



AVISO LEGAL

Título: *Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana. Una Filosofía en la Historia*

Autor: Magallón Anaya, Mario

ISBN: 968-36-2191-0

Forma sugerida de citar: Magallón, M. (1991). *Dialéctica de la Filosofía Latinoamericana. Una Filosofía en la Historia*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 1991 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.

- © Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510
Ciudad de México, México.
<https://cialc.unam.mx/>
Correo electrónico: cialc-sibiuam@dgb.unam.mx

Los derechos patrimoniales del libro pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este libro en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0 Internacional).
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>



Usted es libre de:

- > Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- > Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

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

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

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

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

500 AÑOS DESPUÉS

Dialéctica
de la Filosofía
Latinoamericana
Una Filosofía
en la Historia

Mario Magallón Anaya



centro coordinador y difusor de estudios latinoamericanos
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dialéctica de la
Filosofía Latinoamericana.
Una Filosofía en la Historia.

500 AÑOS DESPUÉS

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

**CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

Mario Magallón Anaya

Dialéctica
de la Filosofía
Latinoamericana.
Una Filosofía
en la Historia



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MÉXICO 1991

Primera edición 1991

Primera reimpresión 2008

**DR © 1991, Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, 04510 México, D.F.**

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

ISBN 968 - 36 - 2191 - 0

*A Evangelina
por su apoyo y estímulo
con todo cariño*

PRÓLOGO

El estudio que a continuación se presenta me fue sugerido al incursionar en algunos escritos de eminentes filósofos contemporáneos de la América Latina. Esta empresa requería ser realizada sistemática y urgentemente para estructurar y explicitar en forma adecuada los elementos teóricos constitutivos de nuestro *sui generis* modo de filosofar. Su configuración se constituye de los más diversos materiales filosóficos, literarios, económicos, políticos, sociales, entre otros, lo cual originó la expresión de un pensamiento que, mirado con los cánones exclusivistas y centristas de la tradición filosófica occidental, resulta en mucho alejado de la “verdadera” ocupación filosófica. Sin embargo, nuestra manera de reflexionar, para hacer patente su presencia y demostrar sus aspectos distintivos y diferenciales, tenía que “romper” con algunas de las esclerosadas concepciones culturales de implantación colonialista. Es una filosofía que se ha elaborado con los instrumentos que le brinda la realidad sociohistórica circundante, que expresa su “alejamiento” de la preocupación de lo que se viene realizando en Europa y cuya problemática fundamental está encaminada al estudio y comprensión de la forma en que se hace filosofía entre nosotros; una filosofía sólo posible de entender, por lo tanto, desde la historia americana. Su sentido y ocupación en cierto modo es diferente de la que se realiza en la matriz occidental.

La filosofía latinoamericana surge de la reflexión sobre la realidad circunstancial e histórica y está constituida por la tradición cultural que se ha venido integrando desde la colonia hasta hoy, dándole un específico sentido de originalidad y autenticidad. Leopoldo Zea, sin ser el primero, sí es el que con mayor encono se ha entregado a la labor de explicitar lo altamente significativo de este anhelo, unificando en el pensamiento latinoamericano y en la filosofía latinoamericana lo que se encontraba sepa-

rado, para conformar la estructura sistemática de un filosofar en el que adquieren gran relevancia el hombre y la historia concretos. Este estilo de hacer filosofía se ha configurado a través del tiempo, para mostrar un modo de hacer y ser peculiares que tuvo su origen en el proceso de relaciones antagónicas en la realidad social y material. Todo esto hizo posible y derivable una manera de reflexionar que legítimamente suscita problemas filosóficos, porque en filosofía lo más importante es el filosofar y el modo de hacerlo y no lo que se dice acerca de cómo debería hacerse.

La obra de Leopoldo Zea se constituyó, en un primer momento, en la plataforma de la presente investigación, para convertirse en el punto de despegue. Es por esta razón que en muchos aspectos teóricos y filosóficos no tomo todas sus directrices, sino que me lanzo en una aventura que en muchos aspectos se aleja de lo establecido por el maestro mexicano, intentando construir metodológicamente una visión y comprensión personal de la problemática del filosofar latinoamericano.

Nuestra filosofía vista desde la panorámica de la filosofía universal resulta ser ideología o “mala copia” de la fuente que le dio origen. Empero, para especificar lo particular de la filosofía latinoamericana y su identidad, ha sido imprescindible saltar las barreras de las categorías filosóficas establecidas por ser dogmáticas y obstaculizadoras, para realizar, por riesgo propio y en compromiso, esa filosofía que medrosamente intentaron elaborar nuestros filósofos precedentes, los que sólo apuntaron y expusieron brillantes ideas, sugeridas y derivadas desde fuera y a las que buscaron adaptar a esta realidad pero sin un sentido determinado, lo que originó un difuso perfil filosófico que debe ser precisado.

En todos los ámbitos de nuestra América, desde los movimientos independentistas hasta la actualidad, se hace manifiesta la necesidad de encontrar una identidad propia, la cual sólo se vislumbra al descubrir lo característico de nuestro ser americano, diferente en cuanto al origen de sus problemas filosóficos y culturales. Es un viaje en el que se afirma y diferencia lo propio de lo ajeno, en oposición a todo aquello que enajena y margina nuestra reflexión filosófica, para ya no ser como señala Hegel “reflejo de ajena vida” o eco del modelo de reflexionar colonial. No es sino asumir, como escribe Martí, con responsabilidad y compromiso lo que nos pertenece: lo digno y lo infamante, lo heroico y lo servil, lo que especifica y diferencia. Esto hace posible mos-

trar lo peculiar de esta ocupación y, al mismo tiempo, realizar la integración, confluencia, asimilación y síntesis de lo propio con lo ajeno, en una dialéctica abierta de persistente transformación y enriquecimiento. Ésta es la expresión que le da sentido y diferencia al filosofar latinoamericano.

Zea logra retrotraer el pasado en el presente, a través de su filosofía de la historia americana, pero no para quedarse allí, sino para suprimir los nubarrones de la falsa conciencia de lo que somos y lo que queremos ser, propiciando los medios para no continuar cautivos en inadecuados sistemas e ideologías de importación, supresores de la capacidad de integración social y cultural. Esta persistente labor de reflexión teórica exige una completa entrega, alejada dentro de lo posible, de los teoricismos y absolutismos y de todo aquello que tuviera asomo colonial o autocolonial. En este trabajo se procura integrar en relación dialéctica la teoría y la práctica, como una praxis histórica que no busca semejarse a lo hecho en otras latitudes, porque sería imposible y absurdo. Es parte de la búsqueda de una historia y una filosofía que muestren nuestra identidad. Es una producción teórica en constante enriquecimiento con diversidad de alternativas. Es la dedicación a una empresa en la que debía trabajarse con la esperanza en la desesperanza, para rescatar lo valioso del marasmo y enfrentarse a la desaprobación e hilaridad de sus coetáneos. Así, con la perseverancia del arqueólogo, hay que escarmentar los frutos de tantas pesquisas: esos elementos constitutivos que conforman los rasgos del ser americano, logrando integrarlos en una unidad que a simple vista resulta paradójica, incluso contradictoria, pero que, al incursionar en sus profundidades se muestra en su proceso de desarrollo, la metamorfosis de una crisálida que integra el pasado en el presente proyectivo, lo diverso y lo múltiple, este todo que es la filosofía y la cultura latinoamericanas. Este proceso es parte del movimiento dialéctico de estructuras que se conforma e integra en la historia, para no ser superposición de etapas sino acrisolamiento de culturas, originando así la identidad de la América Latina.

De tal manera, podemos observar que este esfuerzo implica la entrega a una empresa que exige una gran dedicación y trabajo a futuro. Por el momento, se debían encontrar los medios que hiciesen posible la comprensión de este entramado y ello sólo era viable desde la persistente preocupación por la filosofía y la cul-

tura latinoamericanas. Desde esta panorámica será posible lanzarse a un estudio que muestre lo más significativo en concordancia con una actividad filosófica que intenta expresar, desde aquí y ahora, su identidad y su sentido de originalidad. Aquí se analiza la obra de aquellos autores que tuvieron como ocupación central la problemática latinoamericana. Así, el recorrido que inicialmente partió de la conquista y la colonización ibérica avanzó hacia interrogantes, los cuales requerían una respuesta que compaginara, si esto es posible, la filosofía occidental con el pensamiento indígena, para proponer desde allí los argumentos que afirmasen la existencia de una “filosofía” aborigen. El alcance del presente estudio sólo es aproximativo al tema de la cultura y el pensamiento indígena.

La conquista y la colonización de América violentó toda la cultura indígena para soterrarla en el desván de los muebles viejos y averiados de la historia, al imponerle una cultura que a todas luces mostró su arrogancia y su carácter expoliador. Una civilización que suprimió la “primitiva” historia de las civilizaciones precortesianas y se incrustó al imponer y justificar su dominación y barbarie, con una supuesta actitud filantrópica, de evangelización, en servicio de la civilización, de Dios, etcétera que, empero, a la luz de investigaciones posteriores, se ha demostrado como inconsistente en esos principios. Por otro lado, la mayoría de las referencias sobre los hechos de la conquista están elaboradas por los conquistadores y muy pocas veces se escucha la voz de los vencidos. En este estudio se intenta mostrar la incongruencia entre lo que se dice sobre los conquistados, como bárbaros, amentes, inferiores, etcétera, y las referencias emitidas por aquéllos a los que les habían “cortado su flor” para que la del conquistador “creciese”. Esta visión de los vencidos nos revelará lo parcial de las opiniones del vencedor.

A partir de este proceso se elaboró el instrumental que hizo factible demostrar la autenticidad de la filosofía de la América Latina, desde una visión que en cierto modo requiere reencontrar sus raíces en nuestro origen esclavo y en la supuesta inferioridad racial y cultural. Resultó ineludible explicitar las controversias y discusiones iniciadas desde la época colonial hasta hoy, y así fincar las bases de la autenticidad de un modo de reflexionar que tuvo su origen en la esclavitud de sus hombres. Para esta empresa se ha requerido un largo viaje donde se acrisolan una diversidad de etnias y culturas: indígena, negra, ibera, etcétera,

dando por resultado la integración de una cultura latinoamericana mestiza, labor nada fácil, si se toma en cuenta lo accidentado de una peregrina aventura que se inicia desde un “menos hombre” al hombre; de una cultura que busca su identidad caminando de lo ajeno hasta descubrir lo propio. Así, la entrega a la investigación nos llevó a dilucidar estas tesis laterales para encontrar el camino que asegurase los medios de derivar una filosofía a partir de la cultura latinoamericana.

Desde aquí resultan peculiares los elementos de reflexión y de argumentación que tipifican a un hombre y su cultura. Una reflexión que, no obstante su raigambre en los principios de la ancilar filosofía, quede en condiciones de plantearse los problemas que motivaron la marginación, la explotación, la miseria y todas aquellas formas por las que se trata de suprimir la libertad del hombre. Por tal motivo, la filosofía latinoamericana, desde nuestra perspectiva, es la filosofía que busca propiciar la lucha contra los imperialismos y afianzar el compromiso con la liberación de los oprimidos. Esta filosofía implica una argumentación rigurosa que lleva implícita luchas ideológicas, políticas, sociales y culturales contra las tendencias asfixiantes de la cultura devoradora del imperialismo norteamericano. Por esta razón, la filosofía latinoamericana rompe con el tradicionalismo filosófico para dejar ver el rostro propio, aquél que en nada desmerece al lado de cualesquiera otros, pero que se sabe diferente y no busca igualarse miméticamente.

Esta investigación se divide en tres partes: la primera se ocupa de estudiar el desarrollo de la conciencia americana, desde el pensamiento indígena hasta las generaciones independentista y posindependentista y la nueva forma de dependencia, pasando por conquista y colonización, controversias indianas, derecho de guerra y conquista, etcétera; la segunda desarrolla y hace explícitos algunos problemas conceptuales que requieren ser aclarados y la tercera estudia el problema de la situación que origina la opresión, la dependencia y la marginación. Ahora como antes, resulta urgente la unidad de los pueblos oprimidos de nuestra América contra los elementos separatistas y marginantes del imperialismo. Habrá de buscarse la unidad y los medios que hagan viable la construcción de pueblos que no intenten afirmarse explotando y negando la capacidad de otros.

Mario Magallón Anaya

PRIMERA PARTE

HISTORIA DE LA CONCIENCIA AMERICANA

I. DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA AMERICANA

Pensamiento indígena

He incluido el pensamiento indígena en este estudio por considerarlo una parte de la historia de nuestras ideas. Seguramente para algunos investigadores la inclusión de este apartado resulte fuera de lugar, en el sentido de que en nada cambió el proceso de desarrollo del pensamiento y la filosofía en nuestra América, lo cual supone sin previo análisis su cancelación e importancia. No obstante haber roto la continuidad del pensamiento indígena con la conquista española, requiere ser estudiado como la parte complementaria de ese desgarramiento.

Generalmente se ha sostenido que la filosofía y el pensamiento latinoamericano surgen una vez establecida la Colonia. Con ello no se afirma, naturalmente, que ya en esa época se estaba haciendo filosofía de corte americano; se filosofa en América, pero con la cabeza puesta en Europa, o sea, no se parte en el filosofar de la circunstancia americana, sino desde las categorías filosóficas trasplantadas de la metrópoli. Dicha filosofía habla de lo universal, de lo eterno, de la verdad, de Dios, de forma lapidaria y cerrada, como lapidaria y cerrada fue la filosofía escolástica traída a América, basada en los principios aristotélicos a través de Tomás y de Suárez, donde la filosofía seguía siendo la esclava de la teología. Sin embargo, no se pretende afirmar, que no hubo hombres venidos a América con una gran influencia renacentista. Bástenos señalar algunos: Fray Alonso de la Veracruz, Fray Juan de Zumárraga, don Vasco de Quiroga e incluso el primer Virrey de la Nueva España, don Antonio de Mendoza.

La mayoría de los filósofos latinoamericanos han soslayado la importancia del pensamiento indígena. Al respecto Salazar Bondy señala que

sólo desde este siglo –XVI– podemos encontrar productos culturales definitivamente filosóficos –esto es, elaborados con independencia de los mitos y leyendas tradicionales–; ...no existe antes de la época de la conquista, y no únicamente por el hecho obvio de que antes no opera un factor cultural español, sino, además, porque no hay entre los pueblos precolombinos integración o cuando menos intercomunicación social y cultural suficiente.¹

Con lo cual se entiende que ¿antes de la llegada de los iberos, no es posible hablar entre los pueblos precolombinos de una “filosofía”, o por lo menos de un carácter racional y organizado del pensamiento? Dicho en otras palabras: ¿la filosofía es y ha sido desde siempre una filosofía “pura”, eterna, inmutable e imperecedera, o si se desea, ahistórica, sin una referencia a la realidad concreta y existencial? ¿De dónde se desprende que el pensamiento indígena fue puramente práctico, sensitivo y por consecuencia no especulativo? Para mostrar la racionalidad del pensamiento de los naturales de estas tierras, recurramos a lo que entendemos por filosofía. Si por filosofía se entiende una forma de pensar y concebir la existencia y el *Cosmos*, como un conato explicativo de los grandes problemas existenciales y la comprensión de ellos en un mundo cambiante, es posible afirmar que todo ser humano, sin importar la región geográfica, filosofa,² de donde se infiere que todo hombre está condenado a filosofar; filosofía espontánea propia de todo mundo, esto es, aquella que se encuentra inmersa en los contenidos del lenguaje cotidiano,³ en el sentido común, en la religión, en el mito, en fin, en toda manifestación humana.⁴

¹ Cfr. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1975 (Colección Míñima, 22), pp. 14-16. (Si vemos las obras de la mayoría de los estudiosos del pensamiento latinoamericano, observamos que casi todos parten de la Colonia.)

² Cfr. Juliana González, “Filosofía y sociedad”, en *Thesis*, año II, núm. 6, México, UNAM, julio de 1980. (También cfr. Leopoldo Zea, “Introducción: sobre el concepto de filosofía”, en *Introducción a la filosofía*, México, UNAM, 1971, pp. 7 a 20.)

³ Cfr. Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, México, UNAM, 1966, p. 56. (En toda la obra encontramos un análisis lingüístico y comparativo del lenguaje y la filosofía náhuatl.)

⁴ Cfr. Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Juan Pablos, 1975, p. 11.

Sin embargo, centremos nuestro estudio a partir de la justificación planteada por Francisco de Vitoria en defensa de la racionalidad del indio americano. Dicho autor, con relación a los bárbaros y específicamente refiriéndose a los naturales americanos apunta:

tienen en efecto, ciudades que requieren un orden, y tienen instituidos matrimonios, magistrados, todo lo cual requiere el uso de la razón. Además, tienen una especie de religión y *no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes, lo que es un indicio de uso de razón.*⁵

Ello sin recurrir a la “Apologética” de De las Casas y a los estudios de De Sahagún y Motolinía de todos conocidos.

Contra la negación del pensamiento indígena podemos establecer que el pensamiento, la racionalidad y la filosofía no necesariamente deberán ajustarse a los modelos establecidos por Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás, Descartes, Kant, Hegel, Marx, etcétera. En otras palabras, no puede ser una sola forma lo que determine el carácter filosófico de una reflexión, pues no es un determinado modelo lo que importa al reflexionar, sino un problema que se ha de enfrentar una y otra vez en la relación del hombre con su mundo. “La filosofía, en sí, no es una profesión. Profesión puede serlo su enseñanza, pero no el filosofar. La filosofía es una *actitud* ante la realidad que se trata de conocer y, como tal, al alcance de todos los hombres.”⁶

El hecho de desconocer la cultura de un pueblo, su forma de pensar, sus ideas y sentimientos, su forma de concebir el mundo, no me autoriza a negarle valor y trascendencia a sus productos culturales y en este caso concreto, a las creaciones indígenas. Zea, con bastante certeza, nos dice que: “cada filosofía, vista desde fuera de su horizonte nada nos dirá, sólo nos aparecerá como contradictoria; pero dentro de su horizonte tendrá un sentido, un orden”.⁷

⁵Francisco De Vitoria, *Relecciones: del Estado; de los indios; del derecho de la guerra*, introducción de Antonio Gómez Robledo, México, Porrúa, 1974, p. 35. (Subrayado mío.)

⁶Leopoldo Zea, *Filosofía latinoamericana*, México, ANUIES, 1976, p. 19.

⁷Leopoldo Zea, *Introducción a la filosofía*, México, UNAM, 1971, p. 20.

En la actualidad y desde mucho antes, ya existen estudios suficientemente documentados con relación a las culturas de Mesoamérica, los cuales parece ser que muchos filósofos de nuestra América no se han molestado en consultar. Desde De Vitoria hasta el Dr. Ángel Ma. Garibay; de los “Códices”, pasando por los “Cantares Mexicanos”; de De las Casas y Sahagún a Clavijero; de Boturini y De Humboldt pasando por Gamio, Alfonso Caso, Justino Fernández, hasta el Dr. León-Portilla. La lista es muy grande; baste esto para mostrar la gran preocupación que siempre ha existido por la cultura indígena.⁸

Si por Cultura entendemos, como señala Max Scheler, una categoría de ser, es la acuñación, “la conformidad de ese total del ser humano”, “totalidad que consiste nada más –ni nada menos– en la fluencia, procesos y actos”, a la que corresponde en cada caso un mundo; “mundo integral” donde se estructuran, constituyen y “reproducen todas las ideas y los valores esenciales de las cosas”.⁹ Scheler al escribir esto se está refiriendo a las grandes cimas de la cultura universal como: Platón, Aristóteles, Tomás, Kant, Leonardo de Vinci, Miguel Ángel, Honorato de Balzac, Rodin, Goethe. Cuando nosotros pensamos en la cultura indígena nos referimos a la totalidad de ella, tanto espiritual como material. Parafraseando a Scheler, tanto al “microcosmos” como al “macrocosmos”, ello contenido y sólo factible de explicar a partir de la circunstancia del hombre y su historia. En este caso específico, nos referimos al hombre indígena como parte constitutiva de la humanidad.

A partir de la perspectiva de la circunstancialidad de un “mundo integral”, de la existencia y del “todo”, existieron “filósofos” o sabios –como los llama Sahagún, aplicándoles el término europeo–, que buscaron en sus reflexiones una explicación a su “mundo”. Quizá no hubo un carácter representativo e individualizado del saber entre ellos, por lo menos a la manera de Europa,

⁸Miguel León Portilla, Alfredo Barrera Vázquez *et. al.*, *Historia documental de México*, vol. I, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1974, p. 7. (Con relación a los documentos precolombinos, el Dr. León-Portilla escribe: “Lo que sí puede afirmarse es que, aplicando un riguroso sentido crítico, se llega a la conclusión de que el legado documental prehispánico es en extremo rico. Del acervo de documentos localizados no se han publicado hasta el presente arriba de un diez por ciento.”)

⁹Cfr. Max Scheler, *El saber y la cultura*, Argentina, La Pléyade, 1975 (Ediciones Siglo Veinte), pp. 19-20.

pero sí existieron hombres que como Nezahualcóyotl, Cacamatzin, Axayácatl, Xicoténcatl, entre otros,¹⁰ que a través de sus poemas expresaron la totalidad de su mundo, la fluencia y proceso de sus actos, de sus ideas y valores esenciales. Sin embargo, podría objetarse que estos pensadores, más que filósofos fueron poetas. ¿Acaso no se expresaron de la misma manera los primeros filósofos griegos, como Empédocles, Jenófanes, Parménides? Para fundamentar aún más nuestro argumento, vayamos a Martin Heidegger, el que nos dice con respecto a la poesía, “es la instauración del ser con la palabra”; es la palabra esencial que “acompaña a la existencia humana”.

La poesía es el lenguaje primitivo de un pueblo histórico. Al contrario, entonces, es preciso entender la esencia del lenguaje por la esencia de la poesía... es la poesía como la instauración del ser... así el poeta toma por ser a la misma realidad. Instauración del ser por la que aprehendemos un modo total de su esencia.¹¹

Si la poesía nos devela a través de la palabra al ser y su esencia, al “Ser ahí”, ante su problematicidad, entonces la poesía es de algún modo la búsqueda del ser.

Si asumimos que la poesía devela al ser a través de la palabra, del *logos*, la “verdad”, la “razón”, todas ellas entendidas en una sinonimia cargada de un mismo significado, descubrimos que es al mismo tiempo un grandioso instrumento que permite al hombre no sólo ubicarse en el Mundo y el Universo, sino además hacer de ellos su morada.¹²

Es mediante la palabra que deja de ser un ente entre los entes para convertirse en el interrogador “sobre el cual los entes como quiera que los dilucide, son en cada caso ya comprendidos; de esta forma, el ‘ser ahí’ tiene, en suma, una múltiple preeminencia sobre todos los demás entes...”¹³ Esto es, esta existencia, este ente, es aquel que por la palabra iguala y unifica a todos los de-

¹⁰ Cfr. Miguel León-Portilla, *Trece poetas del mundo azteca*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1975.

¹¹ Cfr. Martin Heidegger, *Arte y poesía*, México, FCE, 1973 (Breviarios, 229), pp. 136, 137, 143 y 144.

¹² Cfr. Eduardo Nicol, *La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1980, p. 143.

¹³ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, revisado y con una nota preliminar de José Gaos, México, FCE, 1971, p. 23.

más entes carentes de esta cualidad. Pues todos los entes “son” y valen por el hombre, porque sólo el hombre les da esa especial existencia al hablar de ellos.

Si la poesía –como dice Heidegger– “es la instauración del ser”, y el modo como aprehendemos la totalidad de su esencia, y si la poesía hace patente al ser por la palabra, entonces la poesía es un modo de ser. Podemos aceptar que el *logos*, la “palabra”, es algo que se ejercita en la dialogicidad entre un “yo y un tú”. Sin embargo, ¿esto es adecuado aplicarlo a la concepción prehispánica del ser? Sobre todo, como se ha venido sosteniendo, que en el pensamiento precolombino no se dio una continuidad que trascendiera los linderos mítico-religiosos. ¿Realmente esta proposición sustentada hasta ahora cancela toda investigación al respecto? Para responder a la primera cuestión podemos decir que sí, ya que todo hombre “es” y se descubre a través de la palabra, la palabra que interroga y problematiza a la existencia. Empero, bajo la salvedad, la cual consiste en que *logos* no debe entenderse a la manera de Platón y Aristóteles o sea, como “absoluta razón”, “juicio”, “concepto de definición”, sino como sienta Heidegger, como aquello que adquiere su significación fundamental en el “habla”, a la que muestra aquello de que se “habla” en el “habla”. Y si de lo que se habla es del ser que se descubre como verdadero y como falso, la función del *logos* será “un simple permitir ver algo”, un percibir a los entes y un descubrir al ente.¹⁴

Si “habla”, entonces diálogo consigo mismo y con otro “es la condición de posibilidad del pensamiento”. O para decirlo con palabras de Nicol, pensar es ejercitar al *logos*, donde todo “logos es expresión”. Es la unidad del pensamiento y la palabra con una doble estructura, en la que por un lado encontramos un *logos* expresivo, “considerado por algunos filósofos como poco fidedigno o confiable” en la “representación de lo real”; por el otro, el *logos* se caracteriza por ser “puro”, neutral y deshumanizado, porque elimina todo lo que puede ser residuo vital, personal, circunstancial. El primero se distingue por su circunstancialidad e historicidad, mientras el segundo es automáticamente “científico”, y su verdad no es expresiva.¹⁵ Frente a estas dos actitudes asumimos

¹⁴Cfr. *ibid.*, pp. 42-44.

