

La filosofía latinoamericana en perspectiva histórica

Carmen L. BOHÓRQUEZ*

Una propuesta de definición

HABLAR DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA desde una perspectiva histórica supone, indefectiblemente, al menos dos cosas: que existe una tal filosofía y que es posible seguir las huellas de su existencia a través del tiempo. Por nuestra parte, asumimos esta existencia sin ambages y creemos superada ya la necesidad de andar certificando la autenticidad de la misma. Más aún, estamos ahora convencidos de que esta cuestión constituyó más bien una especie de problema-trampa que nos llevó a desperdiciar energías y tiempo en la búsqueda de un reconocimiento que se nos negaba por razones más ideológicas que científicas; casi tanto como aquella resistencia a admitir que también los indios eran seres racionales y tenían alma.

En general, pareciera que esta parte del mundo estuviera condenada a andar siempre justificándose ante la mirada del otro: desde nuestra particular manera de relacionarnos con lo trascendente o de entender la democracia, hasta nuestro sentido de lo bello o de la corporeidad. Cualquier expresión de diversidad ha tenido que confrontar el lapidario peso del modelo dominante epocal y asumir el riesgo de ser condenada a vagar en el límite de lo “civilizadamente” correcto. De esta actitud, obviamente, no podía escapar nuestro filosofar, el cual, empujado por una parte por esa necesidad o exigencia de justificación y, por la otra, por la más interna de autenticidad, terminó adjetivándose.

En su momento dicha adjetivación provocó reacciones encontradas, en cuanto que parecía negarla esa misma pretensión de autenticidad. El reclamo de una filosofía más se dejó sentir tanto por parte de aquellos que en nuestra América se asumían plenamente y sin complejos como filósofos, como por parte de aquellos que desde los centros hegemónicos de producción de conocimiento veían en el adjetivo la negación de la universalidad que debe caracterizar a un pensamiento auténticamente filosófico. Frente a ellos se situaban los que reivindicaban la latinoameri-

* Profesora titular emérita de la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia, Maracaibo, y desde fecha reciente directora de investigaciones del Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos (CELARG), Caracas E-mail <cbohorquez@cantv.net>

canidad como afirmación tanto de diversidad como de originalidad. A decir verdad, también esta discusión estuvo sustentada sobre un falso dilema, pues se trataba, por una parte, de dos maneras diferentes de considerar la adjetivación y, por la otra, de dos maneras igualmente diferentes de entender la universalidad

o pretendemos, sin embargo, revivir una discusión que, como ya advertimos, consideramos superada, a pesar de las reticencias de aquellos que no comparten la tesis de que todo pensamiento es situado y que muchas veces su pretendida universalidad no le viene sino de la particularidad histórica de haber surgido en el seno de un centro político y cultural hegemónico. Incluso temas de reconocida "universalidad" como la razón, el bien, la justicia, el ser, no son ajenos a las determinaciones históricas desde las cuales dichos temas son pensados. A nuestro juicio, no es en la abstracción donde radica la universalidad de un pensamiento, sino en su saber penetrar la esencia de lo humano; esencia que se despliega en formas infinitas de humanidad concreta y a la cual, por lo tanto, es posible aproximarse desde múltiples y variadas vías.

Entender la universalidad de esta manera implica, a todas luces, aceptar que no existe una forma privilegiada de pensar lo humano, como tampoco temas que sean ajenos a la reflexión filosófica. De igual modo, en tanto no se puede negar que las concreciones de lo humano son plurales y diversas, las posibilidades del ejercicio del pensamiento no pueden por lo mismo circunscribirse a un ámbito histórico o geográfico. Con ello queremos decir que todo cuestionamiento sobre la naturaleza o la autenticidad de una reflexión filosófica particular, no puede estar determinada por su grado de aproximación o semejanza a una racionalidad concreta instaurada como modelo, sino por la potencialidad esclarecedora que la misma muestre en la resolución de los problemas más acuciantes de la realidad en la que se encuentre inmersa. No es otro el sentido de la filosofía, ni puede llamarse filósofo quien permanezca ajeno a las exigencias de su tiempo. Será, pues, el abordaje crítico de estas exigencias el que de alguna manera pruebe la "filosofeidad" de un pensamiento dado, y esto más allá de la perspectiva ideológica desde la cual se articule la respuesta.

