos, incluyendo a los criollos.

La escolástica sufrió un serio golpe con el advenimiento del humanismo ilustrado y fue debilitándose paulatinamente a pesar del apoyo institucional con que contaba por parte de la Iglesia y en especial por su imbricación con las necesidades legitimadoras de la dominación de las metrópolis.

El espíritu renacentista pujante que impulsaba ideas de profundo contenido humanista se hizo sentir definitivamente en el siglo XVIII, indicando los grados de autenticidad creciente que alcanzaría cada vez más la reflexión filosófica en América Latina.

La creciente proliferación de escuelas y tendencias filosóficas que se produce en el siglo XIX latinoamericano y que llega a convertirse en

el hombre tenía ya fijada su posición, sus tareas y responsabilidades. Sin embargo, quedaron flotando en este nuevo humanismo ciertos temores y angustias, pues al mismo tiempo que el poder del conocimiento despertaba en el hombre insospechadas posibilidades y una especial grandeza, le descubría una estructura del mundo de naturaleza indefinida que hacía patente su soledad y pequeñez", Carlos Paladines, *Sentido y trayectoria del pensamiento ecuatoriano*, México, UNAM, 1991, p. 28.

<sup>24</sup> Antonio Nariño, "Sobre la educación", en *La Ilustración en Colombia*, Bogotá, El Búho, 1990, p. 118.

<sup>25</sup> "La mayor parte del pensamiento ilustrado iberoamericano aparece en sus primeras etapas como eco del europeo y, por la misma razón, portador del espíritu reformista e innovador de la versión española", José Carlos Chiaramonte, comp., prólogo y notas, *Pensamiento de la Ilustración*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979, p. xviii.

un problema preocupante para filósofos e historiadores de las ideas en la región, tuvo su caldo de cultivo originario en ese espíritu de tolerancia que impulsó el dinámico momento de la Ilustración.

Es cierto que no en todas partes de esta América el espíritu de la modernidad y sus logros como democracia, compartimentación de poderes, igualdad, libertad, secularización, tolerancia etc., encontraron oídos adecuadamente receptivos —especialmente en los próceres de la independencia como Bolívar, San Martín, O'Higgins etc.—, pero el reconocimiento de la validez universal de estas conquistas de la civilización obligó a que hasta los regímenes dictatoriales se viesan obligados a utilizar tales pieles de cordero. Este hecho, de algún modo u otro, tendría una incidencia positiva en el proceso de humanización del hombre latinoamericano.

Bolívar no llegó a escribir obras propiamente filosóficas, pero en su epistolario, en numerosos documentos, proclamas etc., se aprecian innumerables reflexiones de profundo carácter filosófico respecto a los más diversos problemas, entre ellos la existencia de Dios, las potencialidades de la naturaleza, el conocimiento humano, el poder de la ciencia, el papel de las artes, de la moral y de las ideas en el desarrollo social, entre otros. En dichas reflexiones se aprecia tanto su concepción particular sobre el lugar de la filosofía en el saber humano, como la recepción creadora de las ideas de la Ilustración y en general su ideario profundamente humanista. El espíritu de la Ilustración le esclareció la visión lo suficiente para emprender su labor emancipatoria imbuido del más arraigado humanismo, pero despojado de la mayor posible indumentaria de idealizaciones estériles, que lejos de coadyuvar podrían entorpecer su misión.

Los proyectos políticos de Bolívar no se pueden liberar del todo de una cierta dosis de utopía, como se aprecia en su idea de la unidad de todos los pueblos latinoamericanos. Aún hoy en día se mantiene como una utopía concreta y necesaria frente a la peligrosa utopía abstracta del panamericanismo que él combatió desde sus orígenes y hoy se levanta nuevamente amenazante. En definitiva, su latinoamericanismo, como el de Martí, no era infundado, ni mucho menos se trataba de algo absolutamente imposible de acrisolar. En todo revolucionario siempre hay necesariamente dosis indispensables de utopismo, de idealismo, de altruismo. Y Bolívar no podía ser una excepción, puesto que se trata del internacionalista más grande de todos los tiempos en nuestra América.

Aun cuando muchos se han cuestionado la existencia propiamente de la filosofía en América Latina en ese periodo en particular, donde

todavía no parecía que hubieran sido elegidos los “fundadores”,<sup>26</sup> nadie podrá dudar jamás de que en la historia de esta región la obra redentora de Bolívar tuvo por principal fuente nutritiva el pensamiento filosófico de la Ilustración, del cual él no fue un simple receptor sino un activo contribuyente y gestor. Ello obliga a que haya que otorgarle no sólo el merecido lugar en la historia de las ideas filosóficas de Nuestra América, sino a la hora de efectuar la más justa valoración de las múltiples manifestaciones de la Ilustración a escala universal.

En lo que a corrientes de pensamiento filosófico se refiere el siglo XIX latinoamericano estuvo caracterizado por distintas influencias y momentos de corta duración. La Ilustración había constituido no sólo el fermento catalizador de las potencialidades que demandaba la preparación ideológica del proceso independentista, sino que había sembrado la semilla de nuevas fuentes de ideas en diferentes planos.

En el gnoseológico el sensualismo, el empirismo y el racionalismo se irían imbricando orgánicamente y encontrarían nuevos exponentes cada vez más a tono con los avances del pensamiento filosófico universal. El cientificismo que devendría en algo típico del positivismo finisecular tendría ya desde los inicios del XIX algunas manifestaciones vinculadas a la divulgación creciente que lograban los nuevos descubrimientos científicos y avances tecnológicos.

Las pseudocientíficas ideas de la frenología<sup>27</sup> y otras concepciones, que se derivaban de la fiebre por apuntalar cualquier idea en los logros de algunas de las ciencias reconocidas, alcanzaron también alguna difusión.

El utilitarismo<sup>28</sup> y la ideología, como productos importados de Inglaterra y Francia, respectivamente, también encontraron eco en los

<sup>26</sup> Término que, a nuestro juicio erróneamente, utilizó Francisco Romero para denominar a los pensadores de la generación antipositivista de inicios del siglo XX, ignorando de tal modo la condición de filósofos de todos los pensadores latinoamericanos anteriores a esa época.

<sup>27</sup> “De curso muy reducido, aunque no difuso, es, asimismo, el movimiento de la frenología en Hispanoamérica. La frenología es planta germana. Nace y se desarrolla a principios del siglo XIX. Francisco José Gall (1828) creyó descubrir que en ciertos lugares del cerebro residen los órganos de las 27 actividades anímicas”, Francisco Larroyo, *La filosofía iberoamericana*, México, Porrúa, 1969, pp. 92-93.

