

Filosofía latinoamericana o cómo mirar nuestra realidad desde las categorías de totalidad, crítica y utopía

Por Estela FERNANDEZ NADAL*

EN 1840 JUAN BAUTISTA ALBERDI formuló lo que luego se ha considerado como el programa fundacional de una filosofía latinoamericana.¹ En el marco del florecimiento de una conciencia epocal nueva, que descubría la raíz histórica, social y nacional de la teoría, Alberdi abogaba por el surgimiento de un saber comprometido con "las necesidades más imperiosa" del país y de la hora que alumbrara una filosofía social y coronara la independencia política de los nuevos Estados con la emancipación del pensamiento. Un siglo después, José Gaos se preguntó por la existencia de rasgos peculiares en las producciones teóricas de la región, a partir de los cuales fuera posible caracterizar una filosofía hispanoamericana, y concluyó señalando notas específicas, tanto formales (ametodismo, preferencia por las formas orales y privadas de expresión, esteticismo, intención formativa etc.) como materiales (compromiso con la realidad social, predilección por temas políticos, pedagógicos, éticos, estéticos).² Sin embargo, después de más de un siglo y medio de argumentaciones, todavía resuena entre nosotros la duda respecto de si es viable adjetivar la filosofía con el gentilicio "latinoamericana", de si la postulación de filosofías regionales o nacionales no estaría en abierta contradicción con la clásica concepción de la filosofía como saber de alcance universal y carácter objetivo.

Desde nuestro punto de vista, la sospecha dirigida contra el campo disciplinar que llamamos usualmente "filosofía latinoamericana" es deudora de una noción de "filosofía" francamente avejentada y superada por el decurso histórico de las producciones simbólicas de la humanidad. En efecto, sólo si todavía conservara para nosotros alguna vigencia aquella definición aristotélica de la filosofía como conocimiento "de los primeros principios y las primeras causas de todas las cosas",

* CONICET Mendoza, Argentina

¹ Juan Bautista Alberdi, "Ideas para un curso de filosofía contemporánea", en *Ideas en torno de Latinoamérica*, 2 vols., MÉXICO, UNAM, 1986, I, pp. 145-152.

² José Gaos, "Significación filosófica del pensamiento hispano-americano (notas para una interpretación histórico-filosófica)", *Cuadernos Americanos* (México), num. 2 (marzo-abril de 1943), pp. 63-86

saber *desinteresado* que sólo se busca *por el saber mismo* y que se ubica, respecto de las ciencias, en una relación de superioridad que resultaría de la posesión de aquellos principios universales a los cuales se subordinarían los objetos particulares de las últimas; sólo en tal caso, decíamos, podría seguirse cuestionando la pertinencia de la adjetivación de la filosofía. Pero, ¿puede con razones fundadas sostenerse hoy esa caracterización de la disciplina en cuestión?

La emergencia del sujeto moderno como fundamento de lo real, capaz de descubrir la ley racional que gobierna el mundo y de doblegar a la naturaleza para ponerla a su servicio, y la concepción del conocimiento como "construcción" de una razón productora, problematizaron la pretensión principista y universalista de la filosofía, que refería la diversidad de lo existente a un *proton* concebido como fundamento y origen, y diezmaron el ideal de la vida contemplativa como forma privilegiada de acceso a la verdad. Desde el siglo xvii, el desarrollo de las ciencias de la naturaleza y los éxitos del método experimental cuestionaron profundamente el privilegio cognitivo y la superioridad jerárquica que se había autoconferido para sí aquella filosofía "primera". En el siglo xix, la irrupción de la conciencia histórica en las ciencias humanas y sociales sacudió la antigua convicción en la posibilidad de aproximación conceptual a una supuesta verdad eterna, colocada fuera de la historia. También en el siglo pasado las llamadas "filosofías de la sospecha" de Marx, Nietzsche y Freud pusieron en evidencia la opacidad de la conciencia, su imposibilidad para captar sin residuo la esencia de la realidad, los motivos espúreos que se interponen entre ella y su objeto, y, en definitiva, las mediaciones desde las cuales se configura toda objetividad. Por último, entre las principales aportaciones del pensamiento social y filosófico del siglo xx figura el llamado "giro lingüístico", que ha colocado en el centro de la discusión el papel del lenguaje como código universal y retícula invisible desde y por la cual se organiza y percibe la realidad.