Esta última afirmación nos plantea, sin embargo, un nuevo problema. Si, en efecto, toda propuesta auténticamente filosófica está necesariamente imbricada en una determinada realidad, habría que determinar hasta qué punto el ejercicio de la criticidad puede ser deslastrado del conjunto de valores, principios o creencias sostenidas por el sujeto que ejerce dicha crítica. Y de no ser así, cuál sería el criterio que permitiría determinar en qué casos esa criticidad ha sido legítimamente ejercida y cuándo se trata de un pensamiento encubridor de realidades. Este preguntar podría ir

todavía más allá e interrogar acerca de los criterios que permitirían determinar el criterio de criticidad y así hasta el infinito, sin llegar a solución alguna. Sirva este mismo recurso al absurdo para subrayar una vez más que ninguna comunidad filosófica puede abrogarse el ejercicio exclusivo del pensamiento crítico, ni considerarse en una etapa "superior" del mismo. En otras palabras, dado que la diversidad también toca a la racionalidad e impera incluso al interior de una misma comunidad, sólo el consenso, no la imposición de modelos, puede servir de fundamento al establecimiento de criterios básicos que permitan calificar como filosófico un determinado discurso.

Asumiendo entonces un acuerdo sobre la criticidad del discurso filosófico y el hecho de que ésta se ejerce de una subjetividad situada, el problema de la adjetivación del filosofar deja de tener implicaciones de minusvalía para convertirse en todo caso en una afirmación de identidad. En este sentido, podemos pensar en una definición de filosofía aplicable en general a toda reflexión ejercida críticamente que busque dar cuenta de la condición humana y de las circunstancias que la determinan. Importa en esta definición destacar que en tanto la condición humana se ejerza en circunstancias históricas concretas, tanto los problemas como las soluciones planteadas estarán "coloreadas" por esas mismas circunstancias, por lo que la sustantividad habría que buscarla en el ejercicio mismo de esa condición.

En este orden de ideas y ya que pretendemos aproximarnos a una definición de filosofía latinoamericana, podríamos decir entonces que se trata de una reflexión crítica que en conciencia de las circunstancias y condicione histórico-sociales de Latinoamérica, intenta dar cuenta de dichas circunstancias y establecer los fundamentos de una concepción del hombre y de su interrelación con esa realidad, tanto en su nivel metafísico y ético, como ontológico. En la búsqueda y esclarecimiento de estos fundamentos diversas hermenéuticas son posibles.

Antecedentes y problemas fundantes de una filosofía latinoamericana

PARTIENDO de la definición anterior y en una mirada retrospectiva de nuestro quehacer intelectual, no resulta difícil encontrar claras manifestaciones de un pensamiento crítico que en diversos momentos de nuestra historia buscó, en primer lugar, determinar y clarificar las preguntas por las que podía dar cuenta de la problemática que le interpelaba y, en segundo lugar, intentar una respuesta a las interrogantes planteadas que

permitiera superar dicha problemática y sentar las bases de un proyecto histórico común.

A nuestro juicio y sin menoscabar esfuerzos parciales o restringidos a áreas muy específicas del conocimiento, que se dan durante el periodo colonial y que constituyen sin duda parte de nuestro patrimonio intelectual, consideramos que una reflexión crítica propiamente dicha sobre la realidad de nuestra América, no comienza a darse sino a partir del hecho de la Independencia. Es durante ese prolongado periodo que permea todo el siglo XIX, que los diversos actores de dicho proceso se ven enfrentados a la necesidad de romper con la impuesta concepción del hombre y del mundo desde la cual habían aprendido a pensarse, y de construir, en consecuencia, una nueva identidad y un nuevo proyecto colectivo.

En efecto, empujados por las circunstancias mismas de la guerra, los ideólogos de la emancipación se verán confrontados al dilema de elaborar un sentido de pertenencia a una entidad diferente y autónoma, a partir de la realidad de un pasado que se les presentaba doblemente contradictorio. Por un lado, para legitimar sus derechos sobre la tierra americana debían recurrir a una pretendida ascendencia aborígen —que negaban en la práctica— y subrayar, asimismo, la acción destructiva de la conquista y la subsecuente colonización, sobre lo que podría haber sido una rica herencia cultural.¹

Por otro lado, se reclamaban igualmente descendientes de esos mismos que en el discurso denunciaban como depredadores y ocupantes ilegítimos, lo que los enfrentaba al dilema de sentirse obligados a tomar distancia, al tiempo que se reconocían culturalmente tributarios de éstos.² Agreguemos a ello el hecho de que si ya resultaba problemático afirmar la diversidad respecto al orden anterior, no menos lo era el reto que planteaban los conflictos que se manifestaron al interior de esa sociedad que buscaba emanciparse; sociedad ésta caracterizada por un alto grado de estamentación, con ausencia casi total de vasos comunicantes entre esos estamentos y en donde un grupo, los blancos criollos, pretendían monopolizar la americanidad.