<sup>28</sup> Esta filosofía propugnada por los ingleses John Stuart Mill y Jeremy Bentham considera que el valor supremo de toda actividad cognoscitiva o práctica es la utilidad, por eso servirá de base posteriormente al pragmatismo norteamericano de Charles Anders Peirce, William James y al instrumentalismo de John Dewey. El utilitarismo provocó profundas polémicas en algunos países como Colombia y “cubrió dos tercios del siglo XIX. Fue adoptado como ideología por el Partido Liberal [...] hasta la constitución de 1886 en que muere vencido por el poder religioso”, Carlos Rojas Osorio, *Filosofía moderna en el Caribe hispano*, México, Porrúa/Universidad Nacional de Puerto Rico, 1997, p. 67.

sectores de aquella naciente burguesía latinoamericana, ansiosa de saltar etapas en su desarrollo y en lograr el control de sus respectivas fuentes productivas.<sup>29</sup> Indudablemente todos sus presupuestos, además del hecho de constituir una corriente de pensamiento de carácter fundamentalmente ético y político que buscaba para sus normas una fundamentación científica, la hacían muy apetecible para los pensadores latinoamericanos urgidos de tales transformaciones, como en el caso de Cuba con Félix Varela —en quien se aprecia hondamente su huella—, como en los argentinos Juan Manuel Fernández de Agüero, Juan Crisóstomo Lafinur y Diego Alcorta.

En el plano sociopolítico acompañaban al despertar del liberalismo las tempranas expresiones de inconformidad con las insuficiencias y contradicciones de la sociedad capitalista, a través de un incipiente pensamiento de corte socialista utópico.

La reflexión filosófica alcanzaría peldaños superiores con la impugnación del eclecticismo que pujaba con fuerza por manipular la conciencia de la nueva época con las viejas artimañas. El eclecticismo y el espiritualismo se impondrían en varios países de la región, como expresión refinada de nuevas formas de la metafísica, en tanto otras corrientes, como el positivismo y el materialismo científico natural, no tendrían mucho que esperar para iniciar su despliegue crítico sobre aquellos.

Muchos fueron los denominadores empleados para expresar las más refinadas formas del idealismo filosófico, que encontraba su modalidad literaria por esta época en el romanticismo, y que tomaba carta de ciudadanía como espiritualismo, eclecticismo, vitalismo, panenteísmo etcétera.

El espíritu anticlerical presente en el pensamiento que preparó ideológicamente el proceso independentista se fue apagando paulatinamente en correspondencia con las nuevas condiciones que generaba el movimiento de restauración en Europa, cuando la Santa Alianza parecía también imponer su *diktat* sobre las nuevas cabezas filosóficas. Era el momento en que se ponían de acuerdo las ancestrales monarquías eu-

<sup>29</sup> La "ideología" como doctrina sobre el origen de las ideas fue creada en Francia por Destut de Tracy y encontraría algún arraigo en América al marcar el tránsito del empirismo iluminista al espiritualismo tradicionalista y al eclecticismo. La ideología tuvo tanto arraigo en América porque se basaba en "los grandes principios básicos que sostenían a la Enciclopedia: afán de colocar al hombre en plano terreno, dentro de las leyes de la naturaleza de que él forma parte, confianza en la ciencia, en la filosofía y en la perfectibilidad humana; culto apasionado a la razón; deseo de liberar al hombre y a la sociedad del influjo de las concepciones religiosas", Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo xx*, Cochabamba, Amigos del Libro, 1985, p. 69.

ropeas para tratar de hacer saltar atrás la marcha de la historia y desconocer las conquistas de la Revolución Francesa, del mismo modo que hoy en día el triunfalismo de las potencias capitalistas pretende borrar de la memoria histórica de los pueblos los logros del socialismo en su corta existencia.

Las ideas de la filosofía clásica alemana también encontrarían algún eco en el ambiente filosófico latinoamericano de ese siglo, pero la mayor parte de las veces mediadas por interlocutores de estatura menor como Cousin o Krause<sup>30</sup> que no habían alcanzado tanto prestigio en Europa.

En América Latina la Ilustración tampoco había sido un fenómeno homogéneo, sino que se caracterizó por el desarrollo de diversas tendencias, algunas de ellas incluso marcadamente hostiles entre sí en determinadas cuestiones.

Una de las corrientes que tempranamente alcanzó mayor repercusión en el siglo XIX fue el sensualismo. La llamada “escuela escocesa” o del “sentido común”<sup>31</sup> se dejó sentir incluso entre pensadores que también deben ser considerados representantes de la Ilustración como el venezolano Andrés Bello.

Es conocido que la Ilustración provocó reacciones diversas en el siglo XIX. Por una parte estimuló proyectos de pensamiento de corte humanista, vinculados a las exigencias de los sectores populares,<sup>32</sup> como tendencia principal que había caracterizado a este movimiento. Pero también sentó las premisas para corrientes de carácter materialista y científicista que desembocaron en algunos casos en el positivismo.

Por el contrario el espiritualismo, bajo la influencia de Pierre Laromiguière, constituía un momento de ruptura con las más avanzadas ideas de la Ilustración, especialmente por su idealismo, misticismo y por sus concesiones a la religión.

<sup>30</sup> Teresa Rodríguez de Lecea, ed., *El krausismo y su influencia en América Latina* Madrid, Fundación Friedrich Ebert/Instituto Fe y Secularidad, 1989.

<sup>31</sup> La escuela escocesa que había sido fundada a mediados del siglo XVIII por Thomas Reid en Edimburgo era continuadora de la tradición empirista inglesa. Propugnaba un “realismo natural” en el que la percepción sensible constituía el pilar fundamental de toda su concepción gnoseológica desalienadora, que en última instancia estaba dirigida contra el escepticismo, el fenomenalismo y cualquier postura agnóstica. Esta escuela apareció como una manifestación de experimentalismo y de enfrentamiento a los rezagos del espíritu especulativo que aún pudieran quedar entre algunos representantes de la propia Ilustración.

<sup>32</sup> “El nuestro es un humanismo concreto, una práctica de pueblo (no necesariamente institucional), nacido de la vida, la geografía y la historia muchas veces como una prédica sin discurso. No es una prédica nacida de una corriente filosófica, de algunos autores, sino una manera de ver y sentir el mundo a través de la historia”, Edgar Montiel, *El humanismo americano: filosofía de una comunidad de naciones*, Lima, FCE, 2000, p. 15.

El espiritualismo, especialmente en Argentina y Uruguay, se despliega con fuerza durante todo el siglo XIX y se articula al punto que hasta se le identifica con el romanticismo como movimiento literario en oposición al positivismo y al naturalismo.