Al final de ese largo proceso, nada queda en pie de las pretensiones universalistas de la filosofía. El discurso filosófico se nutre hoy de los aportes de las ciencias sociales y se articula a ellas en perspectivas interdisciplinarias. Sin duda conserva una especificidad que le es propia y que, a mi juicio, reside en una aspiración a la totalidad. Pero esta aspiración ya no remite a aquellos "*principios* universales de *todas* las cosas" que fueron hace mucho tiempo su objeto, a aquel "Uno y Todo" subyacente al mundo, sino a una peculiar modalidad de abordar los hechos y preguntar por su sentido, de remitir el ser al deber ser, lo real a lo posible.

Por vocación totalizadora de la filosofía no debe entenderse la posesión de saberes originarios, esenciales y universales; tampoco se trata de disponer de una especie de privilegio divino que nos asegure una ubicación especialísima, capaz de suministrar una visión panorámica del todo. La filosofía merece sostenerse como un modo específico de saber en tanto representa un tipo de intervención cognitiva capaz de producir una distancia crítica respecto de la caótica y fragmentaria inmediatez que nos abruma y nos sumerge en formas alienantes de vida, y apto para alumbrar una explicación global y contextual de las relaciones entre parcialidades aparentemente inconexas. Pensar desde el punto de vista de la totalidad supone aspirar a comprender como histórico y socialmente producido lo que se muestra a primera luz como una legalidad férrea que gobierna la vida humana, a fin de posicionarnos como sujetos capaces de transformar una realidad que, en la medida en que escapa a nuestra capacidad de conceptualización, nos agobia y domina.³ Totalizar es someter a un proceso de "desnaturalización" e "historización" radicales las significaciones y prácticas establecidas; es arrojar luz sobre las relaciones sociales, las acciones individuales y los comportamientos colectivos que parecen naturales, invariables y eternos: es cuestionar el "espíritu de especialización", herencia del positivismo todavía operante en el campo de las ciencias particulares, y proyectar una mirada crítica y dialéctica capaz de develar la significación de cada aspecto aislado de la experiencia cotidiana en la totalidad de la que forma parte y que otorga valor y dignidad a la vida humana.

Esta idea de "totalidad" como específica de la filosofía es inseparable de las nociones de "crítica" y de "utopía". Plantear la cuestión decisiva del sentido de las significaciones y objetivaciones sociales instituidas "de hecho", dirigir una sospecha hacia la legitimidad de prácticas, instituciones y formas de vida naturalizadas y alienantes, interrogarse por su génesis "humana, demasiado humana", conforman actitudes propias de una política-teórica reflexiva y crítica respecto de todo legado, al tiempo que sostenida en la convicción de que su transformación es no sólo necesaria, sino también posible.

A una tal comprensión del quehacer filosófico no puede resultarle problemática la adjetivación de "latinoamericano". Hacer filosofía latinoamericana es ocuparse de nuestra identidad, en sus diversas y conflictivas formulaciones históricas; de nuestras raíces culturales; de los

³ Véase Fredric Jameson, "Proyecciones posmodernas", en *Teoría de la posmodernidad*. Madrid, Trotta, 1996, pp. 253ss

problemas sociales y políticos específicos de nuestros pueblos; de sus símbolos, mitos, sueños y realizaciones colectivas; de la peculiaridad de las ideas políticas, económicas, pedagógicas, morales etc., producidas en nuestra América, de las modalidades particulares en que ha sido recibido y reformulado el pensamiento europeo en estas tierras; de los programas de integración regional y continental: de las formas aún no historiadas de emergencia social: de resistencia y de lucha frente a prácticas y discursos hegemónicos; de los proyectos sociales y políticos de las élites y de los grupos subalternos; de las utopías cumplidas e incumplidas en nuestro devenir histórico. Es, desde luego, afrontar esta vasta problemática con vocación liberadora, desde una actitud crítica y autocrítica, provistos de herramientas metodológicas y teóricas de probada fecundidad para la producción de conocimiento nuevo, con una franca apertura hacia los aportes procedentes de la filosofía surgida en otras partes del mundo, de las ciencias sociales, la semiótica, la teoría crítica de las ideologías, el análisis del discurso, y otros campos disciplinares afines. Es, en definitiva, emprender esa tarea orientados por aquella aspiración a la totalidad a la que hemos hecho referencia.