Producto de esta situación, encontramos un discurso criollo en el cual se habla sin reservas de la independencia de *los americanos*, como si

¹ Arturo Andrés Roig llama a esta conciencia de un pasado destruido y perdido *el a priori* de la destrucción de las Indias. Cf. Arturo A. Roig, "La filosofía latinoamericana en sus orígenes. Lenguaje y dialéctica en los escritos chilenos de Alberdi y Sarmiento", en *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Ediluz, 2001, pp. 17-39.

² Un claro ejemplo de este pensamiento ambivalente lo constituye la proclama que dirigiera Francisco de Miranda, en 1806, "A los pueblos habitantes del continente americano-colombiano", *Archivos del General Miranda*, Caracas, Edición de la Academia Nacional de la Historia (Impreso en La Habana, Editorial Lex), 1950, tomo XVII, p. 338.

bajo ese término, aglutinador e identitario, quedara comprendido, sin problema alguno, todo lo no español. La realidad, sin embargo, era otra. Al romperse el vínculo colonial que “naturalizaba” las diferencias y mantenía represados los conflictos de orden social, económico, étnico y cultural, quedó en evidencia un entrópico mosaico de fuerzas antagónicas que reclamaban participación en el proceso y que no se sentían identificadas con el proyecto criollo. Estos sectores emergentes muy poco podrán hacer para que se escuche su palabra, aunque sí incidirán grandemente en las marchas y contramarchas del proceso revolucionario y, mal que bien, harán que el discurso autorreferencial de los criollos tenga que ir incorporándolos o abriendo espacio para que estas nuevas voces dejen oír su palabra. La alta conflictividad de ese momento nos muestra que, a pesar del discurso criollo, el sujeto de la independencia estaba aún por construirse y sus nuevos referentes identitarios muy lejos de alcanzarse.

En el contexto de estos acelerados cambios históricos se pone asimismo en evidencia que el mayor problema político, como bien lo alerta Simón Rodríguez, no era construir las repúblicas, sino formar a los republicanos. Concomitantemente, tocaba también a los hombres que hicieron posible la independencia, no sólo constituir lo americano (o lo colombiano, como proponía Miranda),³ sino también a sí mismos en tales. De allí que se imponga como tarea fundamental y urgente la crítica del discurso de la dominación vigente y la construcción de un discurso epistémico alternativo capaz de invalidar las categorías de interpretación de la realidad implicadas por aquel discurso.

Pero el problema no se dio sólo en el orden epistemológico. En tanto se había aprendido a ver el mundo a través de esas mismas categorías, la ruptura tuvo que plantearse también en el orden ético y metafísico. Ejemplo de ello lo constituye la propuesta de un poder moral y el urgente llamado a educar al pueblo en los valores republicanos, contenidos en el discurso que pronunciara Simón Bolívar en Angostura en 1819,⁴ así como la aparición de los Catecismos americanos.⁵ Es pues, debido a estas circunstancias, que el discurso emancipatorio se planteó necesariamente como un discurso utópico.

Podríamos entonces decir que el sujeto que efectivamente asume ese discurso —que no es sólo un discurso político, sino que es también un dis-

³ Cf. Carmen Bohórquez, *Francisco de Miranda: précurseur des indépendances de l'Amérique Latine*, cap. iv, Paris, L'Harmattan, 1998, pp. 295-303.

⁴ Simón Bolívar, *Obras completas*, tomo III, Caracas, Pool Reading, 1975, pp. 674-697.

⁵ A este respecto, véase por ejemplo los escritos de Juan Germán Roscio en *Obras*, Pedro Grases, comp., Caracas, Secretaría General de la Décima Conferencia Interamericana, 1953, 3 vols.

curso emancipador de conciencias— es un sujeto que se juega él mismo en e e discurso. Se trata de un sujeto que está compelido por las circunstancias histórico-concretas en las que se halla inserto, a situarse como inevitable objeto de su propio discurso, en tanto se le plantea la necesidad de definirse con respecto a la realidad que está comenzando a construir, pero que a su vez lo construye. En la construcción de esa realidad está obligado además a que otros sujetos, no productores aún de discursos, sino de acciones — muchas veces antagónicas— queden también comprendidos por las categorías de ese discurso emancipador y, sobre todo, que comiencen a sentirse identificados con él.

os encontramos entonces frente a un doble problema. El uno comprendido dentro de la misma realidad discursiva, como es el de producir un discurso lo suficientemente multiséntico como para que pueda ser “escuchado” y aceptado por todos los sujetos actuantes y no sólo por sus emi ores. Es decir, se trata del problema de la construcción del necesario consenso o del diálogo intrasocial y hasta intracultural en función de un proyecto común; por lo menos en el sentido de aceptación general, aún cuando no lo fuera de participación igual.