Algunos de los que se dejaron cautivar inicialmente por el espiritualismo de los años treinta —como los argentinos Juan Bautista Alberdi, Domingo Faustino Sarmiento y Esteban Echeverría— romperían con él dado su carácter especulativo y posteriormente se orientarían hacia el positivismo o hacia otras posiciones filosóficas menos comprometidas con la revitalización clerical que tales posturas eclécticas inducían.

Sin embargo, sería erróneo considerar que el espiritualismo no produjo algunos frutos significativos para el proyecto humanista del pensamiento latinoamericano. Tanto en la obra de aquéllos como en la del chileno Francisco Bilbao se atesoran ideas muy significativas para la historia de nuestra perenne emancipación espiritual que de una u otra forma se nutrieron del espiritualismo en aquella primera etapa de la evolución de sus ideas.

A la vez el pensamiento católico fue tomando cada vez más fuerza, aun cuando fuese bajo nuevas denominaciones, como “liberalismo católico” o “cristianismo social” de Robert de Laménais, y prepararía el terreno para la revitalización del fideísmo y el irracionalismo que intentaría oponerse al positivismo y a cualquier expresión de materialismo y racionalismo.

El positivismo —como nuevo momento revitalizador de la filosofía latinoamericana— fue la corriente que mayor significación tuvo en la segunda mitad del siglo XIX latinoamericano.<sup>33</sup> Sus repercusiones se dejaron sentir de modo diferente en los distintos países de la región hasta los primeros años del siglo XX. Ésta fue la filosofía que mayor impacto tuvo en distintas esferas de la vida filosófica, científica, educativa, política, jurídica, artística e incluso religiosa. De un modo sui géneris<sup>34</sup> repercutió prácticamente en todos los espacios del mundo espiritual latinoamericano de la época.

El positivismo fue asumido y cultivado en Latinoamérica por sus principales representantes —entre quienes se destacan el cubano Enri-

<sup>33</sup> Algunos, como el argentino Alejandro Korn y el panameño Ricaurte Soler, han considerado que sus manifestaciones no solamente fueron anteriores a esa fecha sino que además, en algunos casos, fueron autóctonas, pues ya en 1837 se dio en Argentina una generación de positivistas, antes que apareciera la obra de Comte; véase Ricaurte Soler, *El positivismo argentino*, Panamá, Imprenta Nacional, 1956.

<sup>34</sup> Véase Pablo Guadarrama, *Positivismo y antipositivismo en América Latina*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2004.

que José Varona, el argentino José Ingenieros y el mexicano Justo Sierra—<sup>35</sup> como una filosofía optimista, llena de confianza en el hombre, en la capacidad creativa de su pensamiento, en la cultura, en la ciencia, en el progreso y el desarrollo industrial; como una filosofía aliada del liberalismo y defensora de la democracia burguesa. Esas ideas resultaban muy avanzadas para los países latinoamericanos recién liberados, en su mayoría, del colonialismo español y enfrascados entonces en profundas luchas entre las oligarquías retrógradas y la naciente burguesía nacional.

En sentido general, esta filosofía desempeñó una función progresista en América Latina, pues sintetizaba las aspiraciones de la débil burguesía nacional, que en esta región pretendía sustituir las caducas relaciones precapitalistas de producción y estimular el desarrollo tecnológico e industrial como premisa indispensable para alcanzar, en todos los planos, una verdadera independencia de los pueblos latinoamericanos. Sin embargo, la formulación de este ideario se elaboraba bajo los presupuestos del desarrollo del capitalismo premonopolista del siglo XIX y, por tal motivo, al producirse la penetración de los monopolios y otras manifestaciones propias de la etapa imperialista de esa sociedad, las ideas liberales de los positivistas latinoamericanos se vieron frustradas.

Si algo tuvo de sui géneris el positivismo latinoamericano fue no identificarse con la tesis sobre el posible debilitamiento de la filosofía y prácticamente su disolución con el auge de las ciencias particulares. En todo momento, en los positivistas latinoamericanos se apreció su alta estimación por el saber filosófico, por lo que fundamentaron el carácter metodológico y de concepción general del mundo que acompaña siempre a la filosofía en correspondencia permanente con el desarrollo de las ciencias particulares, sin que éste signifique un atentado contra su objeto de reflexión. Por otra parte, los seguidores del positivismo en América Latina no siempre se mantuvieron identificados con dicha filosofía, pues también se percataron de muchas de sus insuficiencias y de su nueva metafísica.

La filosofía positivista en América Latina se enfrentó a los rezagos de la escolástica así como a las nuevas formas adoptadas por el idealismo, como el eclecticismo, el krausismo y el neotomismo. Esta postu-

<sup>35</sup> Véanse respectivamente para cada uno, Pablo Guadarrama y Edel Tussel. *El pensamiento filosófico de Enrique José Varona*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1987; Lourdes Rensoli Laliga, *El positivismo en Argentina*, La Habana, Universidad de La Habana, 1988; y Daisy Rivero e Ileana Rojas Requena, *Justo Sierra y el positivismo en México*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1987.

ra antimetafísica le obstaculizó comprender los valores tanto de la filosofía clásica alemana como del marxismo, especialmente en cuanto al enfoque dialéctico que no diferenciaron de otra filosofía especulativa.

El positivismo latinoamericano no significó una simple adaptación de una filosofía europea a estas latitudes,<sup>36</sup> sino una incorporación y recepción creadora con profundos elementos originales, disímiles y renovadores que constituyeron una forma específica de superación de dicha filosofía en el ámbito particular de este continente, como expresión concreta del desarrollo de la lucha entre el materialismo y el idealismo filosófico.

En cuanto a la correlación entre los fenómenos de la naturaleza y la sociedad, los criterios reduccionistas que predominaron en el positivismo latinoamericano estaban fundados en su interés por oponerse a las concepciones religiosas sobre el origen del hombre y el desarrollo de la sociedad.

Los positivistas latinoamericanos no escaparon del enfoque reduccionista que significa el darwinismo social, sin embargo, no siempre compartieron las tesis racistas que se derivan de tales concepciones, y aun en los casos en que llegaron a identificarse con algunas de ellas, apreciaron en la educación y otras instituciones civiles la posibilidad de lograr el perfeccionamiento de las diferencias entre los distintos grupos humanos.

La filosofía positivista debe ser considerada como una manifestación auténtica para el pensamiento y el ambiente cultural latinoamericano de su época. Era la que mejor se correspondía con las exigencias socioeconómicas, políticas y culturales de estos países en esos años en que aún no existían condiciones para la difusión y desarrollo del marxismo, como sucedería en la tercera década del siglo xx. Ante el paulatino auge que irían tomando nuevas y viejas formas renovadas del irracionalismo, parecía el positivismo la opción filosófica más adecuada a la exigencia de aquellos tiempos.