¹⁵Cfr. Eduardo Nicol, *Los principios de la ciencia*, México, FCE, 1974, pp. 62-64.

la primera, porque es en ésta donde el pensamiento de la existencia humana es una función vital, pues lo que nos interesa no es una actitud científica del “sujeto en general”, sino del hombre concreto, del hombre de carne y hueso, de aquél que se apasiona y siente, que se conduce e identifica con sus semejantes, con su otro, el “humanitas” de Unamuno. Ése es el único sentido que le podemos dar al *logos*. El segundo tiene indiscutiblemente gran valor, sería una torpeza negarlo, pero el Saber no tiene un solo camino, existe un tronco común y diversas sendas que descubrir para llegar a él. Si el ser se objetiva y adquiere significado por medio de la palabra, ésta referida a la existencia, entonces es apropiado aplicarlo al “Ser ahí” de los sabios indígenas; seres que al igual que todas las existencias se angustiaron ante la incertidumbre de la “nada”, al preguntarse por su permanencia en la tierra y lo pasajero de ella.

Para continuar debemos aclarar que la actitud hasta aquí asumida podría no ser válida para una posición racionalista o logicista, en la cual la contradicción no tiene cabida. Empero, ¿este “Ser ahí”, esta existencia, no es siempre un proyecto? ¿Una posibilidad de ser o no ser, dependiente de su propia realidad histórica, social, cultural? Si esto es así, el hombre lleva en su propia existencia la contradicción, es parte de él.

Se ha sustentado que los pensadores indígenas no sobrepasaron el nivel mítico-religioso. Contra esta tesis sostengo que, en su origen, la filosofía tuvo una relación directa con el mito y la religión, sus contenidos son en este momento una mezcla de mito, filosofía y ciencia. En todo lugar que ha existido manifestación de pensamiento se ha presentado este hecho innegable; lo mismo sucedió con el pensamiento precolombino. Lo que está en discusión es si efectivamente hubo un pensamiento separado del mito entre nuestros naturales. Al igual que en Grecia, irrumpe en el pensamiento indígena la duda, que es punto de partida de todo filósofo. Su duda, es una duda existencial, angustiante, sobre su preeminencia en el mundo, lo cual hace decir a Nezahualcóyotl:

*¿Acaso de verdad se vive con raíz en la tierra?
No para siempre en la tierra: sólo un poco aquí.
Aunque sea de jade se quiebra.
Aunque sea de oro se rompe.
Aunque de plumaje de quetzal se desgarras,*

*no para siempre en la tierra,
sólo un poco aquí.¹⁶*

Nezahualcóyotl se pregunta y descubre la transitoriedad y su historicidad circunstancial. En este interrogarse se le devela la angustia de que no hay nada firme, verdadero y permanente. En este momento ya no se busca una verdadera explicación de la existencia a partir de un dios o dioses, sino de sí mismo, llegando a sospechar que en realidad el hombre es para el “Dador de la vida” un objeto de diversión, de burla, por eso su atención la encamina al enigma de su existencia:

*El Dador de la vida se burla:
sólo un sueño perseguimos,
oh amigos nuestros.¹⁷*

Así, nace en el ánimo de los sabios o tlamatinime el deseo de elucidar el sentido de su ser. La fugacidad y el escaso valor de la vida se repite constantemente entre los poetas “filósofos”. ¿Posee acaso el hombre una raíz o una verdad más profunda que le permita entroncar su ser con algo plenamente valioso y permanente? Este preguntar los lleva a plantearse la verdad de su existencia:

*¿Acaso son verdad los hombres?
Porque si no, ya no es verdadero nuestro canto.
¿Qué está por ventura en pie?
¿Qué es lo que viene a salir bien?¹⁸*

¹⁶Miguel León-Portilla, *Trece poetas...*, p. 45 (Cantares Mexicanos, fol. 17 v.). Este autor, refiriéndose a las personalidades indígenas, apunta: “cierto es que buena parte se ha tenido y ha de tenerse por anónima, obra de las antiguas escuelas de sacerdotes y sabios. Indudablemente hay también otros textos de los que incluso sabemos el nombre del autor, sin tener por desgracia mayor información sobre el mismo. Pero se conserva al menos un cierto caudal de composiciones respecto de las cuales es posible no sólo señalar sus autores, sino también tratar con algún detenimiento de las vidas de ellos, hasta esbozar su propio perfil espiritual dentro del momento histórico que les tocó desenvolverse”, (prólogo), p. 13.

¹⁷Miguel León-Portilla, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE, 1961, p. 119 (Cantares Mexicanos, fol. 13 v.).

¹⁸*Ibid.*, p. 122 (Cantares Mexicanos, fol. 10 v.).

Desde la interrogación por lo que prevalece, “¿Qué está por ventura en pie?”, se atisba ese afán del sabio náhuatl por encontrar la “verdad” y una explicación del mundo. O como apunta Heidegger, la pregunta por el ser

es ver a través de un ente, el que pregunta bajo el punto de vista de su ser... determinado esencialmente por aquello por lo que se pregunta en él... Este ente somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la posibilidad de ser, de preguntar... de ello la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el “Ser ahí”) poniendo la mira en su ser.¹⁹

Su interrogación ya es un empeño de descubrir problemas y de tratar de resolverlos con la sola luz de la razón. Si esto es verdad, ¿entonces todavía se puede seguir negando al náhuatl como filósofo? ¿No es un intento de los tlamatimime de forma original? ¿Es posible seguir afirmando, desde esta nueva postura, que su pensamiento es solamente teogónico o mítico?

Desde esta actitud podemos observar que la verdad no es unívoca, sino histórica, y que tiene varios niveles de conocimiento, en cada uno de los cuales se realiza una modalidad específica de ella. “Cuando no se distinguen esos niveles se corre el peligro de atribuir y negar la verdad, al mismo tiempo, a ciertos caracteres que presenta efectivamente en algún nivel, pero no en otros.”²⁰ La verdad es diferente dependiendo del contexto en que se maneje. La búsqueda de la verdad no es exclusiva de un pueblo, sino de todos los hombres. “Verdad”, *logos*, “palabra”, es apetencia, es demanda, es escrutinio que se hace manifiesto en el diálogo, en el habla, pues el hombre no puede vivir sin verdad. Si el preguntar es lo característico de la filosofía, es *poiesis* que revierte sobre el que actúa, entonces, si el indígena –como se ha mostrado arriba– actúa sobre su ser y la existencia por medio de la palabra, es posible decir que el *logos* sobre el que él indaga es el antecedente de esa vocación humana, que es el filosofar. Si la interrogación es la vía de la filosofía,

¹⁹Heidegger, *op. cit.*, pp. 16-17.

²⁰Nicol, *op. cit.*, p. 68.

...el filósofo es caminante... es el explorador y estudiante es el hombre que produce en la búsqueda... en donde la vocación de buscar es una *philia* que no se sacia nunca. Pero las características del filósofo envuelven una idea del hombre de la necesidad de una *sophia* que no se evade a nadie.²¹

Es pues, en resumen, que la verdad que busca el sabio indígena es la verdad que se hace presencia común en el ser de cada ente, porque como anota Nicol: “sin verdad no hay lenguaje”.

Después de lo ya establecido, a alguno podría ocurrírsele preguntar: ¿Existieron hombres dedicados exclusivamente al “amor a la sabiduría”? A lo que responderemos que efectivamente los hubo, pero no a la manera como se les concibe en Occidente, como aquellos que buscaron el conocimiento por el conocimiento mismo, la búsqueda de una justificación de la verdad, del Ser, en un sentido ontológico exclusivista, sino el conocimiento que se revela y manifiesta a través de una totalidad, identificable con su existencia y sus modos de ser circunstancial e histórico. Ellos fueron los tlamatime, los de la “tinta roja y negra”, los que conocen “el (que) está sobre nosotros (y) la región de los muertos”; en otros términos, el más allá, el que se puede entender en un amplio sentido metafísico, o para decirlo en una significación más moderna: el “noúmenon”.

El sabio es la “luz” y “tea”, el “espejo horadado”; “el mismo de la escritura y la sabiduría”; el “guía” y el “camino”; el “maestro de la verdad”.²² Es el sabio en el que se da el pedagogo, el moralista, el médico, el humanista en el amplio significado renacentista, aquel que el maestro Gabriel Méndez Plancarte define como “el hombre que, mediante la asimilación de los más altos valores... y su síntesis vital... llega a realizar en sí un tipo superior de ‘hombre’ en el que la esencia humana logra florecimiento y plenitud”.

Recurramos de nuevo a Scheler, que en su *Sociología del Saber* expone que el saber y su carácter social es lo que pone al desnudo, la mayoría de las veces, las metafísicas ocultas. Si por saber se en-

²¹Nicol, *La Reforma...*, p. 122.

²²León-Portilla, *La filosofía...*, p. 65.

tiende los diversos tipos de conocimiento intelectual, claro está, comprendido en su significación más general, en el de la “ciencia” o sabiduría, que incluye en cualquier “modo o medida” una garantía de propia validez; si el saber es un producto social que se “devela” de diversas maneras: en la arquitectura, la escultura, la literatura, la política, la filosofía, lo cual sólo se puede dar en una organización social desarrollada, y requiere consecuentemente un desarrollo avanzado del pensamiento, entonces las culturas indígenas como la Tolteca, la Maya, la Olmeca y la Azteca, inclusive la Inca, tenían un modo de concebir la existencia y el mundo —es posible que esta última cultura pudiera prestarse a ciertas dudas en la calidad de su pensamiento especulativo, por no haber conocido una escritura, pero de las mexicanas no cabe la menor duda.²³

Si aceptamos esta tesis sociológica, es adecuado derivar que los naturales tuvieron una “filosofía”. Lo que tal vez sí pudiera ser criticable, desde una visión racionalista, es su falta de sistematicidad; ésta, mirada con los prejuiciosos ojos europeos que marginan y niegan todo lo que no esté acorde a su forma única de pensar, apegada a un método que la mayoría de las veces es inadecuado a los diversos tipos de pensamiento que se han dado y se siguen dando en las distintas civilizaciones fuera de las fronteras de Europa, o como neciamente se ha venido afirmando, que no superaron el periodo mítico-religioso.

Partamos de su propia argumentación, tomemos como ejemplo a una de las piedras angulares de la filosofía clásica griega, a Aristóteles, el que nos dice que la filosofía tuvo en su origen, en su punto de partida, la “admiración”, el extrañamiento ante el mundo que circundaba al hombre. O mejor dicho, es un ir de la inocencia a la racionalidad, “...puede decirse, que el amigo de la ciencia lo es en cierta manera de los mitos, porque el asunto

²³ Cfr. Samuel Ramos, “Historia de la filosofía en México”, en *Obras completas*, vol. II, México, UNAM, 1976, pp. 107-108. Ramos, y de acuerdo con lo que estamos sosteniendo, manifiesta que Vasconcelos apunta lo que quizá pudiera ser una ley de la sociología del saber aplicable al caso de los aztecas y los mayas. *Donde quiera que ha habido arquitectura ha existido también filosofía* (subrayado mío). “En el reino de las Bellas Artes la arquitectura corresponde al momento de los sistemas en el desarrollo del pensamiento. Y no se llega a construir con gracia y ligereza, con majestad y armonía, mientras no se conquista en la espiritualidad, el orden armónico y sólido de una doctrina filosófica coherente y comprensiva.” José Vasconcelos, *Historia del pensamiento filosófico*.

de los mitos es lo maravilloso...”²⁴ Por otro lado, y continuando con el estagirita, nuestros indígenas, aquellos que filosofaron sobre la “flor y el canto”, no se quedaron en lo inmediato, en lo puramente sensitivo, sino que trascendieron a un nivel especulativo.

La filosofía en sus orígenes es en cierto modo mítico-religiosa. Por ello no le falta razón a León Robin cuando escribe que

el pensamiento racional no hará otra cosa que continuar este esfuerzo de la teogonía y de la cosmogonía míticas; que al transformarlas por un cambio de orientación, dará la ilusión de una creación completamente nueva y casi espontánea, cuando en fin de cuentas, no hace sino desarrollar un germen preexistente.²⁵

Si aceptamos esto con referencia al pensamiento griego, ¿no es lícito partir del mismo principio para establecer una afinidad en lo que respecta al maya y al náhuatl? ¿No tienen acaso ambos, principios unificadores de su existencia, en una causa única que se trasmuta en fuego, agua, tierra, combinados e integrados dialécticamente en la concepción del Ser entre los griegos y del Ometéotl en los nahuatlacos? Jaeger revela este hecho al expresar que de Tales a Aristóteles encontramos una mitogonía. Tales dice: “Todo está lleno de dioses”. Nuestros indígenas: “Lo que está por encima de nosotros”. Uno y otro principio evidencian su vinculación mítica. Por lo tanto, se puede declarar que la racionalidad se da “...como proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícito en los mitos”.²⁶

Los tlamatimime, al igual que los primeros filósofos griegos, se dieron a la tarea de buscar su noción de “verdad unificadora”, aunque de distinta manera. Los primeros, retomando la tradición de la doctrina tolteca, de un dios supremo, el “Tloque Nahuaque”, “el dueño de cerca y de junto”; “Motocayatzin”, “el que se está inventando a sí mismo”; Ometéotl, el supremo dios dual, “que más allá de los cielos da origen y sostén a todo cuanto existe”. Este último dios es la sustanciación que, en su duali-

²⁴ Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Espasa Calpe, 1972, pp. 15-16.

²⁵ León Robin, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, México, UTEHA, 1962, p. 27.

²⁶ Werner Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1968, p. 151.

dad de padre y madre, de los dioses y los hombres, es el “Dador de la vida”, “dueño de cerca y de junto”, de tal magnitud que el universo, los dioses y los hombres son producto de su infinita creación y voluntad, lo cual implica una noción universalizadora²⁷ que no puede ser panteísta, ni tampoco un monismo estático. Me atrevería a decir que en el Ometéotl se sintetiza la integridad del Ser y sus diversas manifestaciones. Los segundos, en sus diferentes concepciones, explicitan al Ser como panteísta, ya que “el agua es infinita y eterna”; para Tales, según puede conjeturarse, “lo divino” es la *physis*, aquello que “no tiene principio ni fin.” (Cfr. Diógenes Laercio, I 36) Lo mismo con Anaxímenes, donde el “aire” se identifica de algún modo con la divinidad. Lo cual hace decir a su discípulo, el milesio Diógenes de Apolonia, el aire “rige y gobierna todas las cosas, es Dios” (B 5), el que se caracteriza como omnipotencia, pues todo lo alcanza y lo forma o estructura, como omnipresencia, pues en todo está presente; y como participabilidad, pues no hay ente alguno que de él no participe (B 5).²⁸ Podríamos seguir rastreando la teogonía y mitología de los primeros filósofos griegos, de Tales al *núos* de Anaxágoras, encontrando un proceso de desarrollo y génesis, hasta llegar, ya en la época de Platón y Aristóteles, a la laicización, o sea, a la explicación del mundo a través de la razón. La búsqueda de su noción de verdad es unificadora, a partir de una *Theología Naturalis*, que en su origen mítico fue el campo del saber de los primeros filósofos, lo que posibilita decir a Jaeger que la filosofía natural es auténtica teología natural, basada en la comprensión racional de la naturaleza. La teología es una actitud del espíritu de gran relevancia, pues los pensadores griegos se valen del *logos*, de la palabra o discurso, para aproximarse a dios o a los dioses.²⁹

El término teología aparece y se usa a partir de Platón y Aristóteles. El primero lo introduce en su *República*,³⁰ meta

²⁷ Cfr. León-Portilla, *op. cit.*, pp. 165 a 168. (También véase, del mismo autor, *Trece poetas...*, pp. 118-119.)

²⁸ Cfr. Ángel Cappelletti, *Los fragmentos de Diógenes de Apolonia*, prólogo, Caracas, Tiempo Nuevo, 1975, p. 9.

²⁹ Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, traducción de José Gaos, México, FCE, 1971, pp. 9-10.

³⁰ Cfr. Platón, *La República*, México, UNAM, 1971 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*), p. 369 a.

y centro mismo de su pensamiento, “dios como la medida de las medidas”³¹ aconseja a los poetas no caer en los errores de Homero y Hesíodo.³² Aristóteles no niega que la teología tenga un atisbo de verdad, sobre todo, cuando se supera la religión y la mitología naturalistas por el antropomorfismo, presente desde Jenófanes de Colofón y llevado a un plano racional.

Sin embargo, Jaeger señala que a pesar de la clara diferenciación sistemática entre teología y filosofía, en Platón y Aristóteles, en filósofos posteriores todavía se encuentran rasgos de “sendas teologías platónicas, aristotélicas”, epicúreas, estoicas, neopitagóricas.³³ Este mismo autor apunta que

es imposible entender las sentencias de Anaxímenes, Anaximandro, Heráclito –Empédocles– ...separadas de lo divino, necesitamos tomar a la filosofía como un todo, como un organismo indivisible, sin considerar nunca los ingredientes teológicos aparte de los físicos u ontológicos.³⁴

Ésta es la única vía posible para comprender la génesis del pensamiento griego y el intelectualismo religioso de los grandes sistemas filosóficos de la Grecia Clásica.

Hasta este momento hemos intentado caracterizar las concepciones indígenas y griegas, tratando de encontrar puntos de confluencia, caracteres comunes y disímiles. En los griegos se puede seguir paso a paso el proceso de génesis y desarrollo en su pensamiento hasta llegar a una actitud laica. Lamentablemente no podríamos hacer y decir lo mismo en relación con el náhuatl. En primer lugar, porque muchos de sus manuscritos, a la conquista de los españoles, fueron quemados al ser considerados como diabólicos, pecado imperdonable de ignorancia; por otro lado, como asienta el Dr. León-Portilla, la mayoría, casi el 90% de lo que existe, se encuentra inédito, un argumento más para afirmar que Grecia fue la cuna de la civilización occidental, y Occidente fue el conquistador de América, a la que impuso su

³¹Jaeger. “Nota adicional”, en *op. cit.*, cap. II, p. 194.

³²*Cfr. ibid.*, p. 10. (También Platón, *La República*, 379 a.)

³³*Cfr. ibid.*, p. 11.

³⁴*Ibid.*, p. 13.

cultura y su forma de vida, negando el valor de los pueblos conquistados. Desde este instante,

el indígena era privado de su cultura original, y los rasgos que podía conservar eran emancipados del contexto ideológico del que originalmente habían surgido y al que contribuirían a reproducir asimilándolos ahora, los nuevos detentadores del Poder, y al contexto ideológico cristiano bajo la función unificadora de tal discurso, subsumiendo la actividad del vencido a la nueva estructura del poder...³⁵

Quizá las culturas precolombinas no tuvieron personalidades de la talla filosófica de un Platón o Aristóteles, que retomando los principios de la tradición griega criticaron, analizaron y enriquecieron, desde una concepción racionalista, la riqueza intelectual de ese pueblo. A pesar de esto, partiendo de las categorías filosóficas de Occidente y de su tradición, que es común también a nosotros, encontramos confluencias entre ellos en el punto de partida del filosofar, especialmente en el mito y la teología. Pero al pensamiento indígena no lo podemos seguir del mismo modo en su génesis que al griego, de lo mítico-religioso a la racionalización, a la aparición del laicismo, porque no conocemos completo su proceso. A pesar de esto, ello no implica que tal hecho no se haya dado, pues existen poemas que muestran estos principios.

Ya en plena cumbre del pensamiento náhuatl, casi a la llegada de los peninsulares, encontramos personalidades como Nezahualcóyotl, Cacamatzin, Axayácatl y otros, que ponen en duda los principios religiosos, la circunstancialidad o historicidad de su existencia, carácter disímil del griego, pero racional. Los griegos buscaron "Categorías universales", absolutas, eternas; el náhuatl, lo contingente, lo circunstancial. Como descubren que sus "dioses se burlan", en esta hilaridad se desprende la inquietud y la zozobra para explicar su "Ser ahí", a partir de los dioses. Por medio de la representación de su "flor y canto", tratan de integrar su "noción de verdad universalizadora". Tal "verdad" debe entenderse no en su sentido inmediato, sino simbólico. No se pueden aventurar opiniones sobre lo que hubiese sucedido con

³⁵Alberto C. Sánchez Pichardo, *Modelo lógico-estructural del conjuro mágico de la obra de Hernando Ruiz de Alarcón*, tesis profesional de licenciatura en filosofía, México, UNAM, 1981, p. 19.

el pensamiento indígena si no hubiera triunfado el conquistador ibero, porque la Conquista fue un hecho, y la caída de aquél también. Por esta razón “su concepción del mundo, los altos principios filosóficos y religiosos, el ritual había caído con la destrucción de todo aparato político, y sólo eran ahora ejemplos de aquellos grandes logros culturales del pueblo indígena”,³⁶ logros imposibles de evaluar en ese momento histórico.

Quetzalcóatl, “serpiente de plumas de quetzal”, es el personaje histórico simbólico del saber. De él se dice que descubrió en sus meditaciones la existencia del Ometéotl. Es la personalidad que se pierde y se confunde con dios y con hombre en la inmensidad de los tiempos. Ese que dio, como Prometeo a los griegos, el saber a los pueblos precortesianos. Sacerdote que entrega a los “filósofos” la “tea” que permite la visión concentrada del mundo y de las cosas. El que dona al sabio la tinta “roja y negra”, colores yuxtapuestos que representan el saber de las cosas difíciles y la comprensión del “más allá”, de “cerca y de junto”. Aquél que transmitió a los sabios la moral, para hacer a los hombres “cuerdos y cuidadosos”, postulado que en cierta forma se identifica con la consigna socrática: “Conócete a ti mismo”.³⁷ El que educa a los mortales en el conocimiento del “Uno”, dialécticamente transmutado en padre y madre; principio cósmico base del universo, de lo universal; “el ombligo del mundo y su sustento”, el centro creador del fuego y de todas las realidades “inmanentes” y “trascendentes”.³⁸

Ahora vayamos a los helenos, partamos del estado de ánimo del filósofo que se caracteriza por el “maravillarse” y que, a partir del mito, va a la “ciencia”, a la sabiduría. Aristóteles apunta que los primeros hombres han pensado de la misma manera con relación al principio. “Caos”, por “Amor”, dio origen a los progenitores “Océano” y “Tetis”, y “...creen que los poetas juran por el agua, por el agua que los poetas llaman la laguna Estigia. Porque lo más antiguo que existe es al mismo tiempo lo más sagrado, y lo más sagrado que hay es el juramento”.³⁹

³⁶Cfr. Alfredo López Austin, *Augurios y abusiones*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1969, p. 9.

³⁷Cfr. León-Portilla, *La filosofía...*, pp. 65-81 y 90-94.

³⁸Cfr. *ibid.*, pp. 94-96.

³⁹Aristóteles, “Metafísica”, cap. III, en *Obras*, España, Aguilar, 1964, pp. 983 b/984 a.

Observemos que el estagirita recoge la tradición griega desde Homero y Hesíodo, de la dualidad “Océano” y “Tetis”, a partir de “Caos” y “Amor”, causas y origen primario de la generación, las que generan por “Necesidad” todos los seres. La dualidad mítica aquí presentada es viable identificarla con la dualidad hombre-mujer, del “Ometéotl”, en una progresión dialéctica permanente. Empero, encontramos una diferencia tajante, la concepción griega en este momento presenta un marcado panteísmo; en cambio, en la filosofía religiosa náhuatl se contempla que trasciende los límites de la materialidad para ir a ubicarse en lo trascendente, a lo “que está por encima de las cosas y los hombres”. Todavía “Océano” y “Tetis” están muy cerca de lo material y a veces se confunden con ello.⁴⁰ Donde sí aparece ya una clara diferenciación es en la concepción del dios “Zeus”, “señor del rayo”, de la luz, de la “tea”,

Zeus es el comienzo, Zeus es el medio, de Zeus se deriva todo... Zeus primer autor de todas las cosas... único cuerpo real, en él circulan todas estas cosas, fuego, agua, tierra, éter, y Netis (sabiduría)... porque todas las cosas yacen en el cuerpo de Zeus.⁴¹

Debo aclarar que no voy a intentar seguir analizando parte por parte los orígenes de la mitología griega. Más bien intento presentar algunos aspectos como medio de justificar el objeto de mi investigación: *Pensamiento indígena*. Por otra parte, sólo pretendo, para las necesidades modestas de este trabajo, encontrar puntos de confluencia entre ambos pensamientos, y derivar la posibilidad de una filosofía indígena. Al cumplir con este requisito, aunque sea en mínima parte, por el momento, me dará por bien servido.

Ubiquémonos ya en la época de Tales (VII, a. de C.). Partamos de Aristóteles y digamos con él:

...es bueno que cada uno de nosotros se persuada de que las antiguas sentencias, especialmente las de nuestros mayores, son verdaderas: las opiniones digo, que afirman que, entre las cosas que están suje-

⁴⁰ *Ibid.*, cap. IV, p. 984 b.