Por otro lado, esa dimensión discursiva del problema de la construcción de una identidad tuvo su correlato en la dimensión política, en la oposición que se jugaba entre el Estado y la nación. Es evidente que el proyecto de Estado formulado en el momento de la Independencia era el proyecto ideológico de las clases privilegiadas, en el cual los intereses particulares del resto de la población ocupaban muy poco o ningún lugar. De allí que la dualidad Estado-nación, entendida la nación como la realidad social, se planteó desde el primer momento como una relación intrínsecamente conflictiva que terminó resolviéndose con la imposición del primero sobre los intereses colectivos de la propia población.

Es este Estado el que va a actuar luego como principio de identidad con respecto a la multiplicidad étnica, cultural y social prevaleciente en la América hispana, y a hacer posible, por ende, la constitución de la nación en cuanto tal; siendo similar el proceso en las diferentes circunscripciones coloniales. Esta función identitaria del Estado se va a ejercer tanto a través de su expresión jurídica (constituciones, leyes), como política (discursos de orden, artículos de prensa, mitines) y educativa (nuevos contenidos curriculares).

A este respecto, vale decir que junto a la fuerza transformadora de los hechos de guerra, serán las categorías con las que se construye el discurso revolucionario, las que permitirán generar un nuevo imaginario colectivo que a la larga haga posible la reconciliación progresiva de los intereses en conflicto y la constitución de la noción de patria común.

Creemos, sin embargo, que el nuevo di curso logró cumplir esta función conciliadora gracias a la existencia de referentes simbólicos comunes a los diversos estamentos sociales; o lo que es lo mismo, a la permanencia de una especie de sustrato cultural "aglutinador" que se fue constituyendo a lo largo del proceso colonial.⁶ Y en tanto este proceso fue, en esencia, similar en toda la América española, es de suponer, igualmente, la conformación de un sustrato semejante en toda ella; el cual, unido a las parecidas condiciones en las cuales fue ejercido el dominio español y a la coyuntura de la crisis de la monarquía en la metrópoli, podría contribuir a explicar la simultaneidad y la similitud de los movimientos emancipadores, constituidos luego en una larga guerra de independencia americana.

Es desde esa anterioridad cultural común que es dable entender el proyecto de Miranda o de Bolívar, de concebir la independencia de la América española como la independencia de una sola nación o, en último caso, de una confederación de repúblicas. Por otra parte, es interesante señalar que es precisamente en el momento en que se está intentando conceptualizar la esencia de lo americano, cuando esta concepción de la unidad cultural y política de la América meridional tuvo su mayor grado de realidad.⁸ A lo largo de todo el periodo independentista, la identidad americana ocupó en los discursos un lugar privilegiado, colocándose por encima y con mayor exigencia que las pertenencias regionales; como bien lo muestran no sólo los discursos del Precursor y de Bolívar, sino también los de O'Higgins, Nariño, San Martín y, posteriormente, Justo Arosemena o José María Hostos.

Pasado este periodo, serán las guerras civiles las que en la decantación de los intereses internos en conflicto, consolidarán en el poder a las nuevas oligarquías criollas, caracterizadas por una visión de nación circunscrita a los límites de sus intereses particulares. Derrotado el sentido continentalista con el que Miranda y Bolívar concebían la nación, América se fragmentó en Estados que durante el resto del siglo y parte del xx se mantendrán en conflicto permanente tanto en su *hinterland* como entre sí. Será en el contexto de estas guerras internas que los sectores de poder intentarán dar respuesta a la problemática de la nación y de lo nacional.

⁶ Cf. Arturo Andrés Roig, "Nacionalidades, nacionalidad continental y cultura en nuestra América", *Tareas* (Panamá), núm. 50 (agosto-diciembre de 1980), p. 70

⁷ Puesto que los emancipadores, entre los cuales particularmente Miranda y Bolívar, se plantearon la liberación de la América hispana en general y no sólo de una parte de ella, preferimos hablar de una guerra de independencia americana que tiene diversas etapas y que culmina en 1898, con la independencia de Cuba

⁸ El primero en formular esta tesis de la unidad cultural y política de la América meridional fue precisamente Francisco de Miranda. Véase al respecto Bohórquez, *Francisco de Miranda* [n. 3]

En todo caso, tanto los patriotas de la independencia, como los liberales después, comprendieron claramente que de no lograr una descolonización de las conciencias, otras formas colonizantes vendrían fatalmente a instaurarse en nuestra América.