Los positivistas contribuyeron a que la intelectualidad latinoamericana se preocupara más y con criterio científico por la realidad nacional en todos sus planos de análisis: histórico, geográfico, antropológico, sociológico etc. Por tanto, contribuyeron a un mejor conocimiento de Nuestra América.

<sup>36</sup> "La realidad latinoamericana se haría así expresa entre quienes pretendieron tan sólo teorizar sobre el positivismo. como entre quienes hicieron de él un instrumento para comprensión de esta realidad, de su historia, de la cual se derivaban las metas a que esa misma historia apuntaba", Leopoldo Zea, prólogo a *Pensamiento positivista latinoamericano*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1980, tomo I, p. 23.

La historia de las ideas filosóficas en América Latina sufrió un viraje significativo a partir del desarrollo del positivismo. Tanto defensores como críticos de esta corriente coinciden en que dejó una huella imborrable en el devenir intelectual y no sólo en la vida espiritual de la cultura latinoamericana hasta nuestros días.

La historia de las ideas filosóficas en la América Latina del siglo pasado está marcada también por el momento de la reacción antipositivista que se desarrolló desde fines del siglo XIX, como puede apreciarse en José Martí,<sup>37</sup> pero especialmente a partir de inicios del siglo XX de forma simultánea en varios países de la región en pensadores como los mexicanos José Vasconcelos y Antonio Caso, el dominicano Pedro Henríquez Ureña, los uruguayos José Enrique Rodó y Carlos Vaz Ferreira, el argentino Alejandro Korn, el peruano Alejandro Deustúa, el chileno Enrique Molina etcétera.

La mayoría de los nuevos pensadores, que a sí mismos se consideraron neoidealistas —como se autodenominó el uruguayo José Enrique Rodó— vitalistas, historicistas y gestores de una nueva forma de cultivar el humanismo y la filosofía, reconocieron siempre los aportes del positivismo al engrandecimiento de la cultura filosófica latinoamericana. Por regla general fueron suficientemente respetuosos en relación con los aportes de esa filosofía, pero también supieron criticar con valerosa honestidad intelectual todas las insuficiencias que apreciaron en ella.

Ante todo rechazaron el reduccionismo positivista que implicaba la hiperbolización del papel del conocimiento científico en la valoración de la vida humana. Según ellos, como heredero del racionalismo y el empirismo, el positivismo extrapoló las potencialidades lógicas y epistemológicas del hombre en detrimento de la comprensión integral de la vida humana, la cual presupone la valoración de elementos emotivos, volitivos, pasionales, estéticos etc., a los que esta filosofía no les otorgó especial atención, como criticara José Martí.

Asimismo se enfrentaron al biologismo exagerado que implicaba concebir las relaciones humanas en un plano no muy diferenciado de aquellas existentes en el mundo animal. Sin descalificar los avances de las ciencias naturales, y en particular las teorías evolucionistas, la nueva generación antipositivista de pensadores latinoamericanos evitaría los conflictos con la Iglesia y la religión, frecuentes durante la época del anticlerical positivismo.

<sup>37</sup> Véase Pablo Guadarrama, *José Martí y el humanismo latinoamericano*, Bogotá, Convenio Andrés Bello, 2003.

Las proclamadas *ciencias del espíritu* pretendían hacer su debut para demostrar la insuficiencia del logicismo y el empirismo positivista. La preocupación axiológica contribuiría a abrir nuevos caminos en la eterna búsqueda filosófica de una posible naturaleza humana. El fermento estético de la praxis humana sería llevado a planos privilegiados con el objetivo de demostrar la superioridad cualitativa del ser humano respecto a los inferiores.

La insistencia en la circunstancialidad específica de la acción humana presupone impulsar el historicismo como método de análisis del desarrollo social que se diferenciará de cualquier construcción apriorística de la cual la dialéctica no quedaba excluida.

Y tal preocupación por lo propio, lo endógeno y el contexto histórico en el análisis filosófico, junto a los componentes ideológicos que animaban a esta nueva generación considerada por Francisco Romero —a nuestro juicio incorrectamente— como la de los fundadores de la filosofía latinoamericana, condujo a la crítica severa a cualquier forma de xenofilia cultural que implicase subestimación de las capacidades creativas de los pueblos latinoamericanos.

El enfrentamiento a la *nordomania*<sup>38</sup> conllevó un impulso considerable a la valoración adecuada de lo nacional, lo popular, lo latinoamericano, a la reivindicación del proyecto bolivariano de integración de estos países y a la estimación de las propuestas martianas de estimular el conocimiento de las manifestaciones culturales de Nuestra América a fin de propiciar la lucha por la conquista de la dignidad de sus pueblos.

Ese elemento afloraría de distinto modo tanto en la primera generación antipositivista como en aquella continuadora de esa labor en la que se destaca la labor intelectual del emigrado español<sup>39</sup> José Gaos<sup>40</sup>

<sup>38</sup> Término utilizado por Rodó para referirse a la exagerada afición de algunos latinoamericanos por la cultura de los países del norte, especialmente Europa y Norteamérica.

<sup>39</sup> Tras la caída de la República Española y la victoria del franquismo centenares de profesionales e intelectuales tuvieron que emigrar. Por afinidades culturales América Latina fue una región donde la mayoría se estableció. La vida filosófica latinoamericana a partir de los años cuarenta sería el nuevo escenario de reconocidos filósofos españoles como José Gaos, José Ferrater Mora, María Zambrano, Juan David García Bacca, Eduardo Nicol, Joaquín Xirau, Wenceslao Roces, Adolfo Sánchez Vázquez etc., quienes también se destacaron como magníficos traductores de obras filosóficas de lenguas clásicas y modernas.

<sup>40</sup> Véase Pablo Guadarrama, "Gaos y los estudios de la filosofía en América Latina", *Islas* (Universidad Central de Las Villas, Santa Clara), núm. 116 (septiembre-diciembre de 1996); *Cuadernos Americanos* (México), núm. 72 (noviembre-diciembre de 1998), pp. 199-219; *Cuadernos Hispanoamericanos* (Madrid), núms. 589-590 (julio-agosto de 1999), pp. 49-68.

y de Leopoldo Zea,<sup>41</sup> al constituir un movimiento impulsor de los estudios del pensamiento filosófico latinoamericano en la mayoría de los países del continente.