En síntesis, la filosofía latinoamericana es un tipo de filosofar situado en una realidad social e histórica peculiar y distinta que se inscribe en una tradición cultural propia, largamente legitimada por una práctica ya secular. Su inserción en un contexto particular no obtura, empero, la comprensión de la condición humana universal —condición que, definitivamente, no existe como entelequia separada de sus manifestaciones empíricas e históricas concretas—, sino que, por el contrario, contribuye a enriquecerla desde la afirmación del valor y la significación específica de las modalidades particulares en que se expresan y autorreconocen los hombres y mujeres latinoamericanos.

Por otra parte, no se puede desconocer que la conformación de un cuerpo de conocimientos que reivindica para sí la denominación de "filosofía latinoamericana" tiene motivaciones extrateóricas y se vincula a un afán por afirmar la propia identidad, a cuya construcción contribuye precisamente ese tipo de saber. Se trata de un esfuerzo por rescatar del olvido la existencia de un discurso y una cultura propias, en sus diversas manifestaciones textuales, epocales y sociales, por tratar de definirlos, darles luz y enaltecerlos.

Esta preocupación por nuestra identidad ha sido en ocasiones considerada como patológica y presentada como evidencia de una debilidad en el pensamiento y en la cultura, como una especie de complejo de inferioridad frente a la definida entidad de las producciones simbó-

licas europeas o norteamericanas. La superioridad de las mismas nos forzaría a intentar —vanamente— validarnos a través de la exigencia de formular expresiones originales de filosofía —pues, ya se sabe, la filosofía sería la máxima expresión del espíritu objetivo de los pueblos. Este discurso que nos atribuye una permanente angustia por la propia identidad (al tiempo que pone en duda la “autenticidad” y el valor de las expresiones culturales y filosóficas del pasado) y define a Europa (o a Estados Unidos) por la presencia de formas fuertes y consolidadas de identidad, no es, desde mi punto de vista, más que mera y hueca retórica. Hablar de identidad es abrirse al juego de espejos donde confluyen la imagen que de nosotros mismos hemos construido y aquella que nos devuelven los otros. Toda forma de identidad se sostiene en la mirada del otro al tiempo que la confronta. Y, desde 1492, para nosotros, americanos “descubiertos”, el otro es el “descubridor” y conquistador: Europa y, por extensión, los sucesivos centros mundiales de poder hegemónico al que nuestros países han debido subordinarse. La identidad contiene una doble dimensión: nosotros y el otro, nosotros frente al otro, nosotros frente a nosotros mismos.

La preocupación por nuestra identidad no es expresión de ningún *ethos* deficitario ni el resultado de la intemalización colectiva de pautas de pensamiento coloniales; no es una compulsión narcisista de tipo psicológico, sino el efecto producido al interior de un campo de conflicto político y social. Para quienes han debido forjar su conciencia como pueblos en ruptura con las ideologías hegemónicas que les fueran impuestas por la fuerza, la pregunta por la identidad es indagación saludable en el propio pasado y proyección comprometida hacia las posibilidades abiertas que, para todo lo humano, encierra el futuro. La interrogación por quiénes somos no puede, por tanto, desligarse del replanteo permanente de nuestra relación de dependencia y subordinación respecto de políticas definidas desde otra subjetividad. Desde que Colón llegó a estas tierras, la violencia de la conquista (la “Destrucción de las Indias” que denunciara Las Casas) nos puso frente a la dolorosa tarea de iniciar la construcción de nuestra propia subjetividad. Esta tarea no ha sido, desde luego, ajena a los desencuentros y conflictos internos a nuestras propias sociedades dada la diversidad social, étnica y cultural del colectivo latinoamericano.

En cuanto al otro externo (el descubridor, el conquistador, el colonizador), es necesario relativizar el supuesto de que el Viejo Continente, desde los inicios de la modernidad hasta el presente, no ha afrontado crisis profundas de identidad. En realidad, la identidad europea ha sufrido importantes quiebres en sus certidumbres, en su segura per-

cepción de sí como sujeto de conocimiento y de dominio del mundo; y estos quiebres, “vale la pena recordarlo”, no son ajenos a la confrontación de la autoimagen europea (y colonialista en general) de potencia civilizadora con otra imagen: la que de sí misma le ha devuelto la crítica teórica y práctica de los hombres de nuestra América y de los demás países del Tercer Mundo. Tal vez nuestra principal aportación a la filosofía “universal” consista precisamente en haber cuestionado y proseguir haciéndolo, desde nuestra percepción y nuestro discurso, desde nuestra alteridad de Calibanes, la ideología etnocéntrica de las potencias hegemónicas, en obligarlas a sostener la mirada del “otro” y a emprender, necesariamente, el camino del descentramiento del sujeto autosuficiente de la razón moderna occidental y eurocéntrica y la revisión de sus supuestos.