La emancipación mental

Si el problema de la identidad se presentó en sus inicios como una necesidad de reivindicar la tierra americana y sus riquezas, así como de contraponer las "virtudes" de los americanos a los "vicios" de los españoles, pronto esta reivindicación primera exigió una fundamentación teórica que obligó a quienes la defendían no sólo a recurrir a argumentaciones ya ensayadas en otras latitudes, sino a crear, como ya señalamos, nuevas categorías de interpretación de la realidad. El discurso que fueron forjando los emancipadores es clara muestra de ello. Sin embargo, este discurso se mantuvo en gran medida circunscrito —forzado indudablemente por las circunstancias— al ámbito político y muy poco incursionó en el ámbito cultural. Se había pasado de súbdito a ciudadano, pero el *ethos* y la *logos* continuaban siendo españoles.

Si bien los discursos independentistas no pueden catalogarse como propiamente filosóficos, tienen sin embargo el mérito de haber señalado, y en cierta manera delimitado, los problemas fundamentales del nuevo sujeto americano. De la misma manera, la preocupación por poner en evidencia los mecanismos de la dominación a través de la desconstrucción de su discurso legitimador, abrió los cauces para una reflexión crítica sobre el lenguaje, de la cual Simón Rodríguez es tal vez su representante más original.⁹ Por lo demás, como bien lo señala el maestro Arturo Andrés Roig, en tanto hecho histórico, la revolución independentista pasó a ser "un polo referencial que daba sentido a la estructura total del universo discursivo" americano, convirtiéndose así en otro de sus *a priori*.¹⁰

La necesidad de continuar esta labor destructora del discurso dominante y de completar el proceso independentista, liberando esta vez las conciencias de los códigos y símbolos de dicho discurso, así como al espíritu de los prejuicios y las prácticas sociales mediatizantes y discriminatorias, llevó a proponer lo que se dio en llamar la "independencia mental" o "segunda independencia"; tema que se convirtió en una constante en el pensamiento crítico latinoamericano a partir de la segunda mitad del

⁹ Cf. Simón Rodríguez, *Obras completas*, Caracas, Universidad Simón Rodríguez, 1975

¹⁰ Cf. Roig, "La filosofía latinoamericana en sus orígenes. Lenguaje y dialéctica en los escritos chilenos de Alberdi y Sarmiento" [n. 1]

siglo XIX y cuya dirección ya había señalado igualmente Simón Rodríguez así como Andrés Bello.

Como ya es de conocimiento general, esta segunda independencia comienza en la década de los cuarenta de ese siglo XIX con Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento, quienes fueron los primeros en plantearse la necesidad de una filosofía americana.¹¹ En particular, Alberdi reclamaba la urgencia de una filosofía enfocada sobre la propia realidad y capaz de dar “soluciones [...] a los problemas que interesan a los destinos nacionales; o bien la razón general de nuestros progresos y mejoras, la razón de nuestra civilización [...] las leyes por las cuales debemos llegar a nuestro fin, es decir, a nuestra civilización, porque la civilización no es sino el desarrollo de nuestra naturaleza, es decir el cumplimiento de nuestro fin”.¹²

Ya en ese entonces, Alberdi había alcanzado la comprensión de que toda filosofía dice relación al contexto sociohistórico en el cual surge y como tal debe dar su propia solución a los problemas que en ese momento afecten al espíritu humano.¹³ Le faltó sin embargo a Alberdi una mayor fe en sí mismo y en sus compatriotas americanos, por cuanto pensó que el hombre de estas latitudes no era aún capaz —aunque habría de serlo en el futuro— de producir una filosofía propia y, por lo tanto, debía recurrir transitoriamente a las filosofías europeas, particularmente a la francesa, que era, según él, la que mejor se adaptaba a nuestra idiosincrasia.¹⁴ En todo caso, no se trataba de adoptar un pensamiento ajeno con un sentido meramente imitativo, sino más bien instrumental. Lo que importaba realmente en este caso, era que esa filosofía, independientemente de sus objetos y métodos, nos permitiera resolver nuestros propios problemas y desarrollar, como dice el mismo Alberdi, “nuestra naturaleza”.¹⁵ En este afán vemos reflejada la urgente necesidad, planteada en ese momento, de reconstruir el ser nacional, fragmentado y disperso como consecuencia de los interminables conflictos bélicos.