Si a la generación positivista no le preocupó si su actividad filosófica poseía una raigambre latinoamericana o contribuía a enaltecer la cultura de esta región, aun cuando era evidente su interés por los problemas socioeconómicos de sus respectivos países y de la región, la generación antipositivista se ocupó de reivindicar los valores de la herencia filosófica nacional y regional. Se le puede atribuir a esta última una actitud más profesional y de consagración a la actividad filosófica, pero eso dista mucho de plantear que haya sido propiamente la que consagró la filosofía latinoamericana.

Es cierto que a mediados del siglo xx la filosofía en América Latina alcanzó un indiscutible alto nivel de profesionalismo y riqueza, pero sus referentes no fueron solamente los del pensamiento europeo. Ella supo elevarse sobre otras colinas endógenas que le sirvieron de base, ya que jamás hubiera podido fructificar en un desierto.

Los filósofos de aquella época encontraron un terreno fertilizado por generaciones de pensadores que les prepararon el camino. De otro modo no se entiende el desarrollo del pensamiento filosófico latinoamericano, que nunca ha sido, como algunos han sostenido, una mera reproducción o eco de la filosofía europea. Ésta ha sido un referente básico, como es natural, de toda la cultura occidental en la cual se inscribe la historia de las ideas filosóficas latinoamericanas, pero su especificidad ha sido mucho más rica que la simple condición mimética.

Ahora bien, era natural que el grado de madurez y de elaboración teórica de los filósofos latinoamericanos del siglo xx fuese superior al de épocas anteriores del mismo modo en que sucedía en Europa o en cualquier otra parte. Nada tiene de extraño que algunos de ellos hayan causado asombro y sigan haciéndolo entre sus pares europeos y que en la actualidad resulte imposible justipreciar el avance del pensamiento filosófico mundial de diversas corrientes, desconociendo el digno lugar que ocupan algunos filósofos engendrados y nutridos por la cosmopolita sabia intelectual de Nuestra América.

Entre las tradiciones del pensamiento más relevantes del siglo xx latinoamericano se encuentra, sin duda, la marxista. Los precursores del pensamiento marxista en América Latina no otorgaron un lugar es-

<sup>41</sup> Véase Pablo Guadarrama, "Urdimbres del pensamiento de Leopoldo Zea frente a la marginación y la barbarie", *Cuadernos Americanos* (México), núm. 37 (enero-febrero de 1993), pp. 51-64; Leopoldo Zea, *Filosofar a la altura del hombre. discrepar para comprender*, México, UNAM, 1993 (*Cuadernos de Cuadernos*, 4), pp. 267-281.

pecial a cuestiones de carácter epistemológico, ontológico y metodológico, pero en ocasiones se vieron precisados a hacerlo.<sup>42</sup> Se preocuparon más por estudiar los problemas concretos de cada país y de cada momento y por formular alternativas de desarrollo social que consideraban apropiadas para aquella región y época.

El traslado al ámbito intelectual latinoamericano de algunas de las polémicas que desde los años cuarenta y cincuenta se venían produciendo en el seno del llamado “marxismo occidental” —contrapuesto al marxismo-leninismo emanado del bloque soviético—<sup>43</sup> sobre algunos temas filosóficos, éticos y estéticos, conmovieron cada vez más el ambiente en el que se desarrollaría el marxismo en América Latina.

Por otra parte, el auge que fueron tomando las posiciones filosóficas críticas del marxismo en diverso grado —unas veces para tratar de permearlo, como el existencialismo sartriano, y otras para sustituirlo como la filosofía de corte neopositivista, la analítica, el neotomismo etc.— dieron lugar a que éste se situara en el centro del debate intelectual y se expresara de diversas formas, como en el caso de su interpretación como *filosofía de la praxis* desarrollada por el destacado hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez.<sup>44</sup>

El marxismo, a diferencia de la mayor parte de otras filosofías, se ha caracterizado por una más efectiva articulación con la práctica política, económica, social y científica del país o región en que se desarrolla. América Latina no constituye una excepción a esa regla. Aun cuando no siempre prevalecen la creatividad y los aportes que enri-

<sup>42</sup> El enfrentamiento del marxismo a otras corrientes filosóficas prevaletentes en el ambiente intelectual latinoamericano de la primera mitad del siglo xx tuvo una de sus mejores expresiones en la polémica a propósito de la implementación de la educación socialista en México que a inicios de los años treinta sostuvieron el marxista Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) y el filósofo Antonio Caso, destacado representante del intuicionismo y el voluntarismo.

<sup>43</sup> “Es característica del marxismo occidental que nunca haya elaborado una cartografía exacta o adecuada de su propio paisaje intelectual”, Perry Anderson, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, México, Siglo XXI, 1985, p. 86.

<sup>44</sup> La obra principal de Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis* (1967), que constituyó su tesis doctoral en la Universidad Nacional Autónoma de México, intenta ser una nueva determinación del marxismo que presuponga una postura antidogmática de esta filosofía. En ella se desarrolla la idea del marxismo como una filosofía de la praxis no sólo con independencia de Gramsci sino como una mayor fundamentación desde el punto de vista materialista. Así desarrolla una interpretación original de la obra de Marx a partir de una nueva lectura de los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844* y de las *Testis sobre Feuerbach*. Sánchez Vázquez ha incursionado con merecido prestigio en el terreno de la estética marxista en *Las ideas estéticas de Marx* (1965) y *Estética y marxismo* (1970), así como en la crítica al estructuralismo y en la reconstrucción del paradigma del socialismo, especialmente en momentos tan difíciles como el posterior al derrumbe de la URSS en los que ha mantenido una consecuente defensa del marxismo y del socialismo.

quecen esta teoría debido a interpretaciones simplificadoras y dogmáticas, sin embargo, la reflexión genuinamente crítica de sus auténticos representantes ha contribuido a su enriquecimiento teórico.<sup>45</sup> En este plano América Latina tampoco es una excepción.

Tanto en el orden político como en el intelectual América Latina ha generado personalidades creativas del marxismo que han obtenido reconocimiento internacional en los estudios sobre el desarrollo universal del tema. Entre ellas sobresalen José Carlos Mariátegui, Ernesto *Che* Guevara, Fidel Castro, Rodney Arismendy, Eli de Gortari, Adolfo Sánchez Vázquez etcétera.

La historia latinoamericana del siglo xx puede escribirse desde cualquier perspectiva ideológica, ya sea atacando al marxismo o identificándose con él, pero jamás ignorando su significación para esta región y mucho menos el efecto de quienes han militado en organizaciones políticas de tal carácter o han desarrollado de forma independiente su labor política y cultural inspirados en sus presupuestos.<sup>46</sup>

La filosofía, en toda época, ha jugado el papel de escarpelo revelador de las encubiertas esencias de sus respectivos presentes, pero siempre ha resultado más atractiva y prometedora por su función predictiva. No ha habido filósofo que no haya incursionado de alguna manera en el especulativo terreno de avizorar los posibles rumbos de la historia, aunque no todos hayan contado con los catalejos idóneos que les permitan mayor nitidez en la captación de esas brumosas imágenes.