Desde la emergencia del americanismo como ideología sostenida por los criollos en la segunda mitad del siglo XVIII hasta el presente, nuestros intelectuales han mostrado inquietud por la capacidad del hombre latinoamericano de producir originalmente. Dentro de esta problemática general, la cuestión de la recepción de la filosofía europea entre nosotros se ha presentado insistentemente como un tema axial para la reflexión latinoamericana. La misma ha recibido diversas respuestas, entre las cuales se han destacado como paradigmáticas las de Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. El primero señaló una falta de originalidad en las ideas y una profunda alienación cultural como producto de una situación global de dependencia. El segundo objetó la aplicación en nuestras tierras de una dialéctica “defectiva” que operaría desconociendo el proceso anterior y pretendería siempre partir de cero, dando por resultado que el panorama de las ideas latinoamericanas se resolviera en una serie inconexa de yuxtaposiciones, y propuso reemplazar esta dialéctica por un “proyecto asuntivo”. Cabe rescatar de la interpretación de Salazar el compromiso por un cambio frente a una situación general de dependencia, y de la de Zea, su vocación latinoamericanista. Pero es necesario señalar que tanto las tesis de la alienación y de las yuxtaposiciones culturales como otras interpretaciones elaboradas con posterioridad, que plantean argumentos similares de modo recurrente, concluyen por confirmar el diagnóstico hegeliano de América como pura geografía sin historia, mero “eco y reflejo” del Viejo Mundo. Por un camino diferente, la defensa y valorización de lo nuestro puede ser llevada adelante desde una comprensión de la historia que, despojada de la pretensión fundacional del propio pensamiento respecto de un pasado que resulta descalificado en su totalidad —actitud que pone de manifiesto más la utilización de un recurso de

autolegitimación y de autoposicionamiento al interior del campo intelectual, que el ejercicio de prácticas científicas rigurosas—, reconoce su inscripción en una larga tradición intelectual y abreva en ella.

Viene al caso recordar la recomendación metodológica que formulara José Gaos en la década de los cuarenta: la posibilidad de una filosofía hispanoamericana original en el pasado depende de la historia que en cada presente se haga de ella.⁴ El español “transterrado” en México señalaba con sólidos argumentos que el cuestionamiento a la capacidad filosófica del hombre latinoamericano y al carácter original de sus producciones filosóficas no era más que un juicio histórico, deudor de la falta de estimación con que se ha mirado nuestra cultura y susceptible de ser revertido por la decisión de abordar nuestro pasado intelectual desde otra mirada: a partir de categorías propias y peculiares y de criterios valorativos apropiados (no copiados de la historia de la filosofía europea y luego trasladados acríticamente a nuestra realidad), sería posible hacer justicia a la originalidad del pasado, así como de sentar las bases de la filosofía futura. En definitiva, el carácter de la filosofía producida en estas tierras y su historiografía debería ser pensado y apreciado desde parámetros conceptuales diferentes a aquellos sobre los que se ha construido la llamada “Historia mundial” y las diversas formulaciones eurocéntricas de la filosofía y de su historiografía.

Por su parte, Arturo Ardao, en un reflexivo balance sobre los aportes de Alberdi y de Bello al “americanismo filosófico”, ha sostenido que Alberdi, en las célebres “Ideas para un curso de filosofía contemporánea” de 1840, habría cometido el error —justificado por las urgencias de la hora, relativas a la exigencia de afrontar las tareas organizativas y culturales de las nuevas naciones independientes, que los jóvenes del 37 consideraban su misión generacional— de limitar el alcance de nuestra filosofía a partir del énfasis en el objeto de reflexión: el imperativo alberdiano era ocuparse de nuestras necesidades y nuestros intereses, dar respuestas novedosas y peculiares ante problemas que eran específicos y diferentes a los que ocupaban la atención de los pensadores europeos. En contraposición, Andrés Bello representaría una orientación distinta, en la que el carácter latinoamericano de nuestro pensamiento no resultaría de la selección de determinados temas de estudio, sino de la actitud emancipada y crítica del hombre de estas tierras respecto de todo legado cultural. Su lema, la “independencia de pensamiento”, permitiría definir nuestra filosofía a partir de la condición latinoamericana de los sujetos que cultivan la filosofía, en tanto “inte-

⁴ Véase José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*. México, Alianza, 1980.