El otro aspecto a destacar en estos primeros constructores de la filosofía latinoamericana es su manifiesto compromiso social y su apertura

¹¹ Al respecto, véanse Juan Bautista Alberdi, “Fragmento preliminar al estudio del Derecho” (1837) e “Ideas para presidir a la confección de un curso de filosofía contemporánea” (1840) De Domingo Faustino Sarmiento. véanse los artículos periodísticos de los años cuarenta, particularmente el llamado “Polémica del romanticismo” (1842).

¹² “Ideas para presidir a la confección de un curso de filosofía contemporánea”, en *Escritos póstumos*, Buenos Aires. Imprenta Juan Bautista Alberdi, 1900, tomo xv, pp. 615-616.

¹³ *Ibid.*, pp. 605-606.

¹⁴ *Ibid.*, p. 607

¹⁵ *Ibid.*, p. 616

hacia esas otras voces por tanto tiempo relegadas del discurso, como las del campesinado y las masas urbanas. Tanto en los textos de Alberdi como en los de Sarmiento, podemos ver claramente que el sujeto americano que surge de las guerras de independencia deja de ser simplemente blanco criollo, para ser todos los rostros y todas las voces que ayudaron a consolidarla. E ese sujeto es ahora todos los Ruy Blas de que hablaba Sarmiento al comentar la pieza de Víctor Hugo,¹⁶ y el que una vez instalado en la historia, estará siempre presente en la reflexión de la mayoría de los pensadores latinoamericanos.

Esta conciencia de la necesidad de una participación activa de las masas populares va a estar también muy presente en el chileno Francisco Bilbao, de cuyo pensamiento habría que ocuparse un poco más en esto de volver a trazar las huellas de la filosofía latinoamericana. Al contrario de Alberdi y Sarmiento, Bilbao hace de la afirmación de las potencialidades creadoras de la América meridional, su profesión de fe. Amén de haber sido, junto con el colombiano Torres Caicedo, el primero en utilizar el nombre de América Latina; nombre con el que no sólo quería afirmar la unidad y la originalidad del subcontinente, sino también el rechazo a toda expresión de colonialismo o de dependencia política o económica con respecto a cualquier centro imperial, particularmente el norteamericano.

Esta afirmación de la soberanía del pueblo y de la unidad e independencia de América Latina lleva a Bilbao a dedicar gran atención a los conceptos de libertad y democracia, y a proponer algunos principios a seguir en el establecimiento de un gobierno verdaderamente democrático; esto es, un gobierno sustentado sobre la igualdad de todos los hombres y en el cual la participación y el protagonismo popular debían ocupar un lugar central.¹⁷

Si bien en un comienzo estuvo muy influido por el pensamiento francés, en especial por Michelet, Lamennais y Edgar Quinet, a quienes les debe tal vez su gran preocupación por el tema social, Bilbao es, fundamentalmente, un americanista, un ferviente defensor de la gran patria americana y un incansable luchador por la libertad de los pueblos, llegando a ejercer una aguda crítica sobre las circunstancias de su tiempo.

Podríamos seguir agregando otros nombres a este intento de recuperación de las huellas primordiales de la filosofía latinoamericana, tanto para mostrar que no se trató de irrupciones aisladas de ejercicios de

¹⁶ "Polémica del romanticismo" (1842), referido por Roig [n. 1]

¹⁷ Entre las obras fundamentales de Francisco Bilbao, podemos citar *El gobierno de la libertad* (Lima, 1855); *Iniciativa de la América: idea de un congreso federal de las repúblicas* (París, 1856); *La ley de la historia* (1858); *La América en peligro* (Buenos Aires, 1862) y *El evangelio americano* (Buenos Aires, 1864)

criticidad, como para subrayar elementos de originalidad que nos permitan la afirmación de un pensamiento propiamente latinoamericano. Allí están José Ingenieros, Alejandro Kom, José Enrique Rodó, Enrique José Varona, José Martí, Pedro Henríquez Ureña, Carlos Vaz Ferreira, Antonio Caso, Samuel Ramos, Alfonso Reyes, José Carlos Mariátegui y muchos otros, quienes sintiéndose esencialmente vinculados a la suerte de esta nuestra América intentaron dar respuesta, desde sus propias circunstancias, a la compleja problemática que la constituye.