Y una de las expresiones que esto ha intentado de forma sui generis con la pretensión, al menos de su ala derecha, de superar tanto al materialismo y al idealismo, como al capitalismo y al socialismo real en una postura evidentemente tercerista,<sup>47</sup> ha sido la llamada *filosofía de la liberación*.

Si bien esta corriente de pensamiento no constituye un movimiento homogéneo debido a que en su seno se encuentran intelectuales de la más diversa formación filosófica y posición ideológica, al menos coin-

<sup>45</sup> Pablo Guadarrama, coord., *Despojados de todo fetiche la autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*, Bogotá, UNINCCA/Universidad Central de Las Villas, 1999.

<sup>46</sup> Véase Pablo Guadarrama, coord., "Bosquejo histórico del marxismo en América Latina", en *Filosofía en América Latina*, La Habana, Félix Varela, 1998, pp. 180-264.

<sup>47</sup> "En lo que podríamos llamar 'ala derecha' del movimiento, fue entendida la 'filosofía de la liberación' como una alternativa entre el individualismo liberal del capitalismo y el marxismo, que era acusado de 'colectivismo anticristiano'. Fue, en tal sentido, una típica posición tercerista, otra manifestación más de la ambigüedad", Arturo Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Tucumán, Centro Editor de América Latina, 1994, p. 58.

cide en la necesidad de la liberación de los pueblos latinoamericanos, independientemente del hecho de que conciban tal tarea de modo muy diferente. Sus principales antecedentes se encuentran en el movimiento de estudio de las ideas filosóficas latinoamericanas que a partir de los años cuarenta tomó auge, principalmente con la obra del destacado pensador mexicano Leopoldo Zea —quien plantea en un análisis filosófico lo que después será objeto en el plano económico y sociológico de la teoría de la dependencia, e intenta proponer alternativas de escape a la desventajosa situación de los países latinoamericanos—,<sup>48</sup> con el peruano Augusto Salazar Bondy y con el argentino Arturo Andrés Roig,<sup>49</sup> entre otros.

Pero fue en la Argentina de fines de la década del setenta donde tales ideas cobraron mayor auge. Juan Carlos Scannone ha tratado de vincular la génesis de la teología de la liberación y la religiosidad a la sabiduría popular;<sup>50</sup> Enrique Dussel se convirtió en una de las figuras fundamentales de esta corriente y Horacio Cerutti en uno de los críticos más agudos de sus limitaciones, por nombrar algunos.

Si se efectúa un rastreo histórico de esta corriente durante sus cuatro décadas de existencia a fines del pasado siglo xx e inicios del presente, se aprecia que su imprecisión ideológica era mucho más común durante sus primeros años. Posteriormente la agudización de las contradicciones en la situación socioeconómica de los países latinoamericanos —que ha estado marcada por la insostenible deuda externa, por las inconsecuencias que se derivan del injusto orden económico internacional que ha hecho fracasar hasta los proyectos fascistoides y dictatoriales de las oligarquías nacionales en complicidad con los monopolios transnacionales, así como por el fracaso del socialismo soviético y de Europa Oriental— ha obligado a los filósofos de la liberación a asumir una posición más diáfana al respecto y hasta radical en algunos casos, en favor de justificar las razones de las ideas socialistas.

<sup>48</sup> Véase Pablo Guadarrama, "La evolución de las ideas de Leopoldo Zea como antecedente y pilar de la filosofía latinoamericana de la liberación", *Lateinamerika Rostock*, núm. 2 (1987), pp. 9-26; *Revista Cubana de Ciencias Sociales* (La Habana), núm. 13 (1987), pp. 131-149.

<sup>49</sup> Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983, p. 28.

<sup>50</sup> "Después de la problemática de la liberación [...] también dio que pensar a la filosofía, pues ésta, como amor a la sabiduría, se cuestionó a sí misma a partir de la sabiduría que la religiosidad popular latinoamericana entraña", Juan Carlos Scannone, "Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular", en Ignacio Ellacuría y Juan Carlos Scannone, *Para una filosofía desde América Latina*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1992, p. 123.

Un rasgo común en ambas corrientes consiste en proponer la investigación del pensamiento y la cultura latinoamericana como vías para la búsqueda de la identidad y la integración cultural de estos pueblos. “Es a través de la integración cultural como será posible alcanzar la integración real y eficaz de América Latina”, propone el destacado filósofo peruano Francisco Miró Quesada,<sup>51</sup> quien desde la filosofía analítica ha simpatizado con la filosofía de la liberación. Éste es uno de los elementos que mayor aceptación encuentra entre otros seguidores de la filosofía de la liberación —que han contribuido notablemente a rescatar los valores que encierra la cultura regional, pero limitan las funciones de la filosofía para contribuir a su revelación y a la toma de conciencia de su significado.

Los intentos por elaborar una metafísica propiamente latinoamericana han estado presentes en muchos de los representantes de la filosofía de la liberación, especialmente entre aquellos que buscan su mayor vínculo con la teología de la liberación y aspiran encontrar por el camino religioso alguna atalaya desde donde contemplar el venidero hombre liberado.

La mayoría de los filósofos de la liberación insisten en la necesidad de establecer un proyecto de sociedad más humana, y en tal sentido consideran que el capitalismo salvaje ya demostró su incapacidad para lograrlo, por lo que se requiere la elaboración de nuevas variantes sociales.

Esta filosofía, emergida como expresión de insatisfacción con las formas tradicionales del filosofar, que se caracterizan por apoyarse en un universalismo abstracto y desvinculado de las exigencias terrenales del mundo latinoamericano, al no constituir un movimiento filosófico homogéneo tampoco ofrece propuestas comunes de alternativas de desarrollo político-social para América Latina, ni tampoco coincide en la formulación de un método y una antropología filosófica comúnmente aceptada por todos sus simpatizantes.

No obstante la diversidad de clasificaciones de los distintos subgrupos o tendencias que conforman dicha corriente, existen algunos elementos comunes con respecto a la búsqueda de alternativas sociales para los pueblos latinoamericanos. El principal es que el modelo de capitalismo dependiente que le ha tocado desempeñar a los países latinoamericanos no asegura posibilidades reales de desarrollo y de dignificación del hombre de estas tierras. Esto significa que coin-

<sup>51</sup> Francisco Miró Quesada, “Estudios latinoamericanos, dependencia y liberación”, *Latinoamérica Anuario de Estudios Latinoamericanos* (México, UNAM), núm. 12 (1979), p. 13.

ciden en que el actual orden socioeconómico y político debe ser modificado sustancialmente; y aunque no todos admiten con agrado que deba ser sustituido por un modelo propiamente socialista, sí reconocen mayores posibilidades en una sociedad en que prevalezcan medidas de control social y regulación de la distribución de la riqueza que favorezcan a los sectores populares más pobres.