⁴¹ Rodolfo Mondolfo, *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*, vol. I. Desde los orígenes hasta Platón, Buenos Aires, Losada, 1974, pp. 22-23.

tas a un movimiento, existe un ser inmortal y divino de tal categoría que no hay en él ningún límite, antes es él más bien el límite y el fin de todas las demás cosas... Este razonamiento atestigua que es incorruptible e ingenerable, y que, además es ajeno a toda dificultad mortal...⁴²

Obsérvese que a pesar del tiempo transcurrido prevalece aún, ya en la cumbre de la filosofía griega, una mitología religiosa y una cosmovisión en algún modo equiparable a la indígena. El Ser es, en su sentido metafísico, incorruptible e imperecedero; al igual que el Ser náhuatl, constituye en ambos pensamientos lo que determina al ente, a la existencia y su esencia y a lo óntico, a las cosas. Para reafirmar nuestra concepción, recordemos este fragmento de un hermoso poema de Nezahualcóyotl, dirigiéndose al dios Ometéotl, al Tloque Nahuaque:

*No en parte alguna puede estar la casa del inventor de sí mismo.
Dios, el señor nuestro, por todas partes es invocado.
Por todas partes es también venerado...
...Él es quien inventa las cosas,
él es quien se inventa a sí mismo: Dios...
Sólo tú alteras las cosas,
como lo sabe nuestro corazón...⁴³*

Ser en general, tanto en la Grecia clásica como en la civilización náhuatl, se identifica de algún modo con Dios, con el *arge*, el principio que rige desde Tales con el “agua”; el *apeiron* de Anaximandro, ilimitado y eterno, generación de contrarios: el “aire”, de Anaxímenes, infinito, de donde “habían nacido las cosas existentes, las que fueron y las que serán”, su proceso de rarefacción y condensación que origina los cambios que transmutan en agua, tierra, viento, nube...; el *logos* de Heráclito, y la sentencia de seguir a lo Uno. (frag. 33). Uno común a todas las cosas, es la razón, el Ser, que en su devenir universal y eterno transmuta en todas las cosas: en día, en noche, en guerra, en paz; es el Ser que se transubstancia en Pitágoras, en la mezcla de ciencia y religión, entre el Uno metafísico y matemático de lo que las cosas sensibles están compuestas; los cuatro elementos de Empédo-

⁴²Aristóteles, *op. cit.*, “Del Cielo”, libro II, cap. I, p. 283 a.

⁴³León-Portilla, *Trece poetas...*, pp. 54 a 56.

cles, y sus múltiples combinaciones; hasta llegar a la crítica antropomorfa de Jenófanes y su integración con el pensamiento: “todo entero piensa, todo entero siente” (frag. 24), “el que gobierna todas las cosas con el poder de su mente” (frag. 25); Parménides, la cumbre del pensamiento presocrático, no acepta la dualidad, pero el Ser sigue siendo inengendrado, intemporal, único, lleno, sin huecos e inmóvil.⁴⁴

Continuando así llegamos al Motor Inmóvil aristotélico, causa y principio de todas las cosas, de quien todo pende y al que todo regresa. Vayamos ahora al Ser de los indígenas, partamos de la fundamentación de los ciclos, al “Ollin Yoliztli”, a la vida en movimiento, como el resultado del Ser que paralelamente al heracliteo se transforma en principio generador de todas las cosas, “es la razón y apoyo de todo cuanto existe”, idea universalizadora que dialécticamente transmuta en ciclos en los cuatro elementos, concordantes con los de Empédocles. Esos hijos –los elementos– de Ometéotl son: la tierra, el viento, el fuego, el agua; a diferencia de los griegos, además de no estar estáticos, no deben su potencia al análisis teórico, sino que aparecen por sí mismos como las fuerzas cósmicas fundamentales que irrumpen violentamente desde los cuatro puntos cardinales del Universo. En estos rumbos se da la lucha paralela a la heracliteana: el oriente, su símbolo es la caña, que representa la fertilidad y la vida; el norte, simbolizado por un pedernal, representa el color negro, la región de los muertos, lugar frío y desierto; el poniente, lugar del color blanco, país de mujeres, su signo la casa del sol; el sur, designado por la región azul, su símbolo el conejo, “Nadie sabe por dónde salta”.⁴⁵ Estos cuatro elementos constituyen la base del modo de ver la naturaleza y el sentido trascendente del Ser. Entre los nahuatlacos se introducen, además, los conceptos de lucha, edades, cataclismos, evoluciones –éstas, con cierto parecido a las de Anaximandro– y orientación espacial de los tiempos, el nacer y el perecer y la desaparición de lo viejo por el nacimiento de lo nuevo. Todo dado dentro del contorno ilimitado, imperecedero y eterno del Ser Ometéotl, el “circuito eterno”, con cierto parecido con el Motor Inmóvil de Aristóteles. El Tloque Nahuaque, “el ser de todas las cosas y sustentador de ellas”, “el que con-

⁴⁴Cfr. Mondolfo, *op. cit.*, pp. 33-59 y 74-82.

⁴⁵Cfr. León Portilla, *La filosofía...*, p. 111.

tiene todo en sí” –como lo enuncia Clavijero–, aquel que traduce el Dr. Ángel Ma. Garibay como: “el que está junto a todo, y junto al cual todo está”. En resumidas cuentas, es la “multipresencia”, dialécticamente establecida, que da a los hombres la “flor y el canto”, la alegría; es el Moyocoyatzin, “señor que a sí mismo se piensa y se inventa”, “nadie lo hizo o inventó a él ...nadie le dio ser o forma”.⁴⁶

Ante esta situación, Ser, como elemento totalizador, de alguna manera se parece al de la concepción griega y al de todo pueblo culto. Si el Ser es lo que todas las cosas tienen en común, el Ometéotl, es ese Ser entre los indígenas.

En páginas anteriores hacíamos mención de la forma en que se hace presente la irrupción de la filosofía entre los indígenas. Una visión en la que se manifiesta ya no como preeminencia lo mítico-religioso, sino el “Ser ahí”, la existencia. En este proceso se da una dialéctica que va de la oscuridad a la luz. Al igual que en la filosofía griega, se empieza a fraguar un desarrollo de génesis, de lo teogónico a lo filosófico, comprendida ésta como la operación por la que se da razón de sí misma a la pregunta por el fundamento. El filosofar de los tlamatinime se asienta como vocación de esperanza en su propio ser, puesto que su preocupación fundamental ya no es el culto de los dioses, sino la de encontrar una auténtica raíz en este mundo, en el que todo “sólo es como un sueño”, que “como plumaje de quetzal se desgarrá”. En este instante se descubre la problematicidad de su existencia, al cuestionarse: ¿por qué al Dador de la vida nadie hace resistencia? ¿Por qué la divinidad oculta aquí su fama y su gloria?⁴⁷ Están conscientes de que el Dador de la vida sólo se burla de ellos. Les angustia el pensar su condición inescapable de la muerte. “Sólo un poco aquí”,⁴⁸ esa fugacidad que a todo *Dasein* ha preocupado desde siempre. Se nace para morir, condición inevitable de todo ser humano. Este “sentirse desesperado es todavía un signo de vida en el ser con vocación de verdad”.⁴⁹ Finalmente se pregunta sobre la “verdad” el fundamento, la raíz de los hombres y de la

⁴⁶Cfr. *ibid.*, pp. 169-170.

⁴⁷Cfr. León Portilla, *Los antiguos mexicanos...*, p. 119. (“Ocultarás aquí tu gloria y tu fama./ aquí sobre la tierra...?”, Cantares Mexicanos, fol. 13 v.)

⁴⁸*Ibid.*, p. 120 (Cantares Mexicanos, fol. 13 v.).

⁴⁹Nicol, *op. cit.*, p. 101.

posibilidad de decir “palabras verdaderas” en este mundo. Llega a la conclusión de que la verdad no es algo claro y absoluto, y mucho menos preciso, al afirmar: puede que nadie llegue a decir verdad en la tierra.⁵⁰ Esa “verdad”, es una verdad circunstancial, histórica. Entre los indígenas no es posible hablar del “hombre en general”, sino del hombre concreto, razón por la que no es adecuado hablar de universales. La verdad es el hombre y su historia, como historia es la existencia. Es un ir, como dice Zea, de “los mayores a menores errores filosóficos”. Por ese motivo no es viable enunciar criterios de verdad y falsedades absolutas. El alcanzar o no la universalidad pertenece al terreno de la lógica. Si los indígenas filosofaron sobre la circunstancialidad de un análisis de la vida, de la existencia humana, ellos no pudieron ver al hombre a través de la razón y de las condiciones necesarias del conocimiento, sino a ambas en función de su vida, a la vida como siendo condición de posibilidad, en la cual “cada vida es un punto de vista sobre el universo... en rigor, lo que ella ve no puede ver otra”.⁵¹

La génesis del pensamiento indígena ha quedado modelada en la génesis de sus Crónicas y Cantares. Si la génesis es una reiteración de la historia,

*esa reiteración es historia... es una especie de origen que se reproduce en cada acción auténticamente original... de un hombre que sabiéndose a sí mismo se incorpora al régimen de la verdad. Este régimen es comunitario, más efectivamente que otros porque no puede excluir a nadie.*⁵²

La filosofía es una “actitud ante la realidad que se trata de conocer y, como tal, al alcance de todos los hombres”. La filosofía náhuatl a través de la metáfora “flor y canto”, expresión poética, resumida en una palabra, en un simbolismo. “Flor y canto” son elementos que ayudan al hombre a balbucir y proyectar el más allá de sí mismo y que en forma misteriosa los acerca a su raíz. Si su forma de expresión es la poesía, modo auténtico y peculiar

⁵⁰Cfr. León-Portilla, *op. cit.*, p. 120 (Cantares Mexicanos, fol. 13 v.).

⁵¹José Ortega y Gasset, *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, Espasa Calpe, 1923, p. 151.

⁵²Nicol. *op. cit.*, pp. 120-190. (Subrayado mío.)

de “conocimiento”, fruto de genuina experiencia interior, o si se prefiere, el resultado de una intuición, en esta filosofía parece ser que la “flor y el canto” es lo único verdadero, lo único capaz de dar raíz en la tierra, pues las flores y los cantos son los que pueden ahuyentar la tristeza:

*¿Nada de mi fama aquí en la tierra?
¡Al menos flores, al menos cantos!
¿Qué podrá hacer mi corazón?
En vano hemos llegado,
hemos brotado de la tierra.
Gocemos, oh amigo,
haya abrazos aquí.
Ahora andamos sobre la tierra florida.
Nadie hará terminar aquí
las flores y los cantos
ellos perduran en la casa del Dador de la vida.⁵³*

Llegaron al convencimiento de que en esta vida no hay nada durable, existe sólo la transitoriedad, por ese motivo debe gozarse esta vida. Se observa, en cierto modo, una actitud epicúrea, vivir el momento es lo único verdadero, todo lo demás es dudoso e inexorable.

*Sacerdote, yo os pregunto:
¿De dónde provienen las flores que embriagan al hombre?
¿El canto que embriaga, el hermoso canto?⁵⁴*

El canto, la poesía es el néctar que embriaga lo único verdadero en la tierra es la “flor y el canto”:

*Flores con ansia mi corazón desea,
sufro con el canto, y sólo ensayo cantos en la tierra...
¡Quiero flores que duren en mis manos...!
¿Yo de dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?*

⁵³ León-Portilla, *Trece poetas...*, p. 207. (Poema de Ayocuan Cuetzpaltzin. Ejemplos como éste encontramos en esta obra frecuentemente.)

⁵⁴ *La filosofía náhuatl*, p. 144 (Cantares Mexicanos, fol. 34 r.).

Jamás los produce aquí la primavera...

¿Yo dónde tomaré hermosas flores, hermosos cantos?⁵⁵

Observemos al poeta como el ensayador de cantos, o sea, que rara vez logra decir lo único verdadero, porque la auténtica poesía no la produce aquí la primavera. Empero, la “flor y el canto”, la poesía, “la instauración de la palabra”, es la que escapa a la destrucción final.

Ahora bien, asumamos una nueva posición para demostrar la filosofía náhuatl a partir de la duda. Esa “duda” que hace del hombre un filósofo. La duda como actitud, ante la incertidumbre de lo que dudamos. Esa duda que a todo ser humano le es común en la desesperación de la incompatibilidad consigo mismo.

Nuestra duda no es la duda metódica cartesiana, porque ella es facticidad, que de alguna manera nos lleva a algo concreto, a una verdad absoluta: “dudo, luego soy”. Nuestra duda, en contraposición a la cartesiana, nos lleva a salir de dudas, duda como conciencia de ser existencia, inmersos en una eterna sospecha, indecisión, incredulidad, vacilación, inseguridad, incomprensión.⁵⁶

Esa duda es campo común en la filosofía náhuatl: ¿Acaso algo de verdad hablamos aquí...? / ...Sólo venimos a dormir, / sólo venimos a soñar.⁵⁷ ¿No es verdad que se vive en la tierra? Esta actitud dubitativa se repite constantemente entre los sabios indígenas. Este preguntar, este buscar respuesta, ¿no es acaso el carácter auténtico del filosofar? ¿O solamente dudaron y dudaron los europeos?

Vemos que la filosofía náhuatl en su génesis llega a “liquidar” las explicaciones mítico-religiosas y enfrenta por sí misma su propia duda. Ya no parte de dios para explicar su existencia. Empieza a actuar con “libertad”, clave existencial de la renuncia de lo religioso. ¿Cuál es mi destino? ¿Es verdad que nos alegramos, que vivimos sobre la tierra?⁵⁸ Asunción con libertad y compromiso, es la toma de conciencia ante la realidad, ante la muerte, alternativa de ser y dejar de ser en la vida. Contradicción que

⁵⁵ *Ibid.*, p. 144 (Cantares Mexicanos, fol. 23 r.).

⁵⁶ Eduardo Nicol, “El hombre y la duda”, en *Thesis*, año II, núm. 6, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, julio de 1980, p. 7.

⁵⁷ León-Portilla, *op. cit.*, pp. 138-139.

⁵⁸ *Trece poetas...*, pp. 59-61.

alberga en su ser cada uno de nosotros contra la rigidez unívoca. Es el discurrir, el deambular de un lugar a otro, pues “el que corre en línea recta, inflexiblemente, éste no discurre, no es ambiguo: carece de dualidad, y sin dualidad no hay auténtica humanidad”.⁵⁹ Si esta dualidad es el carácter auténtico de todo ser humano, ¿por qué, después de nuestro análisis, nos hemos de empeñar en seguir negando la filosofía náhuatl? ¿Acaso la verdadera filosofía no es antidogmática, no es la vocación del-ser libre? ¿La duda no ha sido el punto de partida de todo filosofar? ¿Es posible hablar de existencia lineal y unívocamente?

En síntesis, podemos afirmar que al lado de lo mítico-religioso, se da en estos dos pueblos un saber, fruto de las observaciones, cálculos y reflexiones puramente racionales, que a pesar de que puedan relacionarse con los ritos y prácticas religiosas, son en sí un género distinto, en el cual la elaboración racional es el andamiaje, de forma que, si se acepta el pensamiento presocrático griego como filosófico, válido es afirmar lo mismo del indígena.

Llegamos así al final de este apartado, no sin recordar lo que opinaba el Dr. Gaos con referencia a la filosofía y a la metafísica. Él considera que la filosofía, la metafísica, es una pseudociencia de objetos de la religión, los que

plantean el problema de su conciliación y el problema de su organización. Estos problemas de la religión son los objetos de la metafísica, de lo cual resulta que la religión sería el origen de ésta, cuando la religión se siente incapaz.⁶⁰

Es así que el carácter de los

objetos de la religión objeto de la Metafísica tienen una referencia esencial a la realidad en su totalidad. Dios es concebido como el creador de todos los demás entes, o como la sustancia de la que todos los demás entes son en definitiva modos...⁶¹

⁵⁹Nicol, *op. cit.*, p. 11.

⁶⁰Cfr. José Gaos. *Confesiones profesionales*, México, FCE, 1979 (Colección Tezontle). pp. 17-19.

⁶¹*Ibid.*, p. 18.

Conquista y colonización de América

El hallazgo del nuevo mundo despertó grandes inquietudes entre los hombres de ciencia y de letras. Gómara escribe en su *Historia de las Indias* que después de la creación del mundo y la encarnación y muerte del que lo creó, el descubrimiento de América es el mayor hecho hasta entonces conocido. ¿Qué argumentos se podrían presentar para justificar este juicio? En el mundo occidental del siglo XVI, en pleno auge del Renacimiento, los problemas del hombre y de la naturaleza entraban en contradicción con la unidad lapidaria y unívoca de la concepción medieval, surgiendo una aspiración vital de descentralización. Un apasionado deseo de renovación mueve a los espíritus a la ensoñación y a la fantasía. Bajo el espíritu renacentista se impone una filosofía de toda suerte de intereses terrenales. Se estructura la organización política con una nueva concepción y se acrecienta la vida cultural, se difunde la civilización europea por todo el planeta.

Este espíritu ya no se subordina a la teología, sino a la vida y a la investigación científica, retorna a la concepción de la naturaleza sin dependencia ni objetos de otro carácter. Es el apasionado afán por la búsqueda de lo nuevo recurriendo a lo más antiguo, en el cual se recoge para sí lo que conocía de la filosofía antigua. Sin embargo, este retornar a la antigüedad clásica sólo es una manera ensayística de este momento histórico para preparar la tarea peculiar del espíritu moderno. El Renacimiento es, pues, una reforma íntegra y radical de la sociedad entera y no sólo de la vida teórica, donde la filosofía se constituye al lado de la teología como ciencia profana e independiente, con una tendencia permanente al “conocimiento de la naturaleza”. A pesar de esto, no se puede afirmar que la filosofía rompió inmediatamente con la tradicional forma de pensar;⁶² su proyecto será un proceso continuado de las ideas tradicionales, irá de la teoría antropocéntrica del mundo a las características heterogéneas, sustituidas por la homogeneidad del tiempo moderno, producto de la nueva idea del mundo instaurada por la astronomía y los viajes de circunnavegación.⁶³ La concepción medieval es teocéntrica por su relación dada con Dios, la cual se dividía en mundo natural y

⁶²Cfr. Bertrand Russel, *La sabiduría de Occidente*, Yugoslavia, Aguilar, 1971, p. 171.

⁶³Cfr. José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, México, FCE, 1979, p. 137.

sobrenatural. La moderna, en cambio, es la descomposición de la medieval bajo la supuesta idea religiosa, científica y filosófica. La religiosa se da con la Reforma luterana y calvinista y su antecedente inmediato, el erasmismo,⁶⁴ y su resultado, la Contrarreforma, con el Concilio de Trento; la científica liquidará el método escolástico, negando toda autoridad, rompiendo con la tradición aristotélico-tolomeica y el geocentrismo, para implantar la concepción heliocéntrica-copernicana del mundo. El avance de las ciencias naturales y la técnica avivarán el deseo por las investigaciones, invenciones y descubrimientos, rompiendo con el infinito teológico del espacio, para hacerlo matemático y metafísico; se da al traste con la teoría hilemorfista –materia y forma– aristotélica y sus cuatro causas. En filosofía, sus concepciones se entrecruzan con las de la ciencia, originando la idea preeminente de la “razón y la realidad”, en la cual su dilucidación corresponde a la filosofía. Todo esto en su conjunto revertirá en la literatura, la política y en todas las demás ramas del saber.

Respecto al hombre, se buscará su puesto y su razón de ser en el cosmos. Arremetiendo contra el carácter estamental de la sociedad medieval cristiana, en la cual se consideraba que quien nace menesteroso no puede ascender a noble; esto da por resultado que “cada *estamento* social tiene su *estatuto*, no sólo social, sino *ontológico*, como fundamento inquebrantable del inquebrantable social.”⁶⁵ Esta idea se disloca al defender los principios de igualdad entre todos los hombres; el hombre deja de ser el centro del universo y del acontecer cósmico para colocarse en un puesto más modesto. La tendencia renacentista se rebela en contra del conceptualismo y la intelección abstracta de los conceptos y “en vez de conceptos pide cosas”, en vez de terminología etimológica vacía, pide la lengua de los medios cultivados; en vez de sutiles pruebas y distinciones, se busca el buen gusto por las fantasías del hombre viviente; abandona el dogma como objeto de la filosofía y se queda con el mundo de la experiencia.

Este “renacer” en todos los ámbitos del conocimiento universal despertaba a la humanidad de su letargo para ubicar al hombre y a la naturaleza como su centro de interés. Este hombre ya no es un ente agazapado y temeroso, sino un ser capaz de apre-

⁶⁴Cfr. *ibid.*, p. 75

⁶⁵*Ibid.*, p. 73 (subrayado del autor).

sar el “qué” de todas las cosas. La necesidad de la época le exige eliminar de su horizonte inmediato a la divinidad, para volver a la tradición clásica, a aquélla que lo revela como ser dotado de razón, de *logos*. Este hombre, lejos de sentirse frustrado, siente una gran confianza en sí mismo. Es el hombre nuevo, que busca –para decirlo con Scheler– su puesto y su razón de ser en el cosmos. Es el humanista que integra –como apunta Vives– la erudición de un saber generalizado. Humanismo que se ocupa incidentalmente, nunca de manera principal y estable, de la teología o de la filosofía especulativa.⁶⁶ Su preocupación no es exclusivamente filosófica o científica, sino más bien de observación y experimentación, dada al ensayo y a la utopía. Retrocede y avanza ante lo nuevo y trata de encontrar la forma de dominarlo. Es decir, es el hombre que se mundaniza, alejándose del trasmundo de la divinidad, para culminar en el amor de los placeres del mundo. Vuelve su mirada hacia sí mismo y al mundo con ojos de admiración. Es precisamente en ese instante que irrumpe América, con su geografía y sus hombres como problema desconocido e insospechable, removiendo y modificando las ideas establecidas, acontecimiento que conmociona los cimientos de las Academias y Gimnasios de la inteligencia occidental. Su aparición en el teatro de las ideas universales se planteaba como un desafío a las mentes más prestigiadas de la época. La comparecencia de América fue algo inesperado que produce una eclosión de debates famosísimos sobre el carácter humano de sus naturales, de su flora y de su fauna. De este modo,

América resultó ser, literalmente, un mundo nuevo en el sentido de una ampliación imprevisible de la vieja casa o, si se prefiere, de la inclusión en ella de una parcela de la realidad universal, considerada hasta entonces del dominio exclusivo de Dios.⁶⁷

La conquista de América se caracterizará por el asesinato, el latrocinio, el atropello sexual y la violación de los aspectos más fundamentales del ser humano, elementos comunes de todo pueblo conquistador. La conquista de América, a diferencia de la

⁶⁶Cfr. Paul Oskar Kristeller, *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, FCE, 1974 (Breviarios, 210), p. 196.

⁶⁷Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, México, FCE, 1977, p. 151.

historia de otras conquistas, abrogó, desde el primer momento al conquistado, su carácter humano. En otras palabras, el ser del hombre americano era puesto en entredicho.⁶⁸ Es la negación y ruina de la cultura indígena por ser “inferior” y la imposición de otra “superior” y extraña. Los conquistadores iberos, españoles y portugueses, trataron de imponer por la fuerza su cultura a los indígenas conquistados, esto es cristianizarlos, pero sin asimilar la cultura que poseían –es decir, no hubo una asimilación cultural que se hiciera manifiesta; es más cercano a lo que Zea llama yuxtaposición–, a diferencia de otras conquistas en las que sí hubo tal asimilación. Así,

la conquista ibera buscó la absorción total del indígena como parte del proyecto de dominación; pero buscó, al mismo tiempo, entererrar la cultura que éste poseía. Se quiso evitar la contaminación de la cultura cristiana. Esto es, el que la cultura indígena, de alguna forma contaminase la cultura importada.⁶⁹

Hubo algunos intentos de conservación, pero sólo con fines evangelizadores,⁷⁰ nada más. Ante este estado de cosas, el indígena es convertido en un extranjero en su tierra; será, en última instancia, un desheredado permanente, el soporte de una negación continua, un juguete en manos del otro. Dialécticamente, este hombre, para decirlo con Hegel, es reducido en su lucha en mera “inmediatez”, en objeto de “apetencia,” de negatividad o naturaleza mediada. Entre el amo y el esclavo, conquistador y conquistado, se da una lucha a muerte, contienda de lo positivo lo negativo, del “para sí” y el “en sí”; entre un sujeto

⁶⁸ Cfr. Leopoldo Zea, *La filosofía latinoamericana*, México, Edicol, 1978, p. 30.

⁶⁹ Leopoldo Zea, *La filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, p. 105.

⁷⁰ Quizá la labor de Fray Bernardino de Sahagún sea la excepción. En su *Historia general de las cosas de la Nueva España* hace un estudio histórico, sociológico, político, religioso, cultural inclusive, sobre los conocimientos de las ciencias naturales del mundo indígena, caso inaudito para la época. Sahagún fue el hombre que se enfrentó a un pueblo que el mundo juzgaba bárbaro y de “bajísimo quilate”; en esa obra inmortal afirmaba que todo lo que se había venido diciendo sobre éste era falso. Todo esto, para preservar la memoria de una cultura que quedaba atrás y, además, demostrar que este hombre no era como se había venido sosteniendo, de “bajísimo quilate”, sino, por el contrario, “para conocer el quilate de esta gente mexicana” tan capaz, racional y moralmente como cualquier otra.

esencialmente y un “objeto” inesencial mediatizado.⁷¹ Por esta negatividad de su ser es arrojado a un mundo que no le pertenece, testimoniando en su propia muerte la calidad moral del enemigo. Muestra de esto es el dramatismo y la angustia con que lo relatan los conquistados:

*...Y todo esto pasó con nosotros.
Nosotros los vimos, nosotros los admiramos;
con esta lamentosa y triste suerte nos vimos
angustiados.
En los caminos yacen los dardos rotos;
los cabellos están esparcidos.
Destechadas están las casas,
enrojecidos tienen sus muros.
Gusanos pululan por las calles y plazas,
y están las paredes manchadas de sesos.
Rojas están las aguas, están como teñidas
y cuando las bebimos,
es como si bebiéramos aguas de salitre.
Se nos puso precio.
Precio del joven, del sacerdote,
del niño y de la doncella
...de un pobre era el precio
sólo dos puñados de maíz,
sólo diez tortas de mosco;
sólo era nuestro precio veinte tortas de
grama salitrosa.
Oro, jades, mantas ricas,
plumajes de quetzal,
todo eso que es precioso
en nada fue estimado.
...Llorad amigos míos,
tened entendido que con estos hechos
hemos perdido la nación mexicana.⁷²*

⁷¹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1961, pp. 111-119. (Véase también a Alexander Kojève, *Dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Argentina, La Pléyade, 1975, pp. 11-37.)