Muchos de ellos, también, fijaron posición respecto de la autenticidad del pensamiento latinoamericano negando en algunos casos esta autenticidad, a pesar de constituir en sí mismos pruebas en contrario; lo que muestra la honestidad de la crítica. Igualmente, debemos señalar que este debate, que ya forma parte de la temática clásica del pensamiento latinoamericano, fue recogido de manera hasta ahora insuperable por otro gran pensador latinoamericano, Augusto Salazar Bondy, en su muy conocida obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?*¹⁸

La respuesta a esta pregunta es, para este pensador peruano, claramente negativa, aunque sin embargo esperanzadora. A su entender, no existe una filosofía auténtica en América Latina porque no existe un hombre auténtico: “vivimos desde un ser pretendido” y, por ende, en una cultura subsidiaria, alienada, defectiva, de la cual sólo puede surgir “una conciencia filosófica mistificada”. Las causas de todo esto radican en nuestra condición histórica de países dependientes, subdesarrollados, conformados en el tiempo bajo una cultura de dominación que fue impuesta por España primero, por Inglaterra y Estados Unidos después.¹⁹ Como consecuencia de esta realidad, habría que admitir que no podrá generarse un pensamiento auténtico hasta tanto no se produzca una transformación radical en esta condición dependiente y se alcance la tan deseada liberación.

No obstante aceptar esta conclusión, Salazar Bondy considera que la filosofía puede ayudar, sin embargo, a generar las condiciones que harán posible este salto cualitativo, convirtiéndose

en la conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición. Ha de ser entonces una reflexión *sobre* nuestro *status* antropológico o, en todo caso, *consciente* de él, con vistas a su cancelación. Una reflexión

¹⁸ Augusto Salazar Bondy. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. México, Siglo XXI, 1968 (Colección Mínima)

¹⁹ *Ibid.*, pp. 120-121

Esa aceptación de la otredad histórica ha tenido igualmente su correlato a nivel filosófico, siendo su manifestación más reciente la celebración en España, en septiembre de 1998, del Primer Congreso Iberoamericano de Filosofía, que en cierta manera vino a simbolizar el reconocimiento “oficial”, por parte de la antigua metrópoli, del pensamiento latinoamericano como válido interlocutor del diálogo filosófico.

Este “reconocimiento”, que no es por supuesto una concesión graciosa sino más bien tardía, prueba, si se quiere, la incontestabilidad de los aportes de la filosofía latinoamericana al pensamiento universal. Aportes que no sólo se reducen hoy a la obra de los grandes nombres: Zea, Miró Quesada, Roig, Ardao, Sánchez Vázquez, Villoro y muchos otros, sino que se extienden a una comunidad filosófica madura, altamente crítica y de gran productividad. En los casos en que esta comunidad ha integrado sus saberes a campos de mayor o menor tradición europea, como la fenomenología, la filosofía analítica o el marxismo, el tratamiento dado a los problemas desde una realidad tan distinta como la latinoamericana, se ha traducido casi indefectiblemente en el forjamiento de nuevas categorías, o en nuevos enfoques de un viejo tema, o en la refutación de asumidas verdades.

Mención aparte requiere la (o las filosofías) de la liberación, que aunque abrevó en sus inicios en fuentes europeas, puede hoy presentarse como la corriente de pensamiento latinoamericano de mayor originalidad.²³ Destaca aquí la obra de Enrique Dussel, la cual, sin que deje de ser objeto de profundas críticas en el ámbito latinoamericano —lo que muestra el vigor del pensamiento filosófico en esta región— es hoy materia de estudio, junto a la de otros de nuestros pensadores, en círculos académicos europeos y norteamericanos. El diálogo público entablado hace ya algunos años entre Dussel y la *Ética del discurso* de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, constituye una prueba adicional de que al menos por lo que toca a la filosofía, no pueden hacerse ya más distinciones entre mundos desarrollados y mundos subdesarrollados.