grantes de una comunidad histórica con su característica tradición cultural y su consiguiente tonalidad espiritual”, sin restringir su campo desde el punto de vista del objeto sobre el cual deba aplicarse el pensamiento.⁵

Esta interesante apreciación de Ardao confluye con la advertencia gaosiana: no es que se ponga en duda la originalidad de nuestra filosofía porque se la ignore, sino que se la ignora porque se la desprecia. La independencia de pensamiento es factor nuclear a la hora de abordar el problema de la valoración de la filosofía latinoamericana, pues representa la actitud previa, de naturaleza pre-teórica o axiológica, que funciona como condición de posibilidad para relativizar los parámetros y estilos discursivos consagrados como modélicos y para ponderar nuestras producciones simbólicas desde criterios propios.

La incitación a pensar desde categorías enraizadas en nuestra historicidad, a revisar nuestro pasado desde pautas axiológicas adecuadas para la ponderación de nuestras manifestaciones culturales e identitarias, a posicionarnos frente a toda manifestación cultural al mismo tiempo con apertura y curiosidad intelectuales y con autonomía e independencia de espíritu, representan, hoy como ayer, líneas programáticas axiales para la producción filosófica continental. Señalan como tarea fundamental la construcción de una teoría crítica de nuestra historia —propósito más modesto pero mucho más fructífero que la elaboración de una “Filosofía de la historia”— entendiendo por tal el enfoque de las expresiones intelectuales y las objetivaciones culturales de nuestro pasado y nuestro presente en su función social, esto es, como manifestaciones textuales del ejercicio de formas de afirmación de sujetos históricos concretos y del mundo en el cual éstos se expresan.

Ese acervo de prácticas y discursos es probablemente uno de los ámbitos privilegiados para el análisis filosófico en el continente. Por una parte, los textos de nuestros grandes intelectuales del pasado conforman en conjunto un entramado discursivo donde se asiste al lanzamiento y relanzamiento de la problemática de la afirmación del hombre latinoamericano.⁶ En su trama, en razón de la gran riqueza interna que

⁵ Arturo Ardao, “El latinoamericanismo filosófico. de ayer a hoy”, en *La inteligencia latinoamericana*, Montevideo, Universidad de la República, 1987, p. 88

⁶ Remitimos a los trabajos de Arturo Andrés Roig, y a su categoría analítica de “comienzos y recomienzos”. Véase *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981; “Acerca del comienzo de la filosofía americana”, *Revista de la Universidad de México* (México, UNAM), vol. XXV, núm. 8 (abril de 1971), pp. 1-4; “Eugenio Espejo y los comienzos y recomienzos de un filosofar americano”, en *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDUINC, 1993, pp. 164-181, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, 2 vols., Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994.

los caracteriza y como resultado de la centralidad que adquiere en todos ellos la reflexión sobre lo social, hace su aparición una diversidad de sujetos sociales, ya sea bajo la forma de la alusión, la polémica, la interpelación o el silenciamiento. Tales textos representan por ello un lugar destacado para la reconstrucción de nuestro pasado y para la reflexión sobre nuestras formas de identidad. Su valor no radica en la adscripción de sus autores a escuelas o corrientes filosóficas determinadas. Por el contrario, lo que es necesario comprender y resaltar es que, dentro del horizonte teórico propio de su época y sociedad, esas manifestaciones textuales supeditan el peso de las influencias filosóficas a la presencia de un sujeto que asume su propia realidad social de forma no ajena a una exigencia de modificación, porque percibe que esa realidad y su propia naturaleza en cuanto sujeto son históricas y, por lo tanto, transformables. En definitiva, los documentos de nuestro pasado intelectual poseen un valor programático; impugnan el discurso opresor vigente y ponen en movimiento una inversión de su organización axiológica, develando un impulso utópico que busca devolver al sujeto americano una dignidad perdida, cuestionada o amenazada; en fin, ejercen la crítica respecto de la razón política vigente que funda la prioridad del europeo sobre el americano, del amo sobre el esclavo, del opresor sobre el oprimido.