⁷² Miguel León-Portilla, *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM, pp. 166-167. (Cfr. del mismo autor, *El reverso de la conquista*, México,

Este primer doloroso testimonio del reverso de la conquista iba a sentar las bases de los acontecimientos posteriores en otras regiones del continente. El indígena de la altiplanicie mexicana, al igual que el maya y el inca, verán en el conquistador al hombre degenerado, rapaz y esclavo de sus instintos y ambiciones, que haciendo lo contrario de lo que más hace gala, de su moral cristiana, de su humanidad, hará en cada momento y lugar solemnidad de su barbarie.

El maya, al hacer una reflexión de su pasado, de su tradición, del presente y de su futuro, lejos de considerar al conquistador como dios, arremete discursiva y prácticamente contra él, midiéndolo con el criterio de la doctrina que éste predica. Toma conciencia que el extranjero es contradictorio entre sus prédicas y su forma de proceder. Veamos este hermoso poema contenido en el *Chilam Balam de Chumayel*; en él encamina su reflexión al hecho de la conquista:

*Entonces todo era bueno
y entonces (los dioses) fueron abatidos.
Había en ellos sabiduría.
No había entonces pecado...
No había entonces enfermedad,
no había dolor de huesos,
no había fiebre para ellos,
no había viruelas...
Rectamente erguido iba su cuerpo entonces.
No fue así lo que hicieron los dzules
(extranjeros)
cuando llegaron aquí.
Ellos enseñaron el miedo,
vinieron a marchitar las flores.
Para que su flor viviese,
dañaron y sorbieron la flor de nosotros...*

y se añade más abajo:

Joaquín Mortiz. 1980, pp. 53, 54 y 62. Al mismo respecto véase, Ángel Ma. Garibay, *La literatura de los aztecas*, México, Joaquín Mortiz, 1979, p. 50.)

*Eso vinieron a hacer aquí los dzules.
Quedaron los hijos de sus hijos,
aquí en medio del pueblo,
esos reciben su amargura.⁷³*

Los sacerdotes y sabios mayas supervivientes de la conquista, al igual que sus hermanos del mundo azteca, son conscientes de que sus dioses y su cultura han muerto:

*Nos cristianizaron
pero nos hacen pasar de unos a otros
como animales.
Dios está ofendido de los
chupadores.⁷⁴*

Y dirigiéndose a su nuevo Dios exclaman:

*Padre el que ahora ya se hace sentir.
No hay verdad en la palabra de los extranjeros.*

Al mismo tiempo se preguntan refiriéndose a las *Escrituras*:

*¿Qué profeta, qué sacerdote,
será el que rectamente interprete
las palabras de estas escrituras?⁷⁵*

Así, el maya se da pronto cuenta que el origen de todas sus desgracias está en la imposición del dios cristiano.

Ese fue el principio de la miseria nuestra, el principio del tributo, el principio de la limosna, la causa de que saliera la discordia oculta, el principio de las peleas con armas de fuego, el principio de los atropellos, el principio de los despojos de todo, el principio de la esclavitud por las deudas, el principio de las deudas pagadas a las

⁷³ Miguel León-Portilla. *El reverso de la conquista*. p. 78.

⁷⁴ *Ibid.* p. 79.

⁷⁵ *Ibid.* p. 85.

espaldas, el principio de la continua reyerta, el principio del padecimiento. Fue el principio de la obra de los españoles...⁷⁶

Ahora vayamos a la visión de la conquista del pueblo incaico. Después de la conquista de los pueblos mexicanos, el ibero se dio a la tarea de dirigir sus empresas a otros rumbos. Lo cual lo lleva a encaminar su interés a la América del Sur, orientándose con presteza a la conquista del pueblo inca. Encuentra innumerables obstáculos, especialmente con los valientes guerreros quechuas. Sin embargo, finalmente triunfa la habilidad técnica y destreza del conquistador. El inca adquiere conciencia de la soberbia y arrogancia del batallador ibero. Y del mismo modo que sus hermanos caídos en desgracia del norte de América, cuestionará los principios de la doctrina moral del conquistador. El indio Guamán Poma, en su obra *El Primer Nueva Crónica y Buen Gobierno*, en su "prólogo" a los lectores cristianos españoles, les dice:

...vosotros lo tenéis todo inobediente a vuestro padre y madre y prelado y rey y si negáis a Dios, lo negáis a pie juntillo. Todo lo tenéis y lo enseñáis a los pobres indios... Decía que habrás de restituir. No veo que lo restituyáis en vida ni en muerte. Paréceme a mí, cristiano, que todos vosotros os condenáis al infierno...⁷⁷

Contra la tesis comúnmente sostenida de que el ibero sólo vino a cristianizar,⁷⁸ más que en busca de riqueza, Poma señala lo contrario como resultado de su propia experiencia al apuntar:

⁷⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 135.

⁷⁸ Silvio Zavala, *La filosofía política en la conquista de América*, México, FCE, 1977, p. 24. (El Dr. Silvio Zavala, refiriéndose a los conquistadores, apunta "...en el Nuevo mundo, al finalizar la segunda década del siglo XVI, Hernán Cortés afirma que se está "puñando por la fe". Y dirigiéndose a los soldados que le siguen en la fase culminante de la conquista de México, les dice que tienen de su parte justas causas y razones: "lo uno por pelear en aumento de nuestra fe y con gente bárbara". Bernal Díaz del Castillo en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, habla de los buenos servicios que los conquistadores han hecho "a Dios y a su Majestad y a toda la Cristiandad". Lo mismo señala Gómara al escribir que su causa de llegar a estas tierras era por "ensalzar y predicar la fe de Cristo". (Cfr. *ibid.*, p. 25)

...hasta ahora dura aquel deseo de oro y plata y se matan los españoles y desuellan a los pobres indios y por oro y plata quedan ya despoblados parte de este reino, los pueblos de los pobres indios por oro y plata... todo era pensar en oro y plata... Estaban como un hombre desesperado, tonto, loco, perdido el juicio con la codicia de oro y plata...⁷⁹

Al ser finalmente sometido el último de los imperios, después de casi cuarenta años de lucha, y ante lo inevitable, el inca se resigna a aceptar su condición de pueblo vencido. En una dramática elegía en honor a la memoria del decapitado Atahualpa, se expresa así un autor anónimo:

*Bajo extraño imperio, aglomerados los martirios,
y destruidos,
perplejos, extraviados, negada la memoria,
solos;
muerta la sombra que protege,
lloramos,
sin tener a quién o a dónde volver.
Estamos delirando...⁸⁰*

Con el cierre de este trágico poema, el indígena de las grandes culturas fue reducido a poco menos que animal. Sentadas las garras del peninsular ibérico, se inicia el nacimiento trágico de esta nuestra América en la historia de Occidente, donde se va a buscar la implantación de la utopía, del ensayo, irrealizable en el viejo mundo.

Así, ante la incertidumbre de su futuro, al indio le angustia el pensar la suerte que le espera a él y a sus hijos. Fray Bernardino de Sahagún, en su *Historia general de las cosas de la Nueva España*, escribe el testimonio que le dan sus relatores y comentaristas indios sobre la llegada de los españoles a las costas de México:

Todos lloraban y se angustiaban, y andaban tristes y cabizbajos, hacían corrillos y hablaban con espanto de las nuevas que habían

⁷⁹ León Portilla, *op. cit.*, pp. 136-137.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 132.

venido; las madres llorando tomaban en sus brazos a sus hijos y trayéndoles la mano sobre la cabeza decían:

“-¡Oh hijo mío!, en mal tiempo has nacido, qué grandes cosas has de ver, en grandes trabajos te has de hallar!”⁸¹

Una vez alcanzada la obra de la conquista, el peninsular se entregó a la empresa de su colonización. Debo aclarar que, aunque la significación de los términos conquista y colonización tiene cierta similitud, en la práctica existen marcadas y relevantes diferencias. La conquista se caracteriza por ser violenta y mediata; en cambio, la colonización es progresiva, con fines bien definidos, como son: los ideológicos, religiosos, políticos, económicos, sociales y culturales. Si reflexionamos sobre el sentido de este último concepto, la primera pregunta pertinente sería: ¿qué se entiende por colonización? Debemos ponernos de acuerdo primero en lo que no es: no se reduce a evangelización, ni a empresa filantrópica, ni a voluntad de hacer retroceder las fronteras de la ignorancia, de la enfermedad o de la tiranía, ni propagación de Dios, ni fusión de Derecho. Asumamos reflexivamente, aunque resulte difícil de aceptar, que la última palabra, el hecho concreto sobre la colonización, siempre lo dicta el pirata, el buscador de oro, el comerciante, el apetito, la ambición y la fuerza, coludidos con la ambición de poder y riqueza, de una forma de civilización que en su momento histórico se descubre como obligada a extender sus dominios en todos los ámbitos, desde los comerciales y económicos, hasta los culturales, políticos, filosóficos y religiosos.

De esta manera, pues, los primeros europeos vinieron a América desde el hallazgo de ésta, a la conquista o evangelización, al enriquecimiento o a la preservación de la fe, a rehacer la vida por un crimen cometido o una decepción amorosa, o servir al rey o no servirlo, eludiendo el servicio militar; es decir, por las más variadas causas que en apariencia se conjugan e integran en una sola: la ambición, la necesidad, el afán, la ilusión de quizá hacerse de una vida nueva, la comodidad y riqueza. Es de este modo que América se presentaba como el horizonte de una utópica ilusión irrealizable en la vieja casa.

⁸¹ Fray Bernardino de Sahagún. *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro XII, cap. IX, párrafos 1-2, México, Porrúa, 1975 (Sepan Cuantos...), pp. 729-731.

Si la colonización se ha caracterizado por la violencia, descarada o encubierta, por la ampliación de toda una gama de inquietudes y aspiraciones de toda índole, no podrá nunca tener como objetivos primordiales o exclusivos la evangelización, el filantropismo y la propagación del conocimiento de Dios. Estos principios son más bien el vehículo para implantar la dominación y dependencia de los pueblos conquistados y colonizados. Ésta será la herencia, éste el acicate de los pueblos de América por la búsqueda de su identidad y liberación que hasta la actualidad seguimos realizando, ya no contra España, sino contra el imperialismo norteamericano. De tal manera, pues, desde épocas remotas hasta hoy, se ha venido manejando las deshonestas e injustificadas ecuaciones: civilización-barbarie, cristianismo-paganismo, civilización-salvajismo, de las que se pueden desprender las vergonzosas consecuencias del proceso colonialista y racista, cuyas víctimas siempre han sido los indios, los amarillos y los negros.

Debo admitir que no con esto niego la importancia del contacto de las civilizaciones; muy por el contrario, una civilización que se enclaustra en sus fronteras, tarde que temprano termina por aniquilarse. El intercambio cultural es la inyección que vivifica abriendo nuevas perspectivas. Europa fue la que sirvió de encrucijada, el centro geométrico de todas las ideas, el receptáculo de las diversas filosofías, el generador de energía. Lo que está en entredicho es la negación y afirmación, al mismo tiempo, del carácter humano y exclusivista de sus principios. Por ejemplo, en ella se habla de moral y honestidad cristiana, de justicia, de igualdad, de libertad, y al ponerse frente a frente con el colonizado opera a la inversa: usando la brutalidad, la crueldad, el sadismo, el choque, la parodia, donde ya no hay lugar más que para la servidumbre, la intimidación, la presión, la violencia, el robo, la implantación de culturas obligatorias, el menosprecio, la desconfianza y la creación de élites desarraigadas, serviles y fieles al amo, al imperialista extranjero.

Quizá esta idea de colonización que venimos estudiando no sea acorde a una vieja tradición de historiadores que buscan ocultar tramposamente la ideología de la conquista, elaborando para esto una argumentación que los lleve a decir que no es el caso que se dio en América en el siglo XVI. Empero, bastará confrontar los escritos de los hombres de la época para argumentar lo contrario. A la llegada de Colón al continente americano se inicia el

desbordamiento de los apetitos y sus desastrosas consecuencias sobre la suerte de los naturales. El genovés, con ocasión de nuevos viajes, empezó a imponer a los nativos impuestos, prestaciones de servicios personales de raíz esclavista y tributos imposibles de cumplir por éstos, en los que, la mayoría de las veces, por el trato inhumano que les daban, perdieron la vida. Se inicia así la primera encomienda, la que tenía por función, por lo menos en teoría, catequizar y civilizar a los indios, y al mismo tiempo garantizarles justicia y protección. A cambio de esto, los sometidos se sujetarían a un servicio de trabajo forzado por turno y bajo las órdenes del cacique.

Uno de los primeros frailes llegado a las islas americanas, al darse cuenta del inhumano e injustificado maltrato que les daban a sus pobladores, apelará desde el púlpito a la conciencia cristiana del colonizador-encomendero. Este fraile fue el dominico Antonio de Montesinos, que en el año de 1511, en el sermón de su misa, acusa directamente a los encomenderos que estaban presentes diciéndoles:

¿Con qué derecho, con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumado? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y, conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas los domingos? *¿Estos no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís?... Tened por cierto, que en el estado en que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.*⁸²

Esta primera evidencia muestra que la colonización americana, más que empresa evangelizadora, a pesar de la gran labor

⁸²Fray Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, edición de Agustín Millares Carlo y estudio preliminar de Lewis Hanke, México, FCE, vol. II, libro II, cap. IV, 1951, pp. 441-442 (subrayado mío).

de entrega de los primeros frailes, desde su génesis fue la ampliación de horizontes que van desde los religiosos y evangelizadores, hasta los económicos y políticos.⁸³ En consecuencia, el descubrimiento de América es el inicio de una aventura planetaria llevada a cabo por navegantes del Mediterráneo, representantes de un orden social en el que participan eminentes científicos y sabios, célibes sacerdotes y arrojados capitanes, siempre con sentido determinado por el capitalismo mercantil, por la implantación de una cultura que se precia de ser superior. Entonces, es parcialmente cierto que la labor del colonizador ibero haya sido pura y simplemente una labor “salvífica”, sino que son dos principios fundamentales los que rigen este hecho histórico: un acontecimiento espiritual y visionario de una civilización que penetra *en* la “barbarie”; y el otro, la irrupción de lo teórico-práctico, de la negación de una economía feudal-regional, por una mundial, sin precedente en la historia; la liquidación paulatina de las ideas petrificadas de la base ontoteológica de la escolástica, por el renacer de las humanidades y del estudio de las ciencias naturales; el rescate del hombre temeroso por el hombre libre para enfrentar con su razón la realidad que el instante le demandaba, la amplitud y límites insospechados. Éste fue el principio para establecer el punto de partida del nacimiento latinoamericano, en el que se dieron dos relevantes notas distintivas: 1) un corte “violento” de peculiar historicidad, es decir, de la distinción de su propio ser; 2) el “menoscabo de su humanidad”, operación en virtud de la cual su ser se dará de allí a más por la participación “en” el mundo conquistador (ser como).⁸⁴

Filosofía política de la conquista

La filosofía política de la conquista contribuye a fijar los límites de los problemas de la realidad americana y el ejercicio y la práctica de la actividad ideológica en la que se entrecruzan opiniones de pensadores escolásticos con otros de formación renacentista. La disputa se dará a partir de la teoría clásica de la relación de los hombres de razón con los bárbaros, llegando a aprobar la servi-

⁸³ Cfr. Marcel Bataillon y André Saint-Lu, *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Barcelona, Ariel, 1976, p. 68.

⁸⁴ Cfr. Mario C. Casallas, *Razón y liberación* (notas para una filosofía latinoamericana), Argentina, Siglo XXI, 1974 (Colección Mínima), p. 24.

dumbre natural de los indígenas y el derecho de los españoles a someterlos por medio de la fuerza. Sin embargo, no fue la única corriente ideológica; frente a ella surge una de profunda raíz estoica y cristiana que defiende la libertad de los indígenas, la cual considera que la misión del colonizador es la de tutelar el trabajo civilizatorio.

Controversias indianas

Una vez lograda la conquista de América, los peninsulares iberos se dieron a la labor de su colonización. El problema inicial que se les presentó fue encontrar los elementos que sirvieran de coartada política, jurídica, religiosa e ideológica y sus consecuencias filosóficas, para favorecer la empresa colonial. Esto originará discusiones de la más diversa índole por las que se buscará “legitimar” la conquista y su derivada, la colonización. Entre los temas más controvertidos estaban: el carácter antropológico y la racionalidad del indio; el derecho de guerra y conquista; y la supuesta inferioridad geográfica del continente americano, de su flora y de su fauna. Este último problema lo seguirán sosteniendo, todavía en pleno siglo XVIII, Buffon al igual que Hegel.⁸⁵ Las disputas se dieron entre los que conocieron a América empíricamente y aquellos que sólo “sabían” u opinaban sobre ella por referencia de informaciones y lecturas.

Intentaré seguir el curso de una argumentación ya desarrollada por destacados filósofos, historiadores e historiógrafos, desde hace tiempo, tanto de Europa como de América. Las tesis

⁸⁵Cfr. Fco. Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, prólogo de Mariano Cuevas, México, Porrúa, 1974 (Sepan Cuantos...), p. 454. Clavijero, entresacando de la obra de Buffon: *Historia natural*, tomo VI, escribe con relación a lo que el francés pensaba en lo que se refiere a nuestro continente: "...América es un país enteramente nuevo ...un pequeño espacio para el cultivo y habituación de los hombres ...tierra infeliz, bajo un "cielo avaro", en la cual todos los animales trasladados del continente antiguo han degenerado, y los propios de su clima son pequeños y deformes, débiles y privados de armas para su defensa." De aquí el jesuita se va a De Pauw, el cual va más lejos, muestra de su profunda ignorancia y prejuicio racial que, al igual que Buffon, hablaba a tientas sobre América. De Pauw dice: "América es un país 'aún hoy estéril', y sus plantas han degenerado..."; lo mismo opinará en lo que se refiere a sus habitantes, recibiendo una respuesta fuerte y razonable de Clavijero. Hegel sostendrá lo mismo con relación a sus habitantes y animales. (Véase: *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, pp. 171-172. También puede revisarse la excelente obra de Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica, 1750-1900*, edición corregida y aumentada, México, FCE, 1982.)

más comunes traídas a cuenta son: a) si la conquista y colonización de América y sus consecuencias filosóficas e históricas llevan en su seno la negación de la “humanidad del indio”; b) si un pueblo, por civilizado que sea, tiene derecho, en nombre de la razón, la fe, la cultura, la justicia, de apropiarse de las pertenencias de otro y esclavizar a sus propietarios. Los debates irán de De Vitoria a Carlos V; de don Antonio de Montesinos, Las Casas, Pedro de Gante, Zumárraga a Antonio de Betanzos, Tomás Rubio, Juan Quevedo (Obispo del Darién), Juan Ginés de Sepúlveda, hasta llegar en la actualidad a la enconada polémica de Edmundo O’Gorman y Lewis Hanke.

1) *Derecho de guerra y conquista*

En los albores del siglo XVI se inicia en Europa una nueva cosmovisión del hombre y del mundo. Se amplían los horizontes del saber en diversas ramas como la filosofía, la literatura, los estudios de la sociedad, del derecho, especialmente las ciencias de la naturaleza, que darán al traste con la concepción medieval. La filosofía vuelve a ser, como en su origen, la “ciencia universal”, la “inventora de leyes”, la “reguladora de la conducta humana”, hasta llegar a la visión moderna de Descartes, la que se define como “el estudio de la sabiduría, tanto para conducir la vida, como para conservar la salud, la inventora de todas las artes y técnicas”.⁸⁶ El hombre de esta época “renace” para sí y para el mundo, y en su renacer aleja –por lo menos fuera de las fronteras de España– de su círculo primario a la Divinidad, enfrentándose sólo con su razón y “libre albedrío” a los problemas que la historia le demanda.⁸⁷ Es en este momento que hace su aparición el nuevo mundo.

Casi a la llegada de Colón se iniciarán las contiendas. Una de éstas fue: si el conquistador tiene o no derecho de apropiarse

⁸⁶ Cfr. René Descartes, *El discurso del método*, Argentina, Losada, 1970.

⁸⁷ Alfred Von Martin, *Sociología del Renacimiento*, México, FCE, 1986, p. 15. La “Edad Media, tanto en lo social como en lo político presentaba una rígida ordenación, constituida por varios grados. Era una pirámide de estamentos y una pirámide de valores. Esas pirámides se derrumbaban y se proclama el régimen de la competencia libre, bajo el imperio libre de la ley natural. Se destrona a Dios y a la Sangre, es decir, a los antiguos poderes. Siguen éstos, es cierto, desempeñando un papel, pero no ya desde su antiguo trono”, p. 15. Véase también de Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, México, Porrúa, 1984.

de lo que no le pertenece, y en honor a este derecho masacrar, humillar, esclavizar, someter a los conquistados, aunque esto fuese en pro de una misión salvífica y civilizadora y por ende, el de una cultura superior a cualquier otra que no conozca a Cristo, es decir, que no sea europea. Los iberos tomaron como bandera este principio al aplicarlo y compararse con los habitantes de estas tierras, concluyendo que las diferencias de cultura y humanidad, por no ser iguales a las suyas, eran inferiores. Con base en este argumento buscarán la manera de justificar por “derecho” su empresa de conquista y dominación. Se inicia un debate y enfrentamiento entre igualdad y desigualdad y entre identidad y diferencia, y como bien señala Tzvetan Todorov, desde Colón “la diferencia se degrada en desigualdad; la igualdad en identidad”. De este modo encontramos que el principio más representativo será el de la evangelización y la incrustación de su civilización y cultura. Ésta será, según se pensó, la única forma de rescatar de la ignorancia, la servidumbre a “natura” y al demonio a estos “bárbaros” marginados del conocimiento de Dios. Pero en realidad, a pesar de esto, llevaban dentro de sus entrañas la ambición de dominio y de sometimiento, de latrocinio y de imposición del nuevo sistema de dependencia, lo cual trajo como consecuencia que estos pueblos, por estar al margen de lo que el occidente consideraba como humano y civilizado, fueran convertidos, al igual que los asiáticos, los de Oceanía y África, en el campo de acción de los europeos. “En este campo los hombres que en él se han encontrado o se encuentran han sido sometidos a diversas subordinaciones justificadas siempre en nombre de la Cultura o Civilización.”⁸⁸

Centremos nuestra atención en la siguiente pregunta: ¿qué se entendía en aquella época por derecho de guerra y conquista? Desde la antigüedad se había venido practicando y sosteniendo que el derecho de guerra y conquista era aquel que tenía el pueblo conquistador *de hacer uso en su provecho y beneficio*, indistintamente, de los hombres y propiedades de los conquistados.⁸⁹ De aquí, y de acuerdo con la costumbre, el peninsu-

⁸⁸ Leopoldo Zca, *La conciencia y posibilidad del mexicano; El occidente y la conciencia de México; dos ensayos sobre México y lo mexicano*, México, Porrúa, 1974 (Sepan Cuantos...), p. 62.

⁸⁹ Cfr. Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1979, pp. 99-135.

lar ibero partirá para fundamentar los principios de su empresa colonial. Para reforzar sus objetivos recurrirá al más grande representante de la escolástica, autoridad y basamento del pensamiento cristiano de la época, Santo Tomás de Aquino. Éste, cristianizando al pagano Aristóteles, construye el edificio de la fe, en el que se integra toda la tradición judeocristiana de las *Sagradas Escrituras*, apuntalando las reglas que debían regir la “Ley”, la “Justicia” y el “Gobierno de los Príncipes”. Tomás, sin duda gran conocedor de la filosofía del estagirita, apoya el derecho de guerra y conquista bajo la luz protectora de la “ley natural”, establecida por Aristóteles al opinar que “...no sin razón la ley humana ha establecido... que los *vencidos estén sometidos a los vencedores*”, con un cierto derecho que el filósofo llama “derecho legal”, y agrega en abono de su argumentación, sobre la inferioridad racional, “más aún sucede que hay algunos defectuosos de razón por defecto natural, *ellos han de ser movidos al trabajo servil, y esto es justo según la naturaleza*”.⁹⁰ Esta idea absolutista y dogmática empezaba a entrar en contradicción en esa época, pues las nuevas ideas del conocimiento ponían en crisis toda la estructura medieval de lo humano y de la naturaleza. Descartes, ya en la Edad Moderna, relativiza todo el saber, asumiendo una actitud modesta. No era posible negar la cultura y civilización de los pueblos ajenos a Europa, pues

es bueno saber algo de las costumbres de los diversos pueblos, a fin de juzgar de las nuestras más cuerdamente, *y de que no pensemos que todo lo que está contra nuestros modos sea ridículo y contra razón como suelen hacer quienes nada vieron*.⁹¹

Más adelante señala,

viendo varias cosas que aun pareciéndonos extravagantes y ridículas, no dejan de ser corrientes recibidas y aprobadas por otros gran-

⁹⁰ Tomás de Aquino, *Tratado de la ley; tratado de la justicia: opúsculos sobre el gobierno de los príncipes*, México, Porrúa, 1975 (Sepan Cuantos...), p. 296. (Subrayado mío.)

⁹¹ René Descartes, *op. cit.*, p. 30. (Subrayado mío.)

des pueblos, aprendí a no creer tan firmemente de lo que no me hubiera convencido más que por el ejemplo y las costumbres.⁹²

Si contrastamos los argumentos de Tomás con los de Descartes, observamos un “relativismo” de la tradición en la cual se enfrentan “absolutismo” y “liquidación”. Por otro lado, el filósofo francés hace trizas la concepción exclusivista del hombre de la escolástica, al apuntar:

después, viajando, al reconocer que todos los que tienen sentimientos muy contrarios a los nuestros, *no por eso son bárbaros ni salvajes*, antes bien, *muchos usan de razón tanto o más que nosotros*; y habiendo considerado cómo un mismo hombre, con su mismo espíritu, de haber sido criado desde su infancia entre franceses y alemanes, resulta diferente de lo que sería si hubiese vivido entre chinos y caníbales.⁹³

De esta forma, el carácter humano y de cultura dependerá en última instancia del grupo social del que se forma parte, sin menoscabo de lo valioso y esencial de cada civilización. En consecuencia, la razón, la sensatez y todo lo que haga referencia a lo humano, no es privativo de una civilización, de una cultura, sino de la humanidad en su conjunto.