Desde esta nueva perspectiva filosófica, el problema fundamental de América Latina —en cuanto resume todos los demás y en cuanto abarca todas las esferas del ser y del hacer— es el problema de la libertad. De

²³ Sus propuestas iniciales fueron hechas públicas en el Segundo Congreso de Filosofía, celebrado en Córdoba en 1971, así como en número especial de la revista *Nuevo Mundo*, “El problema de la constitución de una filosofía latinoamericana” (Buenos Aires, 1973), en el que se subraya la necesidad de un nuevo estilo de filosofar, crítico del discurso vigente, que asume como tarea pensar desde los marginados y los oprimidos. Entre los propulsores de esta nueva manera de filosofar se encuentran Arturo Roig, Oswaldo Ardiles, Hugo Assmann, Mario Casalla, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Julio de Zan, Enrique Dussel, Aníbal Fornari, Daniel Guillot, Rodolfo Kusch, Juan Carlos Scannone, Alberto Parisi y algunos otros.

allí que se proponga que cualquier reflexión que se haga sobre el hombre latinoamericano, debe abordar, necesariamente, el tema de la libertad; entendida ésta no como un simple concepto a analizar, sino como la superación real y efectiva de todas las situaciones de alienación y de opresión que impiden a éste vivir con dignidad. Evidentemente, esta concepción tiene innegables implicaciones políticas; es decir que dada la situación de dependencia y alienación por todos conocida, la liberación no puede plantearse sino como *ruptura de*, es decir, como posibilidad, y su realización como proyecto.²⁴

Finalmente cabe destacar que hemos pretendido ofrecer sólo un boceto histórico de la filosofía latinoamericana, señalando algunos temas que hemos considerado fundamentales en su desarrollo y determinantes en nuestro pensar actual. Vale decir que con muchos de estos problemas tendremos aún que lidiar por largo tiempo.

Son muchas, pues, las tareas que quedan por realizar. Hemos indicado algunas y muchas otras quedan por señalar. Pero para cumplirlas con efectividad, se hace necesario fortalecer aún más la comunidad filosófica latinoamericana. Para ello debe propiciarse tanto una mejor comunicación interna, como abrirse al debate interdisciplinario e intercultural. Sólo estableciendo diálogos permanentes con otras comunidades científicas, filosóficas y, sobre todo, culturales,²⁵ podremos comprender realmente en nuestra especificidad e integrarnos válidamente en la universalidad. Todo ello sin olvidar —y no puedo entenderlo de otra manera— que un pensamiento que no tiene por fundamento la realidad, no tiene más perspectiva que la de momificarse.

BIBLIOGRAFIA MI IMA

- Alberdi, Juan Bautista, *Escritos póstumos*, Buenos Aires, Europea, 1895-1901, 16 tomos.
- , *Obras completas*, Buenos Aires, Imprenta de la Tribuna Nacional, 1886-1887.
- Bello, Andrés, *Obras completas*, Caracas, Ediciones de la Casa de Bello, 1981-1984, 26 vols.
- Bilbao, Francisco, *Obras completas*, Santiago de Chile, Imprenta El Correo, 1897.

²⁴ Enrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1979, pp. 127ss.

²⁵ En esta dirección no podemos dejar de destacar las innovadoras propuestas de la filosofía intercultural, particularmente la obra de Raúl Fomet-Betancourt.

- Bohórquez, Carmen, *Francisco de Miranda: précurseur des indépendances de l'Amérique Latine*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- Bolívar, Simón, *Obras completas*, Caracas, Pool Reading, 1975.
- Cerutti, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983.
- Dussel, Enrique, *Introducción a la filosofía de la liberación*, Bogotá, Nueva América, 1979.
- , *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Filosofía intercultural*, México, Universidad Pontificia de México, 1994.
- Guadarrama, Pablo, *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, Universidad INCCA de Colombia / Universidad Central de las Villas Santa Clara, Cuba, 1990.
- Miranda, Francisco de, *Archivos del general Miranda*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1929-1950, 23 tomos.
- Miró Quesada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974.
- Pensamiento político de la emancipación*, selección, notas y cronología de José Luis Romero y Luis Alberto Romero, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, 2 vols.
- Rodríguez, Simón, *Obras completas*, Caracas, Universidad Simón Rodríguez, 1975.
- Roig, Arturo Andrés, *Caminos de la filosofía latinoamericana*, Maracaibo, Ediluz, 2001.
- , ed., *El pensamiento social y político iberoamericano del siglo XIX*, Madrid, Trotta, 2000 (*Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 22).
- , “Nacionalidades, nacionalidad continental y cultura en nuestra América”, en *Tareas* (Panamá), núm. 50 (agosto-diciembre de 1980).
- , *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981.
- Roscio, Juan Germán, *Obras*, Pedro Grases, comp., Caracas, Publicaciones de la Secretaría General de la Décima Conferencia Interamericana, 1953, 3 vols.
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968 (*Colección Mínima*)
- Zea, Leopoldo, *La filosofía como compromiso de liberación*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1991.
- —, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.