Sin embargo, las formulaciones y modelos propugnados por los seguidores de esta filosofía no resultan regularmente precisos y tampoco fácilmente indicativos de las vías para alcanzarlos. La ambigüedad, la retórica sentimentalista y el humanismo abstracto ha permeado en muchas ocasiones el discurso de la filosofía latinoamericana de la liberación. Su humanismo se revela claramente en la defensa de las condiciones humanas de la población indígena, así como de las mujeres y otros sectores marginados y discriminados, y en su reivindicación en la historia de América.<sup>52</sup>

Permanente y justa preocupación de la filosofía de la liberación ha sido la revalorización de la cultura y, en especial, de la historia de las ideas filosóficas en América Latina.<sup>53</sup> Sus seguidores han acentuado la necesidad de reforzar su identidad como pueblos que tienen una historia y enemigos comunes, especialmente el imperialismo norteamericano. La búsqueda de una filosofía estrictamente original de la región ha constituido en determinado periodo una de sus misiones que ha tenido el defecto de ignorar el carácter histórico universal de la filosofía.

De gran valor resulta el sentido humanista<sup>54</sup> que anima la filosofía de la liberación, manifiesto en las intenciones de sus representantes encaminadas a lograr que el hombre latinoamericano alcance su plena dignidad y realice su utopía concreta. Esta filosofía constituye una de las expresiones de continuidad de lo mejor de la tradición humanista y desalienadora que ha caracterizado al pensamiento latinoamericano en su historia.

A partir de los años cuarenta en América Latina, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial, se produce una aceleración

<sup>52</sup> "El primer protagonista de la historia latinoamericana posterior al 'choque' cultural del 1492, invisible a la Modernidad, son los *indios* mismos, cuya historia posterior dura ya 500 años". Enrique Dussel, *El encubrimiento del indio. 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*. México. Cambio XXI, 1994, p. 182.

<sup>53</sup> Véanse Rafael Plá León y María Teresa Vila Bormey, "La filosofía de la liberación en el contexto de la filosofía latinoamericana"; y Pablo Guadarrama, "Bosquejo histórico del marxismo en América Latina", en Guadarrama, coord., *Filosofía en América Latina* [n. 48], pp. 265-338.

<sup>54</sup> Véase Pablo Guadarrama, coord., *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*. Bogotá. El Búho, 1993.

de la vida filosófica que produce una proliferación de escuelas de diversas tendencias. La fenomenología y el existencialismo toman relativo auge vinculados a la preocupación humanista y axiológica que se incrementa en la filosofía.

Hasta ese momento había prevalecido la fuerte tendencia antipositivista que comienza a debilitarse y se observa otra que intenta recuperar la imagen de la filosofía científica al estilo de la analítica. Algunos latinoamericanos en esa época, como Mario Bunge y Francisco Miró Quesada, entre otros, se orientan por esas vías neopositivistas aunque posteriormente también las critiquen.

Así van apareciendo algunos adeptos al positivismo lógico impulsado por el Círculo de Viena, que realmente tomarían mayor fuerza a partir de la década de los sesenta con cultivadores significativos como los mexicanos Luis Villoro y Fernando Salmerón, el brasileño Newton da Costa, y más recientemente los argentinos Eduardo Rabossi y Osvaldo Guariglia, los mexicanos Enrique Villanueva, León Olivé et cetera.<sup>55</sup>

Esa nueva forma de reduccionismo toma fuerza y en lugar de reducir todo al mundo de lo biológico, como hacía el viejo positivismo, ahora aparecen los intentos de logicismo exagerado y de disolver la filosofía en el lenguaje de la ciencia. Es la época en que la semiótica se desarrolla y con ella la semántica, la pragmática, la sintáctica y aparecen las formas llamadas positivismo lingüístico o semántico.

Con la introducción de la analítica se produce una serie de cambios en toda la vida filosófica latinoamericana al partir del supuesto de que no le interesa tanto la realidad como lo que se expresa lógicamente y científicamente sobre ella.

Según este criterio, el filósofo no necesariamente tiene que plantearse el análisis del mundo, sino lo que sobre él expresan los filósofos y particularmente la rigurosidad del aparatocategorial y epistemológico que ellos emplean, en una palabra el lenguaje de la ciencia y de la filosofía. Esas tesis tienen su origen en el empirismo anglosajón y en el subjetivismo que lo acompaña.

Los rasgos más comunes a la filosofía analítica son: 1) la preocupación por el lenguaje y la aclaración de su significado; 2) el interés en la lógica y su uso en el discurso filosófico; 3) una actitud muy positiva hacia la ciencia; y 4) el presentimiento de que las proposiciones no empíricas de tipo no sintáctico son problemáticas. Todo está dirigido, según sus criterios, a tratar de construir un lenguaje de las ciencias que

<sup>55</sup> Véase Jorge Gracia et al., *El análisis filosófico en América Latina*, México, FCE, 1985.

sea lo más consecuente posible, lo más articulado a una lógica de la demostración, de la argumentación, y que sirva para que el filósofo avance y se establezca sobre bases sólidas.

No cabe duda que los filósofos analíticos han contribuido de algún modo al desarrollo de la ciencia y de la lógica y han desarrollado un tipo de filosofía que puede ser de gran utilidad en determinados aspectos para el enriquecimiento del rigor teórico de la argumentación filosófica y científica. Pero con su excesiva preocupación por el lenguaje de la ciencia, se han olvidado que la filosofía no se puede nutrir simplemente de conceptos abstractos, sino que éstos deben ser instrumentos para la comprensión de la totalidad concreta que sirva para conocer mejor el mundo en que vivimos y tratar de transformarlo en algo mejor.

Algunos analíticos se han percatado de las nefastas consecuencias que trae aparejada una actitud de neutralidad axiológica y de distanciamiento de la realidad al evitar su identificación con las circunstancias sociales y políticas en las cuales se engendra la filosofía y en los últimos años ha aparecido entre ellos una cierta preocupación, a través de la ética y de la filosofía política, por algunos problemas sociales contemporáneos.