Retomemos de nueva cuenta el hilo de la argumentación a partir de Tomás, y cuestionémoslo: ¿realmente Santo Tomás de Aquino responde con sinceridad y como verdadero cristiano? Desde el cristianismo primitivo –y en esto radica su gran solidez–, la enseñanza de la fe de Cristo venía sosteniendo que “Dios hizo al hombre para que gobernara sobre las cosas” y “no sobre los hombres”. En oposición a esto, Tomás hace violencia de este postulado; más aun, da la impresión de sostener una división social entre los hombres con grados bien marcados; su base es estamental y aristocratizante al establecer las diferencias de razón, de nacimiento, de fortuna, para apegarse más a la tradición pagano-aristotélica, que a la doctrina de Cristo. En contra de Tomás, San Gregorio decía que los “...abusos contra la naturaleza es querer

⁹²*Ibid.*, p. 37.

⁹³*Ibid.*, p. 45. (Subrayado mío.)

dominar un hombre a otros”.⁹⁴ Se puede derivar, apegándose a la tradición cristiana, que ninguna guerra es justa, a menos que, claro está, se tenga autoridad legítima para hacerla, como es: la invasión sin justificación de un territorio; la violación de un tratado; en resumen, a menos de que exista una causa justa, nunca para ampliar dominios territoriales, de explotación, de diversidad de religión o para la gloria o provecho del príncipe o señor. La única causa justa, dice De Vitoria, es contra la injuria recibida.⁹⁵

Considero necesario realizar una comparación de la concepción de Tomás con el escritor de la *Política*. Este último, con relación a la guerra, nos dice:

la guerra... es, en cierto modo, un medio natural de adquirir, puesto que comprende la caza de los animales bravíos y de aquellos hombres que nacidos para obedecer se niegan a someterse, es una guerra que la naturaleza misma ha hecho legítima.⁹⁶

Si contrastamos este juicio con el de Tomás, derivamos que en su raíz está la ley natural; en ambos es algo impuesto por naturaleza o si se quiere históricamente. Sin embargo, no es muy clara la definición de “ley natural” tanto en uno como en otro. Si la “ley natural” o humana en Tomás es el resultado del ingenio del hombre, y “ley natural”, en los dos filósofos, es aquella que siempre ha sido y será; o como la que se constituye en un código basado en “lo justo por naturaleza”, a pesar de esto, ¿qué es la ley natural?, ¿es humana o es eterna?, ¿qué es lo justo por naturaleza? Si partimos de su propia argumentación quedamos como al principio, en la imprecisión e incertidumbre. Parece ser que bajo el halo de la sabiduría se esconde, más que una explicación de la ley, una actitud ideológica elitista.

⁹⁴Cfr. Francisco de Vitoria, *Reelecciones: del Estado, de los indios; y del derecho de guerra*, México, Porrúa, 1974 (Sepan Cuantos...), p. 8.

⁹⁵Cfr. *ibid.*, pp. 81-82. Sin embargo, debo hacer notar que Vitoria, como apunta Tzvetan Todorov, concibe la posibilidad de “guerras justas” arguyendo sacrificios de hombres inocentes al permitir matanzas de hombres sin culpa. Argumentos de esta índole favorecen y legalizan las guerras de colonización. Cfr. *La cuestión del oro*, México, Siglo XXI, 1987, pp. 160-161.

⁹⁶Aristóteles, *La Política*, libro II, Madrid, Espasa Calpe, 1974 (Colección Austral, núm. 329), p. 32. (Subrayado mío.)

Al estudiar las concepciones de ambos filósofos sobre la ley natural, en principio parecen ser idénticas. Los dos sostienen, uno siguiendo al otro, que lo que conviene y se adapta a la naturaleza del hombre, no de cualquier hombre, sino del señor, del amo, es “naturalmente justo”, y lo que se aparta de ella o la “deteriora”, “es naturalmente injusta”. Todo esto los lleva a afirmar en sus argumentos y las diferencias de razón y de cultura: unos hombres, los civilizados, tienen “derecho” a someter y esclavizar, y en consecuencia a apropiarse de las pertenencias de otros. O como Tomás señala, parafraseando al estagirita, en busca de un escape y justificación de su forma de pensar: “La ley natural” es común a todos los hombres en “cuanto rectitud y conocimiento” e “inmutables los primeros principios”, empero, la “ley natural” cambia “en algunos casos particulares debido a ciertas causas que impiden la observación de tales preceptos.”⁹⁷ Luego, el derecho natural establece “posesión común de todas las cosas en estado de libertad” “porque la separación de posesiones y servidumbre no fueron impuestas por la naturaleza, sino por el ingenio humano para conseguir cierta utilidad, y en esto la ley natural no se ha cambiado, a no ser por adición”.⁹⁸ Pero esta posesión común será siempre entre iguales, porque los preceptos de esta ley van de lo universal a lo particular, de un hombre a un menos hombre, pudiendo inferir, bajo el principio de la ley natural, la existencia de diferencias de razón, o sea, una razón de grados y de cultura. A pesar de esto, podemos observar que estas diferencias son contrarias a la esencia de la naturaleza humana y en contra de los preceptos cristianos que Tomás representa, porque “Dios hizo al hombre a su imagen y semejanza”; luego, como apunta de De Vitoria,

...el dominio se funda en la imagen de Dios; pero el hombre es imagen de Dios por naturaleza, esto es, por las potencias racionales; luego no lo pierde por el pecado mortal... de lo cual se deduce que no es lícito despojar de sus cosas a sarracenos, judíos ni a cualesquier otros infieles; el hacerlo es hurto y rapiña, lo mismo que si se hiciere con los cristianos.⁹⁹

⁹⁷ Tomás, *op. cit.*, pp. 30-31.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁹⁹ De Vitoria, *op. cit.*, pp. 30-31.

Nótese que De Vitoria contraviene a todo razonamiento sobre el derecho de guerra y conquista.

El sentido de naturaleza humana en el Renacimiento es una característica común a todos los hombres, pues existe una “esencia”, un *quidditas*, que los hacen iguales en cuanto a sus fundamentos humanos, sólo diferentes en cuanto al proceso de individuación. Por tanto, todos los hombres tienen entre sí una naturaleza común, *el ser hombres*, sean éstos civilizados o bárbaros; en consecuencia, lo justo es la coincidencia entre lo ideal y lo prácticamente humano en razón de su naturaleza.

Después de aproximadamente quince siglos del nacimiento de Cristo, ya en pleno Renacimiento, se sigue sosteniendo –por lo menos en España y Portugal– aquellos prejuicios de la desigualdad natural, aludiendo razones que más que racionales eran una forma de racionalizar la implantación de un sistema político, ideológico y cultural asfixiante que, traído al continente americano, sirvió para defender la dominación, la avaricia, el robo, la humillación y negar los más elementales principios de lo humano, en beneficio de una supuesta cultura superior, la cristiana, en la cual la Iglesia se constituye en el soporte ideológico de conquista y colonización, mediante una “tramposa” renovación y adecuación teológica. Desde esta idea teológica y “legal” los Reyes Católicos venían a América a hacerse cargo de una “herencia”, lo cual destierra cualquier intento de interpretación de usurpación y de conquista. Así, la empresa colonial adquirirá, mediante una dialéctica hábil e hipócrita, su matiz espiritual y “progresista”, lo cual se advierte en sus amplias dimensiones en aquella proclama del *Requerimiento* que el conquistador leía a los indios que salían a su encuentro. En éste se contenía la legitimidad de propiedad y el derecho de conquista, obligándoles a su consecuente reconocimiento, informándoles que, de aceptarlo, recibirían los “beneficios” de su recompensa. Sin embargo, se les amenazó que de negarse a su aceptación o dilatar “maliciosamente” la respuesta, se hacían acreedores a lo siguiente:

...Certifícoos que con la ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y os haré guerra por todas partes y maneras que yo pudiere, y os sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Altezas, y tomaré vuestros bienes y os haré todos los daños y males

que pudiere, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su Señor y lo resisten y contradicen; y protesto que las muertes y daños que dello se decrecieren sean a vuestra culpa y culpa no de su Alteza, ni más, destos caballeros que conmigo vinieron.¹⁰⁰

Se puede implicar de aquí que el ibero, lejos de llevar como objetivo principal la fe a otras tierras, la utilizó como recurso para algo más grande: la dominación. Por un lado, encontramos la justificación del vasallaje ejercido a través de una “autoridad”, la del Rey y la Iglesia. En contra de esta actitud del conquistador y su proclama, no es menos clara aquella respuesta que da el inca Atahualpa al dirigirse a Francisco Pizarro, en oposición de la investidura del Rey que éste representaba, y a la otra, la de la Iglesia, personificada en Fray Vicente. Dirigiéndose a cada uno de ellos respectivamente les dice: “...que también era él gran señor en su reino”, y “...que no adoraría a nadie sino al Sol que nunca muere y a sus guacas (todo lo que éste consideraba sagrado) y dioses que también tienen su ley” al igual que su dios cristiano.¹⁰¹ Esta declaración evidencia que el indígena toma conciencia de la *ilegalidad* del derecho de guerra y de conquista, y al mismo tiempo, de la imposición de otro Dios.

Si retrocedemos un poco en la historia, a la llegada de los españoles a las primeras islas americanas, advertimos la condena que hizo el fraile dominico Antonio de Montesinos, en defensa de los derechos de los indios, en contra de los depredadores encomenderos: “¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumado?” Esta acusación engendra grandes disputas que van del encomendero a los gobernantes y entre algunos eclesiásticos, y levantan su voz evangelizadores y humanistas que entregan su vida por la causa de la defensa del indígena.

De Vitoria fue el primero que en la península ibérica se dedicó a la defensa de los naturales de estas tierras. Él pone su pluma e inteligencia al servicio de la verdad y la justicia, a tal grado que muchos de sus postulados internacionalistas si-

¹⁰⁰ Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, t. III, cap. 57, pp. 26-27.

¹⁰¹ León-Portilla, *El reverso de la conquista*, México, Joaquín Mortiz, 1980, pp. 144-145.

guen aún vigentes. Este padre del “derecho internacional”, negará todo derecho de guerra y conquista, sean éstos por fe, por ley, por ignorancia, oponiéndose a la proposición “clásica del imperialismo” que descansa en las diferencias de razón.¹⁰²

Francisco de Vitoria en sus *Relecciones* se opone abiertamente al título “originario” que Carlos V se daba como Emperador, “dueño y soberano de las Indias”; al mismo tiempo niega el dominio, potestad temporal y civil del Papa sobre éstas y sus hombres,¹⁰³ ya que la potestad temporal del Papa es de orden espiritual y no material, aunque sea ésta para liberarlos del pecado. Así, “ninguna potestad tiene el Papa sobre aquellos bárbaros –los indios– ni sobre los demás infieles”. En oposición al Emperador, hace una crítica muy severa al derecho de conquista, y al referirse a los primeros españoles que navegaban hacia tierras de los bárbaros, escribe: “ningún derecho llevan consigo para ocuparles sus provincias”,¹⁰⁴ puesto que ninguna injuria procedió de éstos que ofendiese a la república; por tal motivo, no existe causa alguna para una guerra justa.¹⁰⁵ De Vitoria prueba con sus juicios la falta de razones de aquellos que atribuían al emperador y al Papa el dominio de América como su propiedad o como su jurisdicción, a tal grado “de poder convertir las provincias en lo que a su provecho personal convenga o poder donar pueblos y haciendas a su arbitrio...”¹⁰⁶ Fue tan certera y bien dirigida su crítica, que Carlos V, en una *Carta* dirigida al prior del monasterio de San Esteban, al que Vitoria pertenece, prohíbe las discusiones, sermones o comentarios “sobre tierra firme del mar oceánico”; lo mismo en lo que se refiere a la autoridad del Papa.¹⁰⁷ Era ya

¹⁰²Cfr. Silvio Zavala, *La filosofía política de la conquista*, México, FCE, 1977, pp. 33-34.

¹⁰³De Vitoria, *op. cit.*, pp. 42-49.

¹⁰⁴Cfr. *ibid.*, p. 47.

¹⁰⁵Cfr. *ibid.*, p. 52.

¹⁰⁶*Ibid.*, p. 42.

¹⁰⁷*Ibid.*, *La Carta*, se localiza en la “Introducción” que hace del libro Antonio Gómez Robledo, pp. XIX-XX. A continuación transcribimos el texto íntegro de ésta: “He sido informado que algunos maestros religiosos de esa casa han puesto en plática y tratado en sus sermones y repeticiones del derecho que Nos tenemos a las Indias, islas y tierra firme del mar oceánico, y también de la fuerza y valor de las composiciones que con autoridad de nuestro muy Santo Padre se han hecho y hacen en estos reinos; y porque de tratar de semejantes cosas sin nuestra sabiduría y sin primero avisar dello, más de muy perjudicial y escandaloso podría traer grandes inconvenientes en deservicio de Dios y desacato de la Sede Apostólica e Vicario de Cristo e daño de nuestra corona

demasiado tarde, la difusión de sus ideas habían ya arraigado y crecido en todo el orbe cristiano, lo cual originaría *Las Leyes de Burgos*, la encíclica del Papa, *Unigenitus Deus*, y muchos otros estudios del mismo parecido.

2) *Sobre el carácter antropológico del indio americano*

En este apartado indagaremos en torno a una polémica iniciada en el siglo XVI, a la llegada de los iberos al nuevo mundo. Es una paradoja que se ubica en: si los indios de estas tierras “eran o no hombres”. La disputa removerá los cimientos de la Universidad de Salamanca, los Claustros Reales, hasta llegar a los legistas, pensadores y ministros.

La concepción filosófica de Occidente, fiel continuadora de la tradición clásica griega, al referirse al concepto antropológico de “hombre” lo hace siempre en su sentido universal. Es decir, al ser o esencia que hace a un hombre “hombre”, y no al hombre de este o aquel lugar, de este o aquel tiempo, no al hombre concreto, sino al Hombre con mayúscula. De lo que resulta que todo individuo que no responda a los contenidos de la definición del concepto hombre, será considerado como bestia o subhombre. Lo característico de este concepto de lo humano es ser cerrado y exclusivista, ahistórico e intemporal, eterno, determinista y absoluto. Esta categoría universal de hombre es aquella que había venido haciendo patente la forma de experiencia de lo humano, pero en la experiencia europea. Sin embargo, el significado de

real destes reinos, hemos acordado de vos encargar y por la presente os encargamos y mandamos que luego sin dilación alguna llaméis ante vos a los dichos maestros y religiosos de lo susodicho, o de cualquier cosa dello hubieren tratado, así en sermones como en repeticiones o en otra cualquier manera pública o secretamente, recibáis dellos juramento para que declaren en qué tiempos y lugares y antes qué personas han tratado y afirmado lo susodicho, así en limpio como en minutas y memoriales, y si dello han dado copia a otras personas eclesiásticas o seglares; y lo que así declaren con las escrituras que dello tuvieren sin quedar en su poder ni de otra persona copia alguna, lo entregad por memoria firmada de vuestro nombre a Fray Nicolás de Santo Tomás, que para ello enviamos para que lo traiga ante Nos y lo mandemos ver y proveer cerca dello lo que convenga al servicio de Dios y nuestro, y mandarlas háis de nuestra parte y nuestra y vuestra que agora ni en tiempo alguno sin expresa licencia nuestra no traten ni predique ni disputen de lo susodicho, ni hagan imprimir escritura alguna tocante a ello, por de lo contrario yo me tendré por muy deservido y lo mandaré proveer como la calidad del negocio lo requiere. De Madrid, a 19 del mes de noviembre de 1539 años. Yo el Rey. Refrendada de su mano.”

lo humano no es elitista, pues no se agota en la experiencia europea, ya que existen otras experiencias diferentes de la europea que tiene un profundo sentido diverso y original, diversidad que define la universalidad de lo humano.

Cuando ambas culturas se ponen frente a frente, las dos tienen detrás de sí una historia y un contenido cultural: la ibera, una tradición del más rancio abolengo; la indígena, a pesar de tener magnificencia, no tiene a la postre una casta de héroes y sacerdotes de grandes epopeyas, lo que provoca que al compararla con la primera, dé por resultado una historia y una cultura inferior, muy cercana, según opinión de los europeos, a lo natural. Hombres hubo que en esta América y en Europa se dedicaron a defender con justicia los valores humanos y culturales de los indios.

De este modo, América se convierte en el enigma, en el acicate que mueve a descifrar sus interrogantes. El peninsular ibero se cuestiona sobre: ¿cuál será el papel que tiene que jugar en estas tierras? ¿Cuáles son las características de sus habitantes y si es posible tratarlos como iguales? Ante estas cuestiones nos encontraremos que aquellos hombres, por estar al margen de la cultura occidental, quedan puestos entre paréntesis, su carácter humano se presenta como dudoso, pues sólo mascullan, no hablan el idioma propio de los hombres.¹⁰⁸ Más me parecen a bestias y como a tales hay que tratarlos. Es así que la esclavitud, escribe Aristóteles, impuesta a estas criaturas infra-humanas, es racional y filosóficamente justificada. He aquí

...el gran problema filosófico que se debatió durante el siglo XVI y gran parte del XVII, ¿eran justas estas apreciaciones desde un punto de vista cristiano?, porque cristianos eran, o lo parecían ser por así afirmarlo los conquistadores.¹⁰⁹

De esta manera se iniciará el punto de partida de nuestro universo histórico-filosófico. Se buscarán los aspectos distintivos y peculiares que pongan en relación y armonía al todo con las partes, integrados en este nuestro acontecer histórico. Es así que

¹⁰⁸Cfr. Roberto Fernández Retamar, *Calibán. Apuntes sobre la cultura de Nuestra América*, México, Diógenes, 1974. De esta forma, según Retamar, el americano más se identifica con el *Calibán* de la ficción de Shakespeare. *La Tempestad*, a quien Próspero robó su isla, esclavizó y enseñó su lenguaje.

¹⁰⁹Leopoldo Zea, *Conciencia y posibilidad del mexicano...* op. cit., p. 64.

la filosofía trasplantada marcará el carácter originario de nuestro filosofar,

...por el hecho de que hayamos advenido a la historia de Occidente suscitando el problema de nuestra humanidad, nuestro ser hombres. Ni en la más primitiva de las elaboraciones filosóficas, la griega, se tocó a tal extremo, y el escándalo de plantear simplemente la cuestión, es la medida indiscutible de una genuina invocación filosófica.¹¹⁰

Éste fue el primer intento, y el basamento de este nuestro “ser americano”. La filosofía que de ello advino es una filosofía que ostentará, por su raigambre, la función existencial americana. Una filosofía que se caracteriza por su circunstancialidad e historicidad, por su dialéctica que asciende de lo negativo a lo positivo, de un menos hombre al hombre, con una identidad que tiene por raíz la unidad en la diversidad del género humano.

A primera vista, a muchos parecerá absurdo o demasiado atrevido instalar relaciones entre Aristóteles y el problema de los indios americanos. Sin embargo, cuando se establece la contienda entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, en Valladolid, en 1550, se discernirán razonamientos basados en la filosofía del estagirita. Por primera vez en la historia de la humanidad se estigmatiza a una “raza” como inferior y como esclava “a natura”.¹¹¹ Sus fundamentos recurren a Aristóteles y su seguidor Tomás de Aquino. La disputa parte de la cuestión: ¿realmente es posible hablar del principio universal, de la igualdad entre todos los hombres? o ¿existe una diferencia sustantiva, por ejemplo, entre De Vitoria y un antillano o un inca? Aristóteles sostiene que “algunos seres, desde el momento que nacen, están destinados, unos a obedecer, otros a mandar, aunque en grados muy diversos

¹¹⁰Francisco Larroyo, *La filosofía latinoamericana*. (Historia, formas, polémicas y relaciones), México, Porrúa, 1978 (Sepan Cuantos...), p. 12. (El autor hace referencia a una conferencia dictada por Emilio Uranga, en La Habana, Cuba, titulada: “Conversaciones filosóficas interamericanas”).

¹¹¹Como bien escribe Todorov, el indígena es reducido a un nivel incluso inferior al de los animales. Así lo muestran los argumentos de hombres como de Betanzos, Tomás Ortiz, destacando entre un gran número de ejemplos el cronista del rey, Gonzalo Fernández de Oviedo. *Cfr.* T. Todorov, *op. cit.*, p. 162.

en ambos casos”.¹¹² Ya en esta proposición se manifiesta la diferencia entre amo y esclavo. La asimilación, a través de la historia, de estos principios, teórica y prácticamente, va a representar una descarada forma de esclavitud y sometimiento, justificados por las diferencias de origen y nacimiento y de grados de razón.

Empero, en Grecia, amo y esclavo son hombres, aunque de diversa naturaleza, porque “...el que por una ley natural no se pertenece a sí mismo, sino que, *no obstante ser hombre*, pertenece a otro, es naturalmente esclavo. Es hombre de otro el que, en tanto que hombre, se convierte en una propiedad...”¹¹³ Si el esclavo, como apunta Hegel, es mera “inmediatez”, es cosa o instrumento, objeto de uso al servicio del otro,¹¹⁴ entonces, válido es que al esclavo se le reduzca como a un ser incapaz de razonar por sí mismo; en suma, por su carácter de esclavo no contiene en sí al *logos*, la palabra, la razón, y por este motivo se justifica su servidumbre.

Ser hombre es ser pensante, racional y constituido por dos elementos fundamentales: espíritu y materia. En esta dualidad se da un proceso escalonado de valor; lo más valioso es el espíritu, que domina sobre la materia; lo superior a lo inferior; lo perfecto a lo imperfecto, y si el esclavo es, por su género, muy cercano a la materialidad, válido es que se someta al espíritu, al amo.¹¹⁵ Si lo natural es el predominio del alma sobre el cuerpo, entonces el violentar este precepto es ir contra la “ley natural”; no obstante esto, en la visión aristotélica este fenómeno nunca se dará.

Si el esclavo es, no obstante, hombre en el que tiene preeminencia lo corpóreo, lo natural, alejado del *logos*, se puede inferir su inferioridad con relación al amo. Aristóteles no niega cierta capacidad a éste para comprender la razón –he aquí el problema–, pero su comprensión sólo transita entre la recepción de las órdenes y su ejecución, pues no comprende por qué obedece.¹¹⁶

De cualquier modo, el esclavo no es una bestia, porque comprende e interpreta la *palabra* al obedecer las órdenes que recibe.

¹¹²Aristóteles. *op. cit.*, libro I, cap. II, p. 26.

¹¹³*Ibid.*, libro I, cap. II, p. 26. (Subrayado mío.)

¹¹⁴Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1971, pp. 117-119.

¹¹⁵Cfr. Aristóteles. *op. cit.*, libro I, cap. II, p. 27.

¹¹⁶Cfr. *ibid.*, libro I, cap. II, pp. 26-28. (Véase del mismo autor la *Metafísica*, p. 993b.)

La “virtud” de este menos hombre es, en resumidas cuentas, un objeto de uso, de trabajo para transformar la naturaleza en beneficio del otro. Por tal motivo, válido es decir que

la naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de conservación, ha creado unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes obedezca, como esclavo.¹¹⁷

De tal forma, la diferencia entre amo y esclavo, entre el *pensar* y el *hacer*, entre el *mandar* y *obedecer*, será en el orden propio de la ley natural, donde el trabajo corporal viene a ser una actividad de esclavos o semiesclavos en la que el señor es el regulador de su proceso.

Es innegable, por su evidencia, que la posición del estagirita es aristocrática, al considerar que sólo son bárbaros, esclavos, los no griegos, o aquéllos que carecen del *logos*, de la palabra, o no la tienen plenamente. En Aristóteles resulta impropio hablar de diferencias raciales como aparecerá en el colonialismo del mundo moderno. Es más bien el resultado de una *desigualdad cultural* e histórica que se establece entre el griego y el bárbaro. Por otro lado, aquél no niega que entre éstos últimos existan señores aunque, comparativamente, su superioridad no alcanza a la del griego, pues el heleno es el *poseedor de ésta en grado sumo*, porque en él se contiene la ciencia, el *logos*, la cultura y la filosofía.

Porque no es decoroso que al filósofo –el sabio– se le impongan criterios de los demás, ni debe estar él sujeto a la voluntad de otro, sino debe obedecerle a él el que es menos filósofo –menos sabio–...pues un hombre de tal categoría conoce, en cierta manera, todo lo que se halla encuadrado bajo las dimensiones de lo general, de lo universal.¹¹⁸

El filósofo griego no toma conciencia del hecho, imposible de comprender en su momento histórico, del injustificado principio de esclavitud y su resultado inmediato, la inferioridad. Se mantendrá en la “entelequia”, en el ensueño para no transgredir la

¹¹⁷ *Ibid.*, libro I, cap. I, p. 22.

¹¹⁸ Aristóteles, “Metafísica”, en *Obras*, libro I, cap. II, p. 982a.

“armonía”. Naturalmente, si el pueblo griego hubiese roto con el principio de “armonía”, hubiera dado al traste con toda la estructura de su pensamiento.