Pero además las fuentes de nuestra historia de las ideas no se agotan en tales textos paradigmáticos. Como ha señalado Arturo Roig, nuestro pasado encierra un conjunto disgregado de acontecimientos y de voces marginales a la historia oficial, de sujetos emergentes que han sido silenciados, olvidados, desacreditados (indígenas, negros, mujeres), que esperan todavía que sus utopías vivificadas alumbren posibilidades nuevas en el presente. Esas formas históricas de afirmación subjetivas, acalladas muchas veces por la fuerza y la violencia, representan la emergencia episódica de una filosofía latinoamericana aún no historiada. Hacer su historia es, para decirlo con palabras de Walter Benjamin, cumplir con la deuda que las nuevas generaciones de filósofos latinoamericanos hemos contraído con las generaciones pasadas,⁷ en una acción redentora que recupera para la memoria el pasado olvidado y amenazado de nuevo cada día por el conformismo que lo avasalla y lo domestica. Pues, “*ni siquiera los muertos* estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha dejado de vencer”.⁸

⁷ “Hay un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Hemos sido esperados en la tierra”, dice Walter Benjamin, “Tesis de Filosofía de la Historia”, en *Para una crítica de la violencia*. 3ª ed., México, Premiá, 1982, p. 102.

⁸ *Ibid*, p. 109

En cuanto a las herramientas y recursos con que contamos, puede decirse que los frutos de la “ampliación metodológica”, propiciada al interior de la filosofía latinoamericana desde los años setenta, nos posicionan en condiciones óptimas para abordar la tarea. La profunda revisión teórica a que fue sometido el quehacer filosófico en las décadas pasadas ha desplazado definitivamente la preocupación fundamental de los investigadores desde las “ideas” hacia los sujetos que sustentan tales ideas, sus posibilidades creadoras, su identidad, su historia. La centralidad que adquirió por esos años el lenguaje como forma de mediación de la realidad abrió posibilidades antes insospechadas para una nueva crítica de las ideologías. Desde una primera línea de trabajo que se interesaba principalmente por el contenido ideológico de un texto, determinado a partir de la teoría del “reflejo”, se avanzó hacia otras líneas que destacaban la importancia de atender a la presencia de lo ideológico, no sólo en cuanto contenido sino también en cuanto forma.

Hoy podemos decir que la problemática del análisis del discurso ha renovado radicalmente la filosofía y la historia de las ideas latinoamericanas. Ya no se trata de buscar los “filosofemas” implícitos o explícitos en los escritos de nuestros pensadores, sino de captar su inserción en el marco de una realidad conflictiva y heterogénea, como lo es toda realidad social. De una historiografía descriptiva de las ideas, se ha pasado a una historiografía explicativa, que camina desde el discurso hacia el momento de producción del discurso.

Paralelamente se ha producido una importante ampliación en la consideración de los límites de lo que reconocemos como patrimonio de nuestra historia. No sólo podemos hablar con propiedad de una filosofía que es en sentido estricto latinoamericana, pues recupera todas las expresiones simbólicas de la región —esto es, incluyendo las brasileñas y haitianas— como objeto de reflexión, sino que asistimos a lo que Ardao denomina un latinoamericanismo de cuarta generación —después de las etapas hispano, ibero y latinoamericanistas— o latinoamericanismo de “accesión”, que incorpora, a partir de una afinidad política, económico-social y geográfica que rebasa el estricto marco lingüístico, los productos culturales de las diversas etnias indígenas del continente y de los pueblos del Caribe de lenguas de procedencia europea no latina.⁹

⁹ Ardao señala que esta tendencia es especialmente apreciable en el campo de la literatura, pero que en términos generales puede observarse en todas las producciones culturales de la región. Véase “Del Hispanoamericanismo literario al Latinoamericanismo literario”, en *La inteligencia latinoamericana* [n 5], pp. 68-72

La motivación profunda (extrateórica) que alentó todas estas transformaciones fue, ya lo hemos dicho, la búsqueda de nuestra identidad. Pues bien, tal motivación ha influido directamente sobre la concepción disciplinar de la filosofía, su método, su objeto. La evaluación de las ideas desde el sujeto y a su vez desde el acto productivo se vislumbra como un camino lleno de posibilidades creadoras, pues supone interrogarse por lo propio desde nuestra historia, abandonando sin remordimientos la remanida preocupación por el origen de la idea y por los vaivenes a través de los cuales una idea exógena vino a insertarse en lo nuestro. Si lo que queremos es internarnos en una indagación prometedora de desarrollos teóricos enriquecedores para la filosofía latinoamericana del futuro, el camino a recorrer no consiste en la recopilación de datos eruditos acerca de cuándo aparecieron las ideas y qué influencias recogieron en su trayectoria, sino en el análisis y la valoración del papel que cumplieron quienes esgrimieron tales ideas en el proceso conflictivo de nuestro desarrollo histórico.