La filosofía de orientación religiosa revivió en determinados ambientes de universidades privadas e instituciones confesionales. La metafísica tomó vuelo nuevamente en determinados espacios académicos. Nuevas críticas al racionalismo aparecieron bien desde el discurso posmodernista o vitalista. A su vez el debate con el posmodernismo y el irracionalismo ha enriquecido el ambiente intelectual en la región.

Son múltiples las pruebas de la riqueza filosófica latinoamericana que han demostrado las investigaciones de la historiografía filosófica, incrementadas considerablemente en los últimos años.

Lo que hace que un pensador o una idea formen parte de la historia de la filosofía latinoamericana es, en primer lugar, el rigor teórico de su producción intelectual. Sólo en segundo lugar la condición de producirse de algún modo articulado a la herencia cultural latinoamericana, no por el simple hecho de que su autor sea nativo de estas tierras —pues en ocasiones se trata de inmigrantes que enriquecen la cultura latinoamericana—, sino por corresponder al nivel de exigencias epistemológicas, axiológicas e ideológicas del contexto latinoamericano en que se genera.

La mayor parte de los pensadores latinoamericanos que han asumido ideas filosóficas provenientes de Europa o de otras regiones del mundo lo han hecho desprejuiciadamente, esto es, sin demasiada precaución sobre la posibilidad de ser acusados de miméticos. Cuando

han encontrado una idea de valor la han hecho propia y la han defendido con el mismo ahínco que su autor. Más les ha importado la utilidad y la validez epistemológica de cualquier idea que el sello de procedencia de su fabricación.

Si hasta no hace mucho tiempo resultaba relativamente sencillo clasificar a los filósofos latinoamericanos como positivistas, marxistas, fenomenólogos, tomistas, existencialistas, analíticos etc., pues todas estas modalidades, además de otras, han tenido aquí su expresión de manera *sui generis* —ya que no han sido meros copiadore de fórmulas acabadas, sino que han asumido estas corrientes más como métodos de reflexión que como sistemas terminados—, en la actualidad el asunto de las clasificaciones no resulta tan sencillo.

Se ha hecho común que al conocer nuevas elaboraciones filosóficas más acabadas los pensadores las hagan suyas y abandonen las antiguas, pero también se ha generalizado una actitud menos sectaria y por tanto menos hostil ante el valor de ideas provenientes de otras tradiciones de pensamiento distintas a las suscritas.

El espíritu de la tolerancia, al menos en el mundo filosófico latinoamericano, ha ido ganando terreno en el momento actual para anunciar la posibilidad del completamiento de la modernidad. Lamentablemente no deja de existir alguna que otra inexpugnable capilla aislada de ciertas posturas filosóficas que evaden el diálogo que no sea con su espejo. Por fortuna tales actitudes son minoritarias.

Una breve caracterización del momento actual de la filosofía latinoamericana tiene que tomar en cuenta el profesionalismo de la mayoría de los ejecutivos de la filosofía que se expresa en su formación en dicha especialidad o en estudios de posgrado, dominio de lenguas extranjeras, fundamentalmente modernas, y en el dominio de los instrumentos de búsqueda bibliográfica informatizada y de comunicación.

También debe apuntarse el pluralismo de corrientes y posturas dentro de cada una de ellas que ha llevado a plantearse la idea del fin de los imperios filosóficos. Ya no es tan fácil que una filosofía predomine sobre otras como en otros tiempos pudo hacerlo la escolástica, el racionalismo, el positivismo, la fenomenología,<sup>56</sup> el marxismo o el irracionalismo.

Es frecuente encontrar la imbricación de posiciones, sin que necesariamente signifique posturas eclécticas, sino en verdad *electivas*, como sostenían aquellos ilustrados latinoamericanos con respecto a las distintas verdades contenidas en filosofías heterogéneas.

<sup>56</sup> Véase *Fenomenología en América Latina Memoria del Primer Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*. Bogotá. Universidad de San Buenaventura, 2000.

La apertura al diálogo filosófico ha permitido que en los últimos años en los congresos de filosofía celebrados en la región puedan debatir respetuosamente un tomista, un marxista, un analítico etc.,<sup>57</sup> y lo más importante: que puedan arribar a criterios de común acuerdo, aunque mantengan sus respectivas visiones cosmológicas, epistemológicas, metodológicas e ideológicas. Numerosas memorias de congresos<sup>58</sup> y otras publicaciones colectivas demuestran ese espíritu de construcción que supera sectarismos filosóficos.

La vida filosófica ha multiplicado su existencia en el nacimiento de numerosas facultades de filosofía, congresos, libros colectivos,<sup>59</sup> revistas, diarios incluso en sus páginas culturales,<sup>60</sup> y otras publicaciones en la Internet etc. Y aunque el racionalismo instrumental y pragmático intenta desvirtuar la profesión por su limitado carácter utilitario, por otro lado aparecen tendencias a revitalizar la labor de los filósofos como *think tanks* (tanques pensantes) e ideólogos de partidos, gobiernos, instituciones de la sociedad civil etc., de gran utilidad para diseñar alternativas en este mundo globalizado en que está en juego la validez de las propuestas neoliberales. En tiempos en que prevalece la sociedad del conocimiento, la subordinación a las redes informatizadas<sup>61</sup> y cuando surgen amenazantes conflictos del desarrollo científico-tecnológico —demográficos, ecológicos, culturales etc.—, así como propuestas alternativas que indican que en el orden socioeconómico y político otro mundo es posible y que el socialismo del siglo XXI augura ser muy diferente al del pasado siglo XX, la filosofía en América Latina, a la par, inicia otro desafiante momento de su desarrollo.

<sup>57</sup> Véase Carlos Gutiérrez, ed., *El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía*. Bogotá, Universidad de Los Andes, 1994.

<sup>58</sup> Véase Miguel Giusti, ed., *La filosofía en el siglo XXI balance y perspectivas. Actas del VIII Congreso Nacional de Filosofía*. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

<sup>59</sup> Véase Ricardo Salas Astrain, coord., *Pensamiento crítico latinoamericano*. Santiago de Chile, Universidad Católica Silva Henríquez, 2005. 3 tomos.

<sup>60</sup> Véase Gloria Comesaña-Santalices, Antonio Pérez Estévez y Álvaro Márquez-Fernández, comps., *Signos de rotación. Pensadores iberoamericanos*. Maracaibo, Universidad Católica Cecilio Acosta, 2002.

<sup>61</sup> “En la era de la información, cada vez se organizan más en torno a redes. Éstas constituyen la nueva morfología social de nuestras sociedades y la difusión de su lógica de enlace modifica de forma sustancial la operación y los resultados de los procesos de producción, la experiencia, el poder y la cultura”, Manuel Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, México, Siglo XXI, 1999, p. 505