La definición de sustancia tiene al menos cuatro sentidos en Aristóteles, con una denominación bien determinada. La primera es la esencia, la segunda lo universal, la tercera lo genérico y la cuarta el sujeto. El sujeto es aquello de lo que todo lo demás es atributo, mientras que éste no lo es de nada.¹¹⁹ La sustancia es por definición el elemento primario que no se deriva de otro. Así por ejemplo, el concepto “hombre” es común a la especie humana y esta última es atributo de él.¹²⁰

Entonces, la esencia de lo humano es un universal, del cual se predica todo lo relativo a su concepto. De esto podemos derivar por lo menos dos acepciones: una que corresponde a la “naturaleza humana” y la otra al “conjunto de individuos de la especie humana”. Podemos implicar una tercera, muy específica y selectiva, basada en el concepto de historicidad, característica exclusiva del hombre histórico y civilizado, si partimos del concepto de historicidad como elemento particularizador de lo humano y cuya base la encontramos en la acepción histórica de las grandes culturas y civilizaciones, donde su significación última será, en última instancia, la realización del hombre pero en la historia. Es decir, es la adecuación del hombre concreto a la definición universal. Sin embargo, el concepto de hombre histórico, particulariza a ese hombre que se va haciendo en su desarrollo dialéctico todavía en acto, algo que no es totalmente. Desde esta perspectiva es posible ubicar el sentido del término “humanidad” y llevarlo al centro de nuestra argumentación: “Si todo hombre es hombre”.

El “descubrimiento” de América hace que ésta deje de ser del dominio de Dios para convertirse en el patrimonio de los hombres. El continente americano surge así, en el horizonte histórico de la cultura cristiana occidental, como algo nuevo e inusitado. Las Indias se le aparecen al europeo como un reto a enfrentar teórica y prácticamente. Su primer problema será pugnar por una determinación concreta de su concepto de hombre y compararlo con las características humanas de los pobladores de

¹¹⁹ Cfr. *ibid.*, libro VII, cap. III-X, p. 986. (Cfr. también el libro V, cap. VIII, pp. 967-968.)

¹²⁰ Cfr. *ibid.*, “Categorías”, cap. V, pp. 236-239.

estas tierras, iniciándose desde este momento la disputa, ¿son o no hombres los de estas tierras? Al entablar relaciones comparativas entre su cultura y la de los indígenas, descubre una discordancia de cultura y civilización. Si lo universal humano es para el europeo su propia cultura, entonces los indígenas y su cultura resultan ser inferiores, no acordes con las categorías cerradas, antidualísticas y en cierta forma racistas. Al hombre americano se le situará en el terreno de lo infra-humano, semejándolo a bestia, al que podían destruir o poner a su servicio. Esto hace decir “al Virrey del Perú don Francisco de Toledo, que antes que los indios pudieran hacerse cristianos, tenían que hacerse hombres”.¹²¹

La pregunta sobre el origen de los hombres de estas tierras suscitará una serie de especulaciones de diverso carácter, hasta llegar a suponer que los primeros progenitores de los indios habían sido descendientes de las diez primeras tribus de Israel, o que la nación gala, hace mucho tiempo, había enviado a esos extraños vástagos.¹²² Pero todo esto no logró dar una respuesta satisfactoria a las preguntas básicas: ¿Cómo tratarlos? ¿Cómo pueden ser cristianizados e incorporados a una vida civilizada? Las discusiones fueron enconadas y extremas, incluso exageradas, resultado a veces de actitudes egoístas. Cada hombre, cada facción sostiene profundas convicciones acerca de la naturaleza del indio, recomendando, según su criterio, alguna política oficial para el trato y la relación con los naturales de América. En consecuencia, las controversias sobre la naturaleza del indio americano no se pueden resumir a un puro interés teórico-filosófico, ya que en ella se entrecruzan aspectos religiosos, políticos y económicos. Debemos subrayar que esta preocupación en todos sus rasgos no fue privativa de los medios eruditos, sino que trascendió a nivel popular, a tal grado que

la conciencia del rey estaba perturbada de cómo proseguir la Conquista de las Indias de manera cristiana, de modo que Carlos V suspendió todas las expediciones a América mientras una junta de los

¹²¹ José María Gallegos Rocafull, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1974, p. 13.

¹²² Cfr. Lewis Hanke, *El prejuicio racial del Nuevo Mundo. (Aristóteles y los indios de Hispanoamérica)*, México, SEP/Setentas, 1974, p. 29.

más distinguidos teólogos, juristas y oficiales se reunía en Valladolid para escuchar los argumentos de Las Casas y Sepúlveda.¹²³

Gallegos Rocaful, al igual que O’Gorman, sostiene que, a pesar de parecer la concepción del indio americano una negación de su humanidad, ésta era en apariencia sólo una metáfora con fines que simulasen los malos tratos que les daban a los indígenas algunos encomenderos y gobernantes.¹²⁴ A partir de esta proposición, argüirán ambos autores que los términos que usaron Betanzos, Tomás Ortiz y otros que hablaron sobre la humanidad de los indios, como los de “bestia”, “bestezuelas” de Sepúlveda, “casi asnos”, como lo enuncia Tomás Ortiz, no se refieren, según ellos, al sentido filosófico de bestia.

Esto puede ser cierto –escribe Hanke– aunque es imposible ahora saber exactamente lo que querían decir. No obstante, parece evidente que algunos españoles –incluso eclesiásticos– tenían una opinión muy pobre del carácter y capacidad de los indios.¹²⁵

Mejor es que enfrentemos por nuestra propia cuenta el problema. Fray Tomás Ortiz, en un informe que presentó al Consejo de Indias, afirma:

Los hombres de tierra firme de las Indias comen carne humana y son sodométicos ...ninguna justicia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza, *son como asnos*, adobados, alocados, insensatos; no tienen en nada matarse ni matar; no guardan verdad si no es en su provecho... Son ingratisimos y amigos de novedades... son bestiales en los vicios... *no son capaces de doctrina ni castigo*... –en consecuencia– inimicísimos de religión ...no guardan fe ni orden... cuanto más crecen, se hacen peores; hasta diez o doce años

¹²³ *Ibid.*, pp. 36-37. (Cfr. también Bataillon, *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, España, Ariel, 1976, p. 274.)

¹²⁴ Gallegos R., *op. cit.*, pp. 14-15. Edmundo O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, en *Thesis*, año I, núm. 1, México, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, abril, 1979, pp. 14-17 y ss.

¹²⁵ Hanke, *op. cit.*, p. 53. Véase del mismo autor *La humanidad es una*, México, FCE, 1985.

parece que han de salir con alguna crianza y virtud; de allí en adelante se tornan como brutos animales.¹²⁶

En lo que respecta a Betanzos, es lamentable no tener el original sobre las injurias cometidas en contra de los indios. Sin embargo, partamos en nuestro indicio de lo que disponemos: en la declaración de una *Carta* dirigida al emperador por don Sebastián Ramírez de Fuenleal, refiriéndose a Domingo de Betanzos le dice:

...por letras de personas particulares se ha sabido cómo fray Domingo de Betanzos hizo relación que los naturales de estas tierras no tienen capacidad para entender las cosas de nuestra fe, en la cual ofendió a Dios y a Vuestra Majestad gravemente afirmó lo que no alcanzó ...a comprender.

Podría ser esto una exageración, no sin fundamento, pero Betanzos, en su lecho de muerte, reconoce: "...he hablado de cosas que tocaban a los indios diciendo algunos defectos dellos... ningún crédito den a cosa que yo por dicho ni por escrito haya hablado y dicho contra los indios en perjuicio".¹²⁷

Se puede observar que los supuestos teóricos e ideólogos de estos autores no se fundan en ninguna justificación racional, es más bien la búsqueda por racionalizar la empresa colonial. Si el problema fuera sólo de matiz, estribando en el *como bestias*, este *como* sin embargo puede entenderse de diversas maneras. El *como* puede ser usado con relación a un concepto, cosa e individuo para asemejarlo e identificarlo con otro; o, la existencia de alguna relación de parecido comparativamente a otro. Pero, ¿cómo saber el sentido que le dieron estos pensadores? Realmente visto desde la perspectiva actual resulta difícil aseverar cualquiera de los dos sentidos; empero, estoy movido a inclinarme por la primera, por ser más adecuada a las argumentaciones concretas por ellos presentadas y las que se darán posteriormente con el mismo propósito. El *como bestias* quiere decir que carecen por lo menos parcialmente de raciocinio, de la capacidad

¹²⁶ Gallegos R., p. 22, citado por el autor. (Subrayado mío.)

¹²⁷ *Ibid.*, p. 26. Véase pie de página. (Subrayado mío.) (Cfr. de Hanke, *La humanidad es una, op. cit.*, p. 40.)

suficiente para discernir problemas de índole moral, política, social, cultural, arriesgándonos a afirmar que bajo la égida de la religión se buscaba la tendencia de capitalización del indio, capital humano, vivo y gratuito, asumida por aquellos injustos detractores. Lo más lamentable es que

el mismo Cristianismo, con ser una doctrina de un más alto y más pleno sentido de lo humano, ha de servir al europeo para calificar sobre la humanidad de los pueblos al margen de las Sociedades Cristianas. La piedra de toque, el modelo, conforme se ha de calificar lo humano, lo dará el sentido cristiano de vida.¹²⁸

Para reforzar el proceso de nuestro razonamiento, podemos decir que, a pesar de que no se negase la racionalidad del indio, esto no invalida la tesis que afirma que es hombre rebajado, inferior. Todo ello dicho en el nivel teórico, porque en el práctico su evidencia no se presta a ninguna duda. Si no, recuérdese el trágico relato que hace Vasco de Quiroga al Consejo de Indias:

...En otras muchas partes, a los indios libres e inocentes... y más que esclavos en como condenados a las minas los hieren en las caras ... y se les aran y escriben con los letreros de los nombres de cuantos los van comprando, unos de otros de mano en mano, y algunos hay que tienen tres o cuatro letreros... de manera que la cara del hombre, que fue criado a imagen de Dios, se ha tornado en esta tierra, por nuestros pecados, papel, no de necios sino de codiciosos, que son peores que ellos y más perjudiciales.¹²⁹

3) *Presencia de Aristóteles en la polémica: Las Casas-Sepúlveda*

En esta controversia hace su irrupción el enfrentamiento de un *cosmos* pagano cristianizado con otro ajeno a lo históricamente establecido: el indígena, donde el *logos* cristiano había de dar la batalla, la lucha por el orden y el progreso a los cuales debían in-

¹²⁸ Zea, *op. cit.*, p. 61.

¹²⁹ Fernando Benítez, *Los primeros mexicanos* (La vida criolla en el siglo XVI), México, Era, 1979, pp. 88-89. (El autor tomó este pasaje de la obra de Méndez Plancarte, *Humanismo del siglo XVI*. Cfr. también la obra de Todorov, *op. cit.*, p. 118.)

corporarse y someterse los pueblos “incivilizados”, incluso los de otras urbes del planeta. Ese *logos* que se plasma y hace patente por la palabra única e irrevocable de un ente superior, Dios, revelada por ese Ser Superior y en un supuesto servicio a él y a su rey, el peninsular ibero, buscará la forma de agradarlos y ganarse la confianza de este último. A pesar de esto, tenía una gran inclinación por las glorias militares, heredada de la lucha vigorosa contra la expulsión de los musulmanes de sus tierras, cantada por los juglares en todas las regiones de la península. Así, la empresa de la colonización de América no se puede resumir a la labor evangelizadora de servicio a su rey y señor, sino que, además, es la búsqueda de nuevas experiencias y de empresas militares expansionistas. Es, en resumen, la ampliación y fortalecimiento de un imperio en una diversidad de niveles.

En aquel momento Europa se encontraba en plena efervescencia religiosa, y se ponían en duda el mundo de Platón y Agustín, de Aristóteles y Tomás. España daba la contienda por afianzarse en la tradición cristiana. Crisis y contienda entre cristianismo y reforma, la afirmación del hombre en su sentido universal y la negación de la relación entre amo y esclavo de la antigüedad, del señor y el siervo de la Edad Media, para implantarse una nueva concepción: “la igualdad entre todos los hombres”. Se abre la posibilidad de libertad a todos los hombres, pero sólo ejercida y permitida a los nacidos en el viejo mundo y negada a aquéllos que no tienen sus raíces en éste. En honor a esta “libertad” se lanzarán a la conquista de nuevas tierras. Aceptan la igualdad, pero al mismo tiempo implantan una forma de dependencia, dependencia de los no-cristianos de los que lo son.

En el enfrascamiento se dará principio a la disputa de Juan Ginés de Sepúlveda contra Bartolomé de las Casas. Este alegato lo podemos reducir a dos aspectos fundamentales, los que, partiendo de la definición del carácter humano de los indios, rayarán en los extremos: “Una, siendo los indios bárbaros, locos incapaces de razón, son siervos *a natura* y pueden ser despojados de sus bienes y de su libertad; otra, que son racionales, mansos, piadosos, etcétera y así por ningún título se les puede hacer la guerra”.¹³⁰

¹³⁰Gallegos R., *op. cit.*, p. 44. (Gallegos R. tomó esta clasificación de la obra de Lewis Hanke, *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias Filipinas*, p. 13.)

La primera proposición está contestada en sus orígenes con Fray Tomás Ortiz, Domingo de Betanzos, el Obispo de Darién, Fernández de Oviedo e integrada en Juan Ginés de Sepúlveda. La segunda, va de Antonio de Montesinos, Zumárraga, Motolinia, Vasco de Quiroga, Julián Garcés, hasta llegar a Bartolomé de las Casas.¹³¹

Ubiquemos ahora nuestra indagación sobre el punto que nos interesa, la polémica acerca de la naturaleza de los habitantes de las Indias, su capacidad o incapacidad para recibir los sacramentos cristianos. Del resultado de esta incursión en el campo teórico se hará posible afirmar o negar el título de “derechos de conquista” y colonización de las Indias y al mismo tiempo establecer un régimen jurídico al que deben someterse los indios y sus bienes. Ello como consecuencia de la definición de su humanidad. Esta cuestión se inicia en un brote muy temprano y anónimo de la “convivencia” entre españoles e indígenas en las islas caribeñas.¹³²

Lo que resulta inexplicable, no obstante que Colón en ningún momento puso en duda el carácter humano de los naturales de esas islas, es lo que se afirmó posteriormente, como que éstos eran perezosos, rudos y de poco ingenio.¹³³

La disputa Las Casas-Sepúlveda habrá de llevarnos al punto culminante de toda la serie de argumentaciones sobre el carácter del “ser” del hombre americano. La discusión consistía en determinar qué clase de entes eran los pobladores de América. El peninsular ibero tropieza en su expansión colonial y religiosa con seres diferentes en cultura, organización política, social y moral a las suyas, donde su problema más grande es reconocer en los otros sus aspectos humanos. Éste no sabe, o pretende ignorar, si estos individuos son o no sus semejantes. Quizá las características de cultura diferentes a la suya lo imposibilitan a extenderla a otros pueblos en otras situaciones. Si partimos de la premisa

¹³¹ Cfr. *ibid.*, pp. 24-27. (Recuérdese aquel llamado a la conciencia cristiana por don Antonio de Montesinos, desde el púlpito, para condenar el injustificado trato que se les daba a los indios; y la “Carta” conjunta que escriben al emperador en contra de los calumniadores fray Juan de Zumárraga, fray Martín de Valencia, fray Luis de Fuensalida y otros franciscanos más.)

¹³² Cfr. Edmundo O’Gorman, “Sobre la naturaleza bestial del indio americano”, en *Thesis*, año I, núm. 1. México, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, abril de 1979, p. 9.

¹³³ José Gaos. *Historia de nuestra idea del mundo*, México, FCE, 1979, p. 221.

cristiana de lo humano, nos encontramos que este principio es universal, ya que “Dios ha hecho al hombre a su imagen y semejanza”. A pesar de esto, algo hay en los indígenas que los hace diferentes de la urbe cristiana. ¿Sería su supuesta barbarie, su ignorancia del conocimiento de Dios, en consecuencia, carencia del *logos*? Si esta interrogante es afirmativa, es posible aplicarle los principios de la “ley natural” aristotélica y el derecho de gentes, establecido por el mundo cristiano para diferenciarse de los bárbaros, lo cual daría como resultado la imposibilidad de establecer la convivencia igualitaria con los bárbaros, porque por su estado de barbarie no “conocen” la ley ni el derecho. La ley natural afirma que lo perfecto domine sobre lo imperfecto, lo superior a lo inferior.¹³⁴

Argumento “suficiente” por el cual el que es más perfecto debe reducir a su dominio al que no posee la perfección. Sepúlveda, fiel seguidor de Aristóteles y Tomás, identifica a la “ley natural” con la ley de Dios, pues

la ley natural es una participación de la ley eterna en la criatura racional... la ley natural es la voluntad de Dios... Así la recta razón y la inclinación al deber y a aprobar las obras virtuosas, es y se llama *ley natural*... es la que declara en la conciencia de los hombres de bien en lo que es bueno y justo, lo que es malo e injusto.¹³⁵

En resumen, todo lo que Dios hace, lo hace por amor a los hombres, y ello está contenido en las leyes de los hombres, sus leyes; por tal motivo, “ninguna otra cosa prohíbe el derecho natural, sino lo que el mismo Dios prohíbe”. Y si el Sumo Hacedor ha puesto sabiduría en el hombre, entonces “a nadie le falta ciencia para discernir lo bueno de lo malo, ni potencia para ejecutar el bien y huir del mal”.¹³⁶

Es indudable que Sepúlveda es tan buen cristiano como el que más. Sin embargo, cautivo como está de la tradición greco-cristiana y de su interés por ganarse el favor del rey, entrará en contradicción con sus principios al asumir lo generalmente aceptado en la ley natural e identificar a ésta con la ley de Dios. Si

¹³⁴ Cfr. Aristóteles, *La Política*, libro I, cap. II, p. 27.

¹³⁵ Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado de las justas causas...*, op. cit., p. 67.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 65.

la ley natural es universal, y si lo universal está en Dios, válido es afirmar que, como los hombres son su creación, las leyes les fueron entregadas para su absoluta observancia. Empero, con el descubrimiento de América, esos principios establecidos por la “ley divina” resultarán estrechos; se hacía necesario enfocar el problema del continente americano y los de que en él vivían desde una nueva perspectiva, sin romper con la concepción general del mundo y de la vida, congruente con el universo “unitario” de la época, la que asienta como principio de derecho “las relaciones de todos los hombres a excepción de aquellos tan bárbaros que deben considerarse al margen de la Humanidad”. Por lo tanto, *ius naturale* no se aplica por igual al hombre y a los animales en esta época, sino que se reduce a lo puramente humano.¹³⁷

Sepúlveda, al igual que Las Casas, se apoya en el debate en la tradición greco-romana del *Viejo y Nuevo Testamento* y de los grandes representantes de la patrística y la escolástica para establecer la plataforma de sus razonamientos: sobre el derecho de guerra, de infidelidad y de lo racional. Lo hacen siempre a partir de lo que ellos llaman la “recta razón”, de la que se deriva y se hace posible diferenciar lo “perfecto” de lo “imperfecto”, lo “justo” de lo “injusto”, lo “racional” de lo “irracional”. He aquí los puntos centrales que serán llevados a la controversia para demostrar la “justicia” o “injusticia” de someter a los indígenas a la servidumbre y la esclavitud. Sepúlveda se inclina a negar la humanidad del indio, al poner al colonizador español como el prototipo del hombre, el hombre por excelencia.¹³⁸ Éste es el modelo del tipo de hombre a seguir, por su cultura y magnificencia. Por tal razón afirma, siguiendo al estagirita, que justo es con

perfecto derecho que los españoles imperen sobre los bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes, los cuales en prudencia, ingenio, virtud y humanidad *son tan inferiores* a los españoles como los niños a los adultos y las mujeres a los varones, habiendo entre ellos tanta diferencia como lo que va de gentes fieras y crueles a gentes Clementísimas, de los prodigiosamente intemperantes a los continentales y templados, *y estoy por decir que de monos a hombres.*¹³⁹

¹³⁷ Véase por ejemplo a De Vitoria, Soto, Suárez, etcétera.

¹³⁸ Cfr. Sepúlveda, *op. cit.*, p. 103.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 101.

¿Qué interpretación se le puede dar a esta concepción? ¿Cuál es el significado sustancial de este principio? Si Sepúlveda asumió que la ley natural es la ley universal y divina, y ésta es común a todos los hombres, porque Dios lo ha establecido, ¿por qué se niega su aplicación a los indios? ¿Acaso no son hombres? Por la alusión de Sepúlveda resulta que este hombre no es propiamente hombre, es *mono*, es bestia, es un hombrecillo que por su inferioridad natural sólo sirve para usarse, esclavizarse y someterse. Si es ley natural que la esencia de lo humano sea lo racional, aquello que contiene el *logos*, entonces se puede argüir que estos hombres, por semejarse a las bestias, no cumplen con la definición antropológica de hombre. Pero, ¿no hay una contradicción entre la ley natural y la divina? Porque la ley natural hace diferencias, particulariza, segmenta y clasifica a los hombres, y la ley de Dios incluye a la totalidad de todos ellos. Empero, a Sepúlveda esto parece no importar, o simplemente lo ignora, porque continuando con su disertación fincará diferencias antropológicas entre el español y el indio, entre una cultura y otra, sustentando que esta última, por su rudeza e inferioridad natural al igual que sus creadores, está más cerca de *natura*, y en consecuencia, estos últimos son esclavos por naturaleza.¹⁴⁰

Abonando aún más sus demostraciones, basadas en informaciones a tras mano, relatadas o leídas, afirmará que los indios de América son, sin excepción, personas rudas, *nacidas con una limitada inteligencia* y por lo tanto clasificables como *siervos a natura*; por este motivo deben servir a sus superiores y a sus amos naturales, los españoles. ¿Cómo puede ser esto?, pregunta el interlocutor luterano a Demócrates –este último representante de la concepción sepulvediana–. ¿No nacen todos los hombres libres según la doctrina de los juristas o han estado bromeando todo el tiempo?¹⁴¹ No, responde Sepúlveda –por boca de Demócrates– lo que sucede es que cuando los juristas hablan de esto, se refieren a la guerra o uso de la fuerza, pero sólo con relación a las naciones libres; la servidumbre natural es otra cosa diferente, pues la aplicación de la ley natural a estos “hombrecillos” obedece a un cumplimiento de sus principios, al transgredirla por su sub-

¹⁴⁰ Cf. *ibid.*, p. 81-85.

¹⁴¹ Cf. *ibid.*, p. 81.

humanidad o bestialidad.¹⁴² En cambio, Las Casas, fiel al principio universal cristiano del hombre, arremete furiosamente contra Sepúlveda, al sostener que el origen del hombre es sólo uno: Dios. Lo cual quiere decir que “todas las naciones del mundo son hombres y de *todos los hombres y de cada uno dellos es una no más su definición, y ésta es que son todos racionales.*”¹⁴³ Las Casas es mucho más práctico y congruente en su proposición, por ello resulta ser más convincente. Desde este *primer juicio* lascasiano, universalista y muy vitoriano, iniciará su abierta oposición a la prejuiciosa actitud imperialista y expansionista de los defensores de la desigualdad de razón entre los hombres. La siguiente aclaración de Sepúlveda no puede ser más clara. Siguiendo a los detractores de la racionalidad indígena, escribe con relación a su moral: “si tratamos de virtudes qué templanza ni qué mansedumbre vas a esperar de hombres entregados a todo género de intemperancias y nefandas liviandades”.¹⁴⁴ Contra esta exageración responde Las Casas:

todas estas universas e infinitas gentes, a todo género crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven, más humildes, más pacientes, más pacíficos y quietas... Son ...de ...vivo entendimiento, muy capaces y dóciles para toda buena doctrina.¹⁴⁵

Lo mismo hará el humanista Sahagún al señalar que, al igual que los griegos, latinos, españoles y franceses, existía una cultura y una serie de preceptos morales entre los “bárbaros de estas tierras”, y en contra de los émulos apunta que lo por él escrito no

¹⁴²Cfr. *ibid.*, p. 85.

¹⁴³Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967, cap. XLVII, pp. 257-258. También revisese el preámbulo, p. 3. Consúltese del mismo autor: *Historia de las Indias*, t. I, prólogo, pp. 16-17, *op. cit.* (Subrayado mío.) Véase también Juan Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de Las Casas, *Apología de Juan Ginés de Sepúlveda contra fray Bartolomé de Las Casas y de fray Bartolomé de Las Casas contra Juan Ginés de Sepúlveda*, Madrid, Editora Nacional, 1975.

¹⁴⁴Sepúlveda, *op. cit.*, p. 105.

¹⁴⁵Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. (Cita tomada de la obra de José Gaos, *Historia de nuestra idea del mundo*, p. 219.)

son mentiras ni ficciones, “porque lo que en este libro está escrito no cabe en entendimiento de hombre humano el fingirlo”.¹⁴⁶

Al traer la discusión a pleno siglo XX, observamos que un hombre de la talla de O’Gorman sostiene que Sepúlveda, en su concepción de la bestialidad del indio, no hace sino valerse de una metáfora, pero que realmente éste no le daba ese sentido y que los que verdaderamente hablaron de la supuesta inferioridad o irracionalidad habían sido sus defensores, mas nunca éste. Para justificar a su defendido, recurre a uno de los pasajes de su obra, en el cual escribe: “...el tener casas y algún modo racional de vivir y algunas especies de comercio, es cosa a que la misma necesidad natural induce, y sólo sirve para probar, que *no son osós ni monos y que no carecen totalmente de razón*”.¹⁴⁷

La tesis parece no ser absoluta; sin embargo, por lo ya establecido, insistimos, son hombres rebajados, inferiores. Por otro lado, Sepúlveda, en otro pasaje de su obra, sostiene, como pudimos ver, que este hombre, comparado con el español, se asemeja más “a mono” que a “hombre”. Supongamos que estuviéramos de acuerdo en que esto es sólo una metáfora; no obstante, ¿así lo entendieron los colonizadores que hablaron en contra del indio? Se pueden derivar muchas cosas en pro y en contra, pero no cabe ninguna duda de que algunos encomenderos tenían muy clara la diferencia entre ellos y los indígenas, la cual consistía por una parte, en la satisfacción de sus ambiciones coloniales; y por la otra, en una marcada evidencia de prejuicios raciales, ambas en el nivel práctico, más que en el teórico.

Sepúlveda justifica el derecho de guerra y conquista siempre y cuando tuviera como objetivo realizar una obra proba y humana; conquistar a los indígenas era una de ellas, ya que por la fe –según pensaba– se les abriría el paso para su salvación, pues,

¿qué cosa pudo suceder a estos bárbaros más conveniente, ni más saludable que el quedar sometidos al imperio de aquellos cuya prudencia, virtud y religión los han de convertir de bárbaros, *tales que apenas merecían el nombre de seres humanos* en hombres civilizados en cuanto pueden serlo; de torpes y libidinosos, en probos y honra-

¹⁴⁶ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, libro VI y el prólogo.

¹⁴⁷ Sepúlveda, *op. cit.*, p. 109. (Subrayado mío.)

dos; de impíos y siervos de los demonios, en cristianos y adoradores del verdadero Dios?¹⁴⁸

Por otra parte, el derecho de equidad sólo se da entre iguales; al indio, por no ser igual al colonizador, se le negará su ejercicio. Por lo tanto, siguiendo a Sepúlveda, el habitante de este continente, por ley natural, es idiota, amente, bárbaro e inferior, de donde resulta justo el derecho de guerra y conquista, para “rescatarlo” del pecado y la oscuridad. Sin embargo, sería injusto, a pesar de los criterios sepulvedianos, no reconocer que hace un esfuerzo por “frenar” la explotación injusta y la avaricia.¹⁴⁹

Continuando con Las Casas diremos que, partiendo de Aristóteles, buscará argumentos que demuestren la racionalidad de los indios y su capacidad para recibir la fe. Si lo racional es el principio por antonomasia, y lo que está en tela de juicio es la incapacidad racional de los moradores de este continente, entonces se hacía urgente demostrar lo contrario. El obispo de Chiapas se aplicará con sentido cristiano, más que aristotélico, al advertir tener mucho cuidado con lo que el estagirita diga, ya que “el filósofo es gentil... y por ende tanto se ha de usar de su doctrina, cuanto con nuestra sancta fe y costumbre de la religión cristiana conviniere...”¹⁵⁰ Años atrás de la disputa Las Casas-Sepúlveda, el obispo de Oaxaca, fray Julián Garcés, en su *Carta Latina a Paulo III*, asienta lo que furiosamente defenderá Las Casas. “Es tiempo –decía– de hablar contra lo que han sentido mal de aquestos pobrecitos –indios–, y es bien confundir la vanísima opinión de los que fingen incapaces y afirman que su incapacidad es ocasión bastante para excluirlos del gremio de la iglesia... se trata de una ‘falsa doctrina’ instigada por Satanás, ‘es voz que sale de las avarientas gargantas de los cristianos, cuya codicia es tanta que, por poder hartar su sed, quieren porfiar que las *criaturas racionales* hechas a imagen de Dios, son bestias y jumentos’, afirmando en contra de este postulado que ‘son con justo título racionales’.¹⁵¹

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 133. (Subrayado mío.)

¹⁴⁹ *Cfr. ibid.*, p. 97.

¹⁵⁰ Bartolomé de Las Casas, *Historia de las Indias*, México, FCE, 1951, libro II, cap. CXLIX, p. 343.

¹⁵¹ Ramón Xirau, “Carta de fray Julián Garcés a Paulo III”, en *Idea y querrela de la Nueva España* (Antología), Madrid, Alianza Editorial, pp. 87-101.

Mas era menester ponerse frente a frente para acallar la ignominia, tal lo hace el padre Las Casas, el que siguiendo el hilo de las controversias anteriores defenderá con brío, amor y pasión la causa en que se había empeñado: la defensa de los indios. Nuestro autor está de acuerdo con Sepúlveda en cuanto a las diferencias de cultura, pero, en contra de la ley natural, sostendrá que ello no quiere decir que los indios sean incapaces de razón y en consecuencia de recibir la fe y la cultura europeas. Las Casas rompe, siendo más modernista que su oponente, con el determinismo de la ley natural, al anotar que el estado actual de los indígenas no es definitivo puesto que así como los europeos fueron, a través de la historia, de la barbarie a la civilización, lo mismo pueden hacer los naturales.¹⁵²

Se abre de este modo la brecha para afirmar la igualdad de todos los hombres, no importando la religión que se profese; esto es tanto como decir la cultura. Las Casas logró integrar todas las discusiones venidas a cuenta, desde De Vitoria, Zumárraga, Vasco de Quiroga, Pedro de Gante,¹⁵³ en fin, a toda la pléyade de los defensores de los aborígenes en América.

Para cerrar esta apretada reflexión es oportuno hacernos la siguiente pregunta: ¿a qué conclusión nos llevan los principios de Las Casas y de todos aquellos que como él se dedicaron a defender a los indígenas? A que el español en América, a partir del verdadero sentido cristiano, no podía ser de ningún modo el dominador, pues su función no era ésta, sino cristianizar e incorporar a los pueblos nuevos al orden cristiano y a la cultura después de haberlos convencido de la verdad de la fe. América ya no se podía reducir a un pasto de codicia para satisfacer las ambiciones de los conquistadores, pues si Cristo murió, según el sentir de la época, para salvar a la humanidad entera, deber es comunicar su conocimiento a aquellos que no lo conocen. Ésta es la única relación que se podía guardar entre conquistador y conquistado. No era posible usar el egoísmo aristocrático de Aristóteles de la perfección como primer motor de la dominación, sino el de "la igualdad de todos los hombres", elemento cristiano furiosamente defendido por Las Casas.

¹⁵²Las Casas, "Argumento de toda ella", en *Apologética...*, pp. 3-4.

¹⁵³Citaremos aquí sólo la referencia de los autores: Pedro de Gante, *Memoriales*, México, UNAM, cap. 35, párrafos 199 a 207. Xirau, *op. cit.*, sobre don Vasco de Quiroga, pp. 143-146. *Ibid.*, Zumárraga, pp. 107-109.

Empero, ¿es posible decir que, en pleno siglo XX, el ideal lascasiano se ha cumplido? Es casi imposible afirmarlo, ya que a pesar de que los pueblos y gobiernos de América y del mundo niegan la discriminación racial y la inferioridad entre los hombres, no sólo del indio, negro o amarillo, en la práctica domina la concepción separatista, divisionista, y racista, de hombres superiores e inferiores, aquélla asentada por Juan Ginés de Sepúlveda.

La filosofía de América durante los siglos XVI y XVII

El propósito que se persigue en el presente apartado es presentar una visión panorámica de la historia de la filosofía, trasplantada a nuestra América, durante los siglos XVI y XVII. De tal manera, pues, nuestro objetivo se ceñirá someramente a seguir el proceso y desarrollo de la historia de la conciencia americana durante estas dos centurias.

Así, nuestra incursión en esta temática no será, en rigor, un estudio minucioso y detallado, sino apuntamientos y mención de las obras y autores más representativos de esa época. Dicho hecho obedece a que la mayoría de los escritos —de los pedagogos y maestros de filosofía venidos a las Indias americanas— fueron redactados en latín, lo cual hace difícil su consulta a un gran número de investigadores interesados en el tema, por carecer de los conocimientos suficientes sobre esta lengua muerta. Por otro lado, no existen excesivas fuentes que hagan confiable una investigación detallada al respecto, puesto que la generalidad de los estudiosos en este campo sólo consignan nombres y fechas de la redacción de las obras escritas en América, siendo muy notoria la insuficiencia de información sobre esta etapa. Por lo tanto, debo conformarme, por el momento, con lo que tengo a mi alcance.

La filosofía trasplantada en América durante los siglos XVI y XVII no fue y no podía ser, en sus rasgos generales, una filosofía renacentista; salvo pequeñas influencias traídas por don Vasco de Quiroga y, en su momento, por Cervantes de Salazar y otros, no se vive en el continente la “peripezia renacentista”. Su ocupación fue otra, “la de incorporar un mundo nuevo a la cultura occidental”, la cual se acomete con un espíritu aventurero y heroico; me atrevería a decir que en eso estriba su renacentismo porque aquellos que llegaron a esta América empezaron a sentirse otros hombres al liberarse de un sinnúmero de prejuicios,

al abrírseles sugerentes incitaciones para realizar sus ideales de utopía, buscando lavar las manchas del viejo mundo, a través de la creación de un mundo de fantasías con diversas y amplias posibilidades.

Los españoles que llegaron a las Indias pronto se darán cuenta de la imposibilidad de trasplantar servilmente las estructuras de la metrópoli. Sin embargo, no encuentran las maneras de sustituirlas iniciando una serie de experimentos, por citar sólo algunos: el realizado por Bartolomé de Las Casas en la Vera Paz, de Guatemala,¹⁵⁴ y el de Vasco de Quiroga con sus hospitales en Santa Fe, Estado de México, y Michoacán.¹⁵⁵ La idea que los mueve es claramente renacentista, experimental, si no veamos la exposición que hace fray Domingo de Betanzos al Consejo de Indias, en la cual se muestra la inseguridad para abordar el problema de la organización de la tierra conquistada:

ésta de verdad –dice éste–, es materia en la cual un abismo llama a otro abismo... todas las cosas de aquestos indios son un abismo de confusión, lleno de mil cataratas del cual salen mil confusiones e inconvenientes... y no hay cosa que para ellos se ordene que no salgan della mil inconvenientes. De tal manera que aunque lo que se ordena sea en sí bueno y con santa intención proveído, cuando se viene a aplicar a la sujeta materia sale dañoso y desordenado y redunda en daño y disminución de aquellos a quien queremos hacer...¹⁵⁶

Obsérvese en esta cita la abismática confusión al enfrentar el saber *a priori* con el *a posteriori*, que afirma o niega la teoría. No les queda, pues, sino la alternativa del experimento y el ensayo. Muestra de esta evidencia es el valor cualitativo que le dio Vasco de Quiroga a la *Utopía* de Moro, pero aplicada de muy diversa manera. “No en vano –escribe– sino con mucha causa y razón

¹⁵⁴ Cfr. Marcel Bataillon y André Saint-Lu, *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Barcelona, Ariel, 1976, pp. 26-27.

¹⁵⁵ Cfr. Ramón Xirau, *Idea y querrela de la Nueva España* (Antología), Madrid, Alianza Editorial, 1972, pp. 125-137.

¹⁵⁶ José María Gallegos Rocaful, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, México, UNAM, 1974, p. 154. (El autor tomó la cita de la obra de Lewis Hanke: *La lucha por la justicia en la conquista de América*, la cual fue tomada de la *Carta de Betanzos*, que se encuentra en el Museo Histórico Nacional de Madrid.) (Subrayado mío.)

esto de acá se llama Nuevo Mundo, no porque halló de nuevo, sino porque se es en gente cuasi en todo como fue aquél de la edad de oro.”¹⁵⁷ Decíamos que de diversa manera, porque Tomás Moro se queda en *Utopía*, en lo puramente teórico, en el modelo, al señalar que “quien conoce una ciudad utópica las conoce a todas, por su gran semejanza entre unas y otras en lo que permite la naturaleza de cada lugar.”¹⁵⁸ La *utopía* de Moro es una entelequia; la de Vasco, una utopía, sí, pero plasmada en la realidad a través de sus hospitales y pueblos de organización comunitaria en los que se combinan los oficios alternados con las actividades agrícolas. Él se opuso al trasplante de las instituciones y costumbres del viejo mundo buscando superar los prejuicios y vicios de éste, trata de elevar la simplicidad natural del indio a las cumbres de la convivencia y concordia de la paz cristiana, lejos del peligro de las tres fieras que todo en este mundo lo destruyen y corrompen, como son la soberbia, la avaricia y la ambición.¹⁵⁹ Es decir, Quiroga da a la quimera un lugar y un tiempo; finalmente, desde su visión, se va a realizar “aquí y ahora”, en América, la Época de Oro de la humanidad, tanto deseada pero nunca alcanzada.

Lo mismo se puede decir de la religiosidad renacentista de fray Juan de Zumárraga. Es el primer hombre que readapta los preceptos eclesiásticos acordes al nuevo mundo con amplio sentido humanista. A partir de esos preceptos religiosos intenta establecer la concordia entre las dos “razas”: la española y la indígena. Entre las organizaciones monásticas rivales, levanta el espíritu secular decaído de los frailes para darle vitalidad; en suma, origina una sociedad nacida y desarrollada a la sombra de la Iglesia. A él debemos la introducción de la primera imprenta en América y la fundación de la Universidad de la Nueva España. Nos interesa subrayar la influencia que tuvo en su ejercicio cristiano Erasmo de Rotterdam. Según el decir de Gallegos Rocafull, en el pensamiento erasmista hay tres vertientes: una mística, paulina y reformista; otra jocosa, satírica y frívola, en la que se socavan las ideas y costumbres, e incluso las instituciones; y una tercera filosófica, escrituraria e histórica: esta última

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 175.

¹⁵⁸ Tomás Moro, *Utopía*, Argentina, Sopena, 1941, p. 73.

¹⁵⁹ *Cfr. Xirau, op. cit.*, p. 151.

es la menos conocida.¹⁶⁰ Zumárraga fue uno entre los muchos españoles que se adhirieron a la doctrina erasmista en contra de la ortodoxia cristiana, lo cual le había ganado desde España ciertos problemas con algunos frailes. Estas ideas erasmistas eran ajenas a la meditación e imitación de la pasión de Cristo, buscaban más el gusto por la vida que por la meditación. Su obra más destacada, con una amplia influencia renacentista, fue su *Doctrina Breve*, impresa en México en 1544, para uso de los sacerdotes. Ramos¹⁶¹ señala que la influencia de Erasmo en esta obra es evidente, pues se pueden ver en ella copias de páginas enteras del *Paraclesis* sin decir de dónde fueron tomadas; sólo desaparece de su obra la *Conclusión Exhortativa* y varios rasgos de la *Paraclesis*, como son: el nombre de Erasmo, las agresiones concretas que eran sentidas como tales hacia el formalismo monástico, la teología escolástica y el derecho canónico. Del mismo modo aprovechó la *Philosophia Christi* de Erasmo, trayéndola de nueva cuenta a sus fuentes evangélicas.

La fundación de las universidades y colegios religiosos en América albergaron en su seno la tradición filosófica trasplantada. La Universidad Real y Pontificia de la Nueva España, fundada en 1553 por decreto de Carlos V, tomó como modelos, para la estructura de sus planes y programas de estudio, los de las universidades de Salamanca y Alcalá (la primera, según el decir de algunos estudiosos de la época, rebasaba a muchas de Europa), ya que ambos centros de estudio, a la conquista de América, estaban en “plena gloria” y era natural que sirvieran de prototipo a ésta que se deseaba establecer en el nuevo mundo. Las “siete columnas” de la enseñanza en México, o sea, las siete cátedras, eran la teología, escrituras, cánones, artes (lógica, metafísica y física) leyes decretales y retórica, todo sobre la base de la lengua latina.¹⁶² La estructura educativa, en síntesis, no era más que un traslado de lo que se realizaba en España; en lo que se refiere a la enseñanza de la filosofía, no fue más que la continuidad de una tradición que no buscaba crear o construir nuevos sistemas, sino seguir a pie juntillas los cánones escolásti-

¹⁶⁰ Gallegos R., *op. cit.*, p. 179.

¹⁶¹ Cfr. Samuel Ramos, “La filosofía en España en el siglo XVI”, en *Obras completas*, vol. II, México, UNAM, 1976, pp. 125-126.

¹⁶² *Ibid.*, p. 127.

cos, reformados por Suárez, Melchor Cano, De Vitoria, Vives, etcétera. Esa fidelidad a la tradición constreñía la capacidad creativa de los grandes maestros venidos a América. La mayoría de ellos no realizó realmente una labor innovadora, ya que se siguió impartiendo el conocimiento de Aristóteles y la filosofía escolástica. Así, su actividad más que filosófica fue pedagógica, puesto que su ocupación estaba encaminada exclusivamente a su enseñanza; ello originó la elaboración de un sinnúmero de libros de texto encaminados a hacerla comprensible. Por tanto, podemos decir que en términos generales la educación cultural y humanística no cambió su sentido en el siglo XVII, pues se siguió manejando el mismo problema, que en nada enriqueció el contenido de la misma.

La filosofía americana ha sido, desde siempre, del dominio exclusivo de los claustros universitarios y por ende está ligada a las universidades. Por las características de los planes de estudio trasplantados a este continente, observamos que su estructuración está muy lejos de ser renacentista. Posiblemente hubo un eco en el maestro de retórica Francisco Cervantes de Salazar, discípulo del filósofo hispano Luis Vives, en sus *Diálogos Latinos*. Sin embargo, “el humanismo de Cervantes de Salazar es ortodoxo y avenido con las instituciones sin crear problemas. Sustenta la tesis moral de que cada quien ha de conformarse con su suerte,”¹⁶³ idea absolutista, determinista y escolástica más que renacentista, donde se hacía expreso el carácter de una ideología que busca conformar los elementos teórico-prácticos en beneficio de la empresa colonial. El primer profesor de filosofía en México fue el agustino fray Alonso de la Veracruz, discípulo del destacado humanista Francisco de Vitoria y el primero que introduce en América el estudio de Aristóteles. Su sucesor en la cátedra fue Bartolomé Ledesma, que posteriormente pasó a la universidad de San Marcos, en Lima. Gracias a las universidades y colegios, la vida intelectual y cultural se fueron introduciendo en América, labor complementada por la llegada desde Europa de letrados, sacerdotes, jurisconsultos, en quienes la filosofía, como es lógico pensar, era del dominio exclusivo del clero, la que ejercitaban en su forma escolástica en auxilio de la teología y como fundamento de las concepciones jurídicas.

¹⁶³Cfr. Gallegos R., *op. cit.*, p. 164.

La filosofía que se impartía en América en los llamados colegios superiores estaba bajo el cuidado celoso de las diversas órdenes religiosas. En la Nueva España destacan: el Colegio de la Cruz de Tlatelolco, El Colegio Mayor de Santa María de Todos los Santos, el de San Pedro y San Pablo, fundado por jesuitas y fusionado posteriormente con los de San Ildefonso y San Gregorio, para jóvenes indios; además del de San Nicolás, en Michoacán, hubo también en Oaxaca, Zacatecas, Puebla, etcétera.

La filosofía en las universidades y colegios del nuevo mundo no fue sino la implantación de la vieja tradición escolástica. Empero, ésta no llegó en su total pureza teórica. Ello obedece a que hombres como Melchor Caso, Luis Vives y Francisco Suárez se dedicaron a reformarla haciéndola más acorde con las necesidades del momento. Suárez, por ejemplo, la hace más coherente y sistemática, apartándose de los dictados de Santo Tomás en las ideas de causalidad, del principio de individuación, del modo del conocimiento de los universales y singulares, de la definición de la esencia y la existencia, en favor de una verdadera libertad del alma.¹⁶⁴ Además, acepta en el aspecto político la soberanía del pueblo.

Entre los maestros más destacados está fray Alonso de la Veracruz, que enseñó doctrina peripatética y una cátedra de las Sagradas Escrituras. Ejerció la enseñanza en la Universidad de México y en los colegios de Tiripitío, Tacámbaro y Atotonilco. Tuvo también una amplia participación en los problemas de la evangelización, cuya causa defendió valientemente. Las obras conocidas de fray Alonso son tres libros filosóficos titulados: *Recognitio Summularum*, *Dialectica Resolutio* y *Physica Speculatio*, los cuales constituían un curso completo de artes; su propósito, más que señalar algo novedoso, era didáctico: podaba lo superfluo de la doctrina, modificaba el método expositivo y estilo literario de la escolástica tradicional.¹⁶⁵ Se inspiraba en la *Summalae Logicales* de Pedro Hispano, añadía un corto comentario a los *Tópicos* de Aristóteles y compendia una “refutación de los sofistas”. A decir del recientemente desaparecido don Francisco Larroyo, “en fray Alonso se personifica el tipo histórico

¹⁶⁴ Cfr. Francisco Larroyo, *La filosofía iberoamericana. Historia. Formas. Temas. Polémica. Realizaciones*, México, Porrúa, 1978 (Sepan Cuantos...), pp. 39-40.

¹⁶⁵ Cfr. *ibid.*, p. 40.

del filósofo del Nuevo Mundo en el siglo XVI, –que– atraído por la aventura, incierta y peligrosa, de América, informado y convencido de la crítica humanista de que era objeto la escolástica de su tiempo, se propone con apostólico empeño educar a un mundo nuevo con nuevos usos académicos”.¹⁶⁶ Tras de Alonso de la Veracruz destaca fray Tomás Mercado de la misma orden agustina. Su intención fue también renovadora y pedagógica. Escribió dos obras filosóficas: *Commentarii Luci dissimi in Textus Petri Hispani Reverendi Patri Thomae de Mercado*, y *Reverendi de Thomas de Mercado, Ordinis Praedicatorum, Artium et Sacrae Theologie Professoris in Logican Magnam Aristotelis Commentarii Cum Nova Traslacione Textus ab Eodon Autore Edita*. En sus comentarios a Pedro Hispano busca la forma pedagógica adecuada para la capacidad de los iniciados, “sin decir nada falso”; para él, la dialéctica es el arte de las ciencias. En su segundo libro critica los vicios filosóficos.

El jesuita Antonio Arias, “uno de los primeros y más doctos jesuitas que pasaron a la Nueva España”, alternó con los estudios filosóficos, teológicos y bíblicos. Le sorprende la muerte a muy temprana edad, impidiéndole dejar escritos filosóficos de mejor calidad. Entre los que se conservan en la Biblioteca Nacional de México está: *Illustris Explanatio Commentariorum P.D. Francisci Toleti in Octo Libris Aristoteles de Physica Auscultatione por Reverendum ad Modum Antonium Arias, Ejusden Societatis et Philisophiae in Celebri Mexicanorum Academia Professorom*, en que nos da un compendio del texto de Toledo, entresacando de esta doctrina las cuestiones más importantes. Otro escrito importante del mismo autor es el *Aligua Notatu digna Super Comentararia P.D. Toleti in libris Aristotelis de Generatione et Corruptione*, siguiendo el mismo método de estudio de la forma anterior. Después de éste sigue el manuscrito *Tractatus de Sphera Mundi Partim ex Veterum Astronomorum Partim ex Recentiorum Doctrina et Observatione Collectus per Doctissimum P. Antonium Arias Societatis Jesu*, obra donde prevalece la doctrina de Aristóteles y Euclides. Termina el manuscrito con otro tratado, *In libris Aristotelis de Coelo Scolia Quaedam*, que parece ser una serie de apuntes de clase.¹⁶⁷ Debe también señalarse a fray Alfonso Guerrero,

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 41. (También véase Gallegos R. y Ramos.)

¹⁶⁷ *Cfr.* Gallegos R., *op. cit.*, pp. 287-289.

fray Zapata Alarcón y fray José Herrera, este último nacido en México. Todos ellos dictaron cátedras en México y escribieron libros filosóficos de carácter didáctico.¹⁶⁸

En el Perú, venido del Colegio de San Esteban, dictó cátedra el padre Vicente Valverde, obispo de Cuzco, que dio exposiciones de artes y teología con gran éxito. También del Colegio de San Esteban se sintió en la Universidad de Lima la influencia de fray Juan Solano y la paciente labor de Bartolomé Ledesma.

En la Argentina aparece la filosofía propiamente dicha en el último cuarto del siglo XVII con Carlos José Montero. En el Brasil sólo se encuentra un escrito de filosofía moral del padre Manuel de Nóbrega, publicado en 1568, sobre la libertad de los indios y la esclavitud justificada de éstos y su cautiverio en guerra justa.¹⁶⁹

Sería demasiado tedioso seguir enumerando todos los pensadores y filósofos venidos a América en el siglo XVI, sobre todo cuando no se cuenta con las obras originales y el tiempo suficiente para poder hacer un estudio más detallado. Sea esto una muestra del trasplante cultural y filosófico de la escolástica traída a estas tierras, en la cual –como ya señalamos– no se tiene por objeto hacer filosofía, sino que su carácter es más bien formativo e informativo, siempre con un propósito bien definido: la conservación de la escolástica aristotélica-tomista.

Según el decir del filósofo y maestro mexicano Rafael Moreno, la filosofía del siglo XVII, y en ello está de acuerdo Gallegos Rocafull,¹⁷⁰ no ofrece ningún filósofo que pueda compararse dignamente a los escolásticos renacentistas del siglo XVI de habla hispana, ni siquiera fray Francisco Naranjo (1580-1655) con su prodigiosa memoria y gran erudición, que podía recitar la *Suma* de Tomás y dictar simultáneamente temas diferentes a cuatro personas.¹⁷¹ Se seguirá impartiendo la misma filosofía escolástica; empero, como algo muy notable a destacar, la filosofía y la cultura habían arraigado en el nuevo mundo como una

¹⁶⁸ Cfr. para este caso todas las obras hasta aquí citadas.

¹⁶⁹ Cfr. Larroyo, *op. cit.*, pp. 42-43.

¹⁷⁰ Cfr. Gallegos R., *op. cit.*, pp. 305-306.

¹⁷¹ Miguel León-Portilla, Edmundo O'Gorman *et. al.*, *Estudios de la historia de la filosofía en México*, UNAM, 1980. Rafael Moreno, *La filosofía moderna en la Nueva España*, pp. 121-166 y 121-122.

expresión connatural de la nueva sociedad, en la que destacan criollos y peninsulares. Lo característico de este siglo es la integración de la estructura de la civilización europea, que levantó el nivel medio cultural y aumentó el número de estudiantes en las artes e instituciones docentes.¹⁷²

El gran despliegue filosófico que hicieron sus antecesores del siglo XVI permitió a los pensadores del siglo XVII marchar, en ciertas áreas del conocimiento, con ritmo “acelerado”. Pese a que la mayoría de las naciones de Europa se alejaba decididamente de la escolástica, al abrir nuevos cauces que hacían propicios grandes avances en la filosofía y en las ciencias, no sucede lo mismo en España y, consecuentemente, en América. En España

la filosofía parece ser simple huella del pasado y, precisamente a la hora en que el cartesianismo unido al experimentalismo baconiano conmovían los cimientos del edificio escolástico, en España se petrifica el pensamiento, brillan muy contados chispazos de independencia en la noche de la uniformidad tomista enseñoreada en las escuelas.¹⁷³

Además, la persecución religiosa había sentado sus reales a través de la Inquisición, persiguiendo enconadamente a aquellos pensadores de algún mérito que se opusieran a los cánones religiosos y políticos establecidos. En consecuencia, el panorama intelectual de España y sus colonias a fines del siglo XVI y principios del XVII era deplorable. No fue sino hasta finales de esta última centuria en que empieza a darse un resurgimiento, donde la literatura será la válvula de escape ante el cerco que le había impuesto la intolerancia política y religiosa.

En esta época, en las universidades de América poco a poco descendía el nivel académico, no sólo por la rutina escolástica, sino también por las grescas políticas y las rebeliones indígenas.¹⁷⁴

¹⁷²Cfr. Francisco Larroyo, *Historia comparada de la educación en México*, México, Porrúa, 1970, pp. 83-86.

¹⁷³Samuel Ramos, *op. cit.*, p. 135. (Cita tomada de la obra de Bejarano Méndez, *Historia de México en España*, p. 299.)

¹⁷⁴Cfr. Laura Benítez, *La idea de historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, original mecanografiado, tesis de maestría, México, UNAM, 1980, p. 21. (Entre las principales rebeliones indígenas están: “la de Guadalcázar, Tehuantepec, la de los Tarahumaras en el 84, una famosa conjura indígena ocurrida en 94, en la región norte de la Nueva España”, y la ocurrida en 1692.)

El carácter de la formación allí adquirida, más que sabiduría, era el ejercicio de la memoria y la exhibición en ceremonias pedantes de su falsa ciencia ante el público. Era evidente que el espíritu filosófico brillaba por su ausencia al imponerse el aprendizaje de fórmulas vacías, que por su repetición y memorización de “súmulas” dialécticas y comentarios iban matando toda lógica viva, al reducirla a un vocabulario hueco. Empero, empezó a imponerse, contra la vieja tradición, la orden religiosa más culta en España y en América, la de los jesuitas. Su curiosidad los movía a ser más abiertos a la influencia de la modernidad. Intentaron renovar el ambiente científico y filosófico, incluso las ideas políticas, que prepararon posteriormente los movimientos insurgentes del siglo XIX. Los jesuitas, absorbiendo lo más “novedoso” del momento en lo científico y filosófico, incluyendo en sus enseñanzas algunas ideas cartesianas, desplegaron un espíritu de transición que daría origen a hombres tan destacados como el sabio, poeta y filósofo don Carlos de Sigüenza y Góngora. Esto hizo decir a Menéndez Pelayo que

la aparición de un hombre como éste en los días de Carlos II... es una prueba de que las sombras de la ignorancia, en que tuvimos nuestras colonias, no fueron tan densas, ni el predominio de la teología en las escuelas que fundamos allí, tan despótico.¹⁷⁵

En esta época se empezaba a manifestar notablemente la participación de una clase social, la criolla, que por el lugar de nacimiento de sus miembros los hacía sentirse diferentes a sus padres de origen peninsular. Este sentido de criollismo contiene en sus entrañas diferencias ideológicas, políticas, sociales y hasta culturales, como respuesta a su trasplante y adaptación a estas tierras. El criollo descubre que a pesar de ser una trascendencia de España existe algo que lo diferencia. ¿Será el haber nacido en América?, ¿la marginación como hombre de segunda, comparado con el ibérico? En aquel momento se daba una serie de razones que hacían patente aspectos que propiciaban la asunción de un modo de pensar diferido del europeo. Es lo significativo de un hecho que irá revelando poco a poco una característica propia, ésa que muestra una manera de ser de los nacidos en tierras

¹⁷⁵Ramos, *op. cit.*, p. 140.

americanas, la personalidad unificada que hará propicio un sentido nacional. El criollismo, como apunta Laura Benítez, es el desbordamiento por las raíces indígenas y europeas, y su resultado, un punto de vista propio. Es el asentamiento de una identidad nacional, que en aquella etapa histórica sólo podía hacerse comprensible si la concebimos como el resultado de la ligazón entre criollismo y nacionalismo, principios claramente manifiestos en las dos más grandes figuras de esa época: don Carlos de Sigüenza y Góngora¹⁷⁶ y Sor Juana Inés de la Cruz.

En el criollo se perfila el sentimiento de nacionalidad, deseo de una patria propia, unida a una doble vertiente: lo indígena y lo español, sin ser ninguna de las dos, teniendo que ser lo confluente: lo americano.

En las tres últimas décadas del siglo XVII la política, la literatura, la arquitectura y la cultura en general tienen una animada vida intelectual:

existió un gran interés en la literatura de todo tipo y hay clara constancia de que en el siglo XVII en México no faltaron numerosos libros, incluso provenientes de imprentas establecidas fuera de España, como las de Holanda, Francia y Bruselas.¹⁷⁷

En este momento histórico hacen su aparición Sigüenza y Sor Juana, que no fueron el resultado fortuito, sino productos de una rica actividad cultural, el primero formado en los colegios jesuitas, transmisores del modernismo que los pone a la cabeza de las demás instituciones educativas, incluso que las universidades.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Cfr. Laura Benítez, *op. cit.*, pp. 125-126.

¹⁷⁷ Cfr. *ibid.*, p. 12.

¹⁷⁸ Cfr. Carmén Rovira G., "Algunas reflexiones sobre el pensamiento filosófico en México en el siglo XVIII", en *Anuario de filosofía*, año 1, núm. 1, México, UNAM, 1980, p. 186. (La autora apunta con respecto a la actividad cultural de esa época: "No fue indudablemente la Universidad Pontificia dominada por el escolasticismo decadente el medio propicio para el desarrollo de las ideas de la clase criolla mexicana, fue en los conventos y colegios religiosos —como el de San Ildefonso, San Francisco de Sales, oratorio de San Miguel el Grande, el convento de San Agustín de Morelia, San Ignacio de Puebla, el de San Pedro del Edo. de México, etcétera— donde esta clase intelectual pudo plantear y discutir sus inquietudes, y en donde fueron reuniéndose a través de los años las obras de filosofía moderna [algunas españolas, pero sobre todo francesas, inglesas, alemanas, italianas y portuguesas] que servirían de base a sus ideas innovadoras".)

Es precisamente en los colegios conventuales y seminarios donde se imparten los principios más relevantes de la modernidad europea; se enseñan los grandes avances en la ciencia, la filosofía, etcétera; se ponen al alcance de los alumnos libros que les abren caminos para alcanzar niveles no deleznable en el campo de la literatura y la política, e inclusive en la ciencia. Por lo tanto, Sigüenza y Sor Juana no son personalidades aisladas sino producto de un gran trabajo cultural.

Don Carlos de Sigüenza y Góngora (1643-1700), criollo mexicano, estudió en los claustros jesuitas hasta el año de 1669. Posteriormente fue alumno en la universidad, en la que llegó a impartir las cátedras de astronomía y matemáticas. El talento de este personaje se manifiesta en múltiples campos del saber y las letras. Fue poeta, matemático, filósofo, astrónomo, anticuario e historiador, destacando también en las habilidades prácticas: aplica sus conocimientos en la cartografía e ingeniería. Compuso obras de complicados títulos con un incoercible afán y búsqueda de la verdad. Así, por ejemplo, cabe mencionar sus obras históricas y poéticas: *Triumph Parthémico que en Gloria de María Santísima Inmaculadamente Concebida Celebró la Pontificia Imperial y Real Academia Mexicana* (1683); *La Primavera Indiana*, poema sacro-histórico; *Idea de María Santísima de Guadalupe* (1668); *Teatro de Virtudes Políticas que Constituyen a un Príncipe* (1680); *Piedad Heroica*; (1690); *Infortunios que Alonso Ramírez, Natural de la Isla de San Juan de Puerto Rico, Padebió en Poder de los Piratas* (1692).

Como hombre de ciencia escribió libros sobre ésta, como: *Manifiesto Sobre los Cometas Despojados del Imperio que Tenían Sobre los Tímidos* (inédito) y la *Libra Astronómica y Filosófica* (1691). En esta última obra se resumen las preocupaciones por el asunto astronómico y filosófico con sentido modernista.

La aparición de un cometa en 1680 permitió a Sigüenza atacar de una vez por todas las supersticiones sostenidas por los astrólogos, que infundían pánico a todas las clases sociales en la Nueva España cuando se presentaban hechos desusados en el espacio sideral. Nuestro autor había venido manteniendo en sus obras astronómicas lo endeble de las razones astrológicas, lo cual provocaría la respuesta de Pedro Eusebio Francisco Kino, en su trabajo *Exposición Astronómica*, que sin hacer referencia explícita a Sigüenza, lo alude indirectamente. Contraviniendo a Kino responde en su *Libra Astronómica y Filosófica* haciendo una

defensa de la ciencia que se hacía en la Nueva España. La actitud de Sigüenza al abordar el problema que le ocupa es mucho más científica y moderna, no sólo en relación con su oponente, sino más que cualquiera de sus contemporáneos. Ésta es la primera controversia sobre cuestiones científicas en América.¹⁷⁹

En la respuesta a Kino¹⁸⁰ sobre los cometas apunta:

Cómo se persuadirán cuantos leyeron la doctísima *Exposición Astronómica* del R.P. –Kino– ser su opinión la misma que siguen los mortales... advirtiendo los fundamentos tan débiles sobre que estriba, los cuales son (como se ve) sino el que así lo dicen. Pero si ya se ha visto en lo antecedente, y se verá en lo adelante más cumplidamente, lo que también hay muchísimos que tal no dicen, quién no reconoce flaquear ya por esta parte sus fundamentos. Estar sólo a lo que otros dicen en materias discursables y filosóficas es declararse por de entendimiento infecundo y oponerse a lo que dijo Cicerón...

En el párrafo 311 apunta la omisión de las preocupaciones de Kino “por estar cansado de examinar las muchas inconsecuencias que se deducen de confundir el R.P. las atmósferas del Sol y de Venus, y de dar a entender que en uno y otro hay partes homogéneas y similares”, totalmente contrario a lo que señala y enseña el P. Atanasio Kircher en su *Itinerario Extático*, al que supuestamente Kino sigue en sus opiniones. Por otro lado, refiriéndose en contra de la opinión de su adversario, apunta que de sus sentencias se infiere

...que el cometa ocupa dos lugares al mismo tiempo, por que si por haberse formado de las fogosas excreses, ardidés, humos y redundantes fogosidades del sol estuvo precisamente en el cielo del sol, por haberse formado de las fogosas excreses, ardidés, humos y redundantes fogosidades de Venus necesariamente había de estar en el cielo de venus, conque no habiendo sido más que un cometa, cómo pudo dejar de tener dos ubicaciones. Este cuarto y último argumento con que el muy docto astrónomo y excelente matemático

¹⁷⁹ Cfr., Ramos, *op. cit.*, p. 142.

¹⁸⁰ Lamento no poder citar directamente la obra de Kino, y así contrastar las opiniones de ambos. Conformémonos con lo dicho por Sigüenza.

quiso probar haberse alejado el cometa del centro del mundo 1150 semidiámetros de la tierra.¹⁸¹

En el primer párrafo, Sigüenza va en contra de las opiniones que no tengan fundamento científico, como son aquéllas del dominio popular a las que considera endebles por carecer de principios científicos. Busca de esta forma la modificación y cambio de ideas anquilosadas por el tiempo. Su inclinación al saber y a la experimentación lo llevan a afirmar verdades nuevas; y contra los equívocos de Kino, con relación al sol y a Venus, en las que persisten los fundamentos de la concepción medieval, presenta la idea moderna que se aleja de cualquier autoridad, haciendo burla del “astrónomo” y “matemático”. Desistiendo de las inconsecuencias de su adversario, apuntará que ello obedece a que son agotadoras, aburridas y sin sentido. De esta manera, su modernismo estriba en dar al traste con los perjudiciosos principios autoritarios, valiéndose, como él mismo señala, “autárquicamente” de su razón y experiencia.

Así –escribe– se inicia entre nosotros el afán científico, con una tendencia antidogmática, donde el paradigma del saber por excelencia será la ciencia, basada en el conocimiento matemático; es la lucha destructora de los prejuicios y falsedades destruyendo la duda ya que por medio de saber que cuando se duda de la bondad de una cosa... no hay modo de libertarnos de aquella duda, si no es poniéndola en la balanza de la razón como aquí se duda.¹⁸²

Obsérvese que nuestro filósofo huye por medio de la razón de lo estrictamente teológico y religioso.

La idea de Sigüenza es aplicar la razón al estudio de la naturaleza, a la que concibe como un conjunto de realidades concretas y determinadas por la observación y la experimentación, bajo el apoyo del cálculo matemático. Es por esto que nos mueve a pensar que la concepción filosófica y científica de Sigüenza es una visión cargada de modernismo. Pues “para él la ciencia es sinónimo de método, reglas, ‘de principios de verdad’ según

¹⁸¹ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica y filosófica*, presentación de José Gaos, México, UNAM (Nueva Biblioteca Mexicana), pp. 131, 311.

¹⁸² *Ibid.*, párrafo 127.

practican los autores modernos.”¹⁸³ Su preocupación es la búsqueda y aplicación del método científico y hacer las demostraciones pertinentes, esto es, “el método para venir al conocimiento de las paralajes”, y todo aquello que se relacione con los conocimientos físicos y matemáticos, insistiendo constantemente en el saber práctico de la geometría.¹⁸⁴ De esta forma, pues, para él todo conocimiento debe advenir por los principios de la física y las matemáticas. Según el decir del maestro Rafael Moreno –no sin razón–, Sigüenza es el filósofo de *transición* de la escolástica a la modernidad y la conciliación con el catolicismo que después dará origen, en el siglo XVIII, a la peculiar tesis ecléctica.

Nuestro hombre es ya el filósofo típicamente mexicano, porque en él se empieza a afirmar la nacionalidad. Es el hombre que, no contento con el saber de sus contemporáneos, su curiosidad lo lleva a investigar campos aún inexplorables, como era la antigua civilización indígena. Es, a decir de Ramos, el primer patriota y amante del saber americano. Empero, no se puede afirmar el nivel exacto de su valor como hombre de ciencia, aunque su gran erudición –para ello basta confrontar la multiplicidad de temas por él abordados y su marcada inclinación por conocerlos– y diversidad de intereses por la cultura y fecunda actividad literaria, están fuera de toda duda, lo cual lo señala, al lado de Sor Juana Inés de la Cruz, como la personalidad más destacada del siglo XVII en el nuevo mundo y la primera figura en la historia de la cultura americana.

Otra de las personalidades destacadas de este siglo es la distinguida poetisa y prosista mexicana Sor Juana Inés de la Cruz (1640-1695), luminaria poco común en aquella época. Al igual que su coetáneo mexicano, tiene una amplia información enciclopédica, superior en letras a su homólogo pero inferior en ciencias. Ha sido considerada como la más grande poetisa y prosista de la etapa colonial. Su concepción del mundo y de la vida, filosóficamente hablando, la encontramos en su largo poema: *Primero Sueño* y en dos opúsculos redactados en prosa: *Carta Atenagórica* y su *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*.

Sor Juana, al igual que Sigüenza, tiene la misma preocupación por el método, la suficiencia de la razón y la forma de encontrar

¹⁸³Rafael Moreno, *op. cit.*, p. 136.

¹⁸⁴Sigüenza, *op. cit.*, párrafos 241 y 121.

un conocimiento seguro. Su amor por el estudio la mueve a una formación autodidáctica, como ella misma lo muestra en su *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*: “Proseguí digo, ...(en todos los ratos que sobraban a mi obligación) de leer y más leer, de estudiar y más estudiar *sin más maestro que los mismos libros*”.¹⁸⁵ Su inclinación hacia las ciencias naturales la lleva a ir fuera de los arquetipos de la tradición. Defiende su libertad de crítica.¹⁸⁶ En el *sueño*, a través de imágenes poéticas, expone las ideas y razones y al mismo tiempo el fracaso que lleva en sí la búsqueda de la verdad. De acuerdo con su capacidad imaginativa, en el *Sueño*, sueña que la noche iguala al todo, pues “el sueño todo en fin lo poseía,/ todo, en fin, el silencio lo ocupaba:/ aún en el ladrón dormía,/ aún el amante no se desvelaba...”¹⁸⁷, donde la actividad del alma en el soñar consiste en el estado de vigilia de la inteligencia, lo cual se reduce finalmente en su sueño a la permanencia de la actividad intelectual, como aspecto característico del afán de saber. Sin embargo, el alma en vigilia también es un sueño, platónico más que cartesiano, en su sentido de trascendencia. En la autora parece ser que “entender” es la comprensión conceptual de la realidad; a pesar de ser presentada ésta poéticamente, va discurrendo metódicamente así, “una por una discurren las cosas”, las que se ciñen a los artificios de la “intellección”, en la cual la materia se desdeña, para llegar a la ciencia de los universales, “haciendo escala de un concepto a otro va ascendiendo grado a grado”.¹⁸⁸ En casi todo el *Primero Sueño* nos muestra una ferviente inclinación al estudio de la verdad y todo lo que constituye el universo, al declarar que ya desde muy pequeña tenía la inquietud de “descubrirlo todo” a través de la razón.¹⁸⁹ En su sueño alegórico y fantástico va ascendiendo de las partes al todo, a los universales, a los conceptos determinantes e inmutables de Dios, la verdad, la belleza, la justicia, el bien, que dan solidez a lo percedero, lo corruptible, etcétera: son las categorías que están lejos de la

¹⁸⁵ Sor Juana Inés de la Cruz, “Respuesta a sor Filotea de la Cruz”, en *Obras escogidas*, México, Bruguera Mexicana, 1972, pp. 496-499.

¹⁸⁶ Cf: *ibid.*, pp. 497-499.

¹⁸⁷ Sor Juana, *op. cit.*, “Primero sueño”, p. 268.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 297.

¹⁸⁹ *Ibid.*, “Respuesta...”, p. 494.

materialidad que todo confunde y reprime para llegar al conocimiento de la verdad. Es el vuelo intelectual que con su luz ilumina la oscuridad.¹⁹⁰ En su *Respuesta a Sor Filotea...* se hace patente, al lado de la tradición, su inquietud moderna. En esta obra no deja de justificar el saber de la tradición escolástica, lo cual se evidencia en su punto de partida al ir de las ciencias naturales y artes, hasta llegar a la suprema ciencia, a la ciencia de las ciencias, la teología,¹⁹¹ haciéndose necesario para alcanzar el nivel de ésta recurrir a la retórica, a la lógica, a la física, a las matemáticas, a la música, materias imprescindibles para la comprensión de las *Sagradas Escrituras*.

Finalmente, en su despertar se da cuenta de que todo lo que ha hecho fue un inútil esfuerzo ¹⁹² por querer, saber y comprender todo, no quedándole como refugio sino el cultivo de Dios.

A pesar de esto, en Sor Juana observamos un intento de *transición* de lo tradicional a lo moderno –se hace necesario realizar un trabajo más detallado para localizar lo moderno en nuestra poetisa, imposible de hacerlo en esta modestísima investigación.

Hubo en América otros pensadores distinguidos, pero nunca de la talla de los dos mexicanos estudiados. Por ejemplo, el doctor Juan Díaz de Arce, destacado maestro universitario que impartió cátedras en México; tenía una amplia información cultural y criterio seguro. Otro destacado humanista fue fray Diego Basalenque, “poeta, orador excelente, filósofo profundo, teólogo eminente...” También encontramos al limeño fray Buenaventura Salinas, tesorero abogado de los derechos del criollo que dejó un *Cursus Philosophicus*, aunque nunca llegó a publicarse.¹⁹³ Juan Perlín, jesuita, candidato de Suárez para proseguir su obra, enseñó en Lima, Cuzco, Alcalá, Madrid y Colonia. Nicolás Olea, profesor en Lima, autor de una *Summa Tripartita Scholasticae Philosophiae* y obras didácticas. Fray Alfonso Briceño, nacido en Chile, de vigoroso entendimiento, erudito, teólogo y metafísico.

Así, a través del tiempo se fue fraguando la introducción y la estructura de un saber moderno con características propias de lo americano, abriéndose alternativas para resolver sus proble-

¹⁹⁰ Cfr. *ibid.*, “Primero...”, pp. 274-276 y 280.

¹⁹¹ Cfr. *ibid.*, “Respuesta...”, pp. 497-498.

¹⁹² Cfr. *ibid.*, “Primero...”, pp. 285-286.

¹⁹³ Cfr. Gallegos R., *op. cit.*, p. 276.

mas. Por un lado, surgirán hombres preocupados por nuestro ser y conciencia de lo americano y el rescate de lo más valioso de la antigüedad indígena; por el otro, también con sentido modernista, se incursionará en el cultivo de las matemáticas y las ciencias naturales.

Lo característico de esta nueva forma de abordar los problemas lo dará el sentido de una filosofía ecléctica, la cual consistirá en tomar lo más valioso de las diversas corrientes filosóficas del momento. La labor inicialmente será individual, en la que destacarán: Bartolache, Gamarra, Hidalgo, por decir sólo algunos. Según el filósofo Rafael Moreno, en la introducción de la modernidad del siglo XVIII hubo un *hiatus* aproximadamente de medio siglo, y no fue sino hasta la segunda mitad que se empieza a levantar el entusiasmo por la modernidad. Los colegios jesuitas darán la batalla. Los estudios de las ciencias se introducen, pero no se hacen exclusivamente en textos, sino en periódicos, memorias, diccionarios.¹⁹⁴ Este periodo carece de unidad puesto que está lleno de disputas y hostilidades; en él existen etapas de la tradición entremezcladas con las modernas. Sólo hasta la aparición de la obra de Bartolache *Las Lecciones Matemáticas* (1769), la *Disertación* del joven teólogo Miguel Hidalgo y Costilla, estudio que hace referencia sobre el verdadero método para estudiar teología, y *Los Elementos de Filosofía Moderna*, de Benito Díaz de Gamarra, es que se empieza a mostrar una cierta dirección y unidad. Moreno apunta que en este periodo no se encuentran entre los jesuitas, a pesar de ser los introductores del pensamiento avanzado en el México de aquella época, hombres de las características filosófico-científicas de Carlos de Sigüenza y Góngora, concretamente en relación con el método matemático o la reducción del conocimiento seguro y específico del saber científico.¹⁹⁵

El impacto de la modernidad

En este apartado solamente estudiaremos algunas personalidades filosóficas de la Nueva España y citaremos, aunque sea de paso, otras de Latinoamérica, por carecer de la información suficiente y de primera mano. Lo que sí parece ser común en todos

¹⁹⁴ Cfr. Moreno, *op. cit.*, p. 145.

¹⁹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 145.

nuestros pensadores hispanoamericanos es la lucha entre el escolasticismo y el modernismo, reflejo, si se quiere tardío, de lo que se venía dando en Europa desde tiempo atrás.

Una de las características más sobresalientes de la modernidad en América, —ello ya estaba presente en Sigüenza y Sor Juana—, es la negación de toda autoridad y el enfrentamiento a los problemas con la sola razón y la experiencia, encumbrándose el método experimental como requisito de todo conocimiento. Bajo esta perspectiva se dará la contienda a las anquilosadas ideas que prevalecían en las colonias. Basta referir las tertulias y disputas científico-filosóficas relatadas por Alzate y Bartolache, realizadas en todo el territorio de la Nueva España. Éstas eran de muy diversas índole, desde filosóficas hasta botánicas, médicas y geológicas.

Como es sabido, los jesuitas fueron los que introdujeron el saber moderno en América y los que intentaron compaginar la fe, la razón y la experiencia. Salidos de una tradición de autoridad moral y magisterial que los preparaba y autorizaba a cambiar los viejos métodos por nuevos en cuanto a la investigación, la formación y la enseñanza, Diego José Abad y Clavijero se dieron a la tarea de desechar lo inútil en la enseñanza de la filosofía y de la ciencias naturales, de la dialéctica, la metafísica, la física, desarrollando y dando realce al conocimiento y discusión de las teorías modernas. Se empieza a conocer la física de Galileo y las teorías newtonianas; en su desdén por la rutinaria dialéctica de la escolástica, son llevados a conocer la física experimental y la naturaleza en su conjunto. Esta cosmovisión moderna en su sentido general irá en contra de la tradición, lo cual dará origen a una “escisión” y lucha entre los innovadores y los amantes de lo antiguo, teniendo una gran influencia y participación la Inquisición en la batalla por prohibir la introducción de libros con ideas nuevas o revolucionarias, particularmente los venidos de Francia. Sin embargo, ya por los años setenta de este siglo se asimilan las *luces* dentro del saber católico, aunque esto no quiere decir que los inquisidores descansarán con sus pesquisas de las novedosas tendencias, sobre todo cuando éstas contradecían la fe, las costumbres y el poder real.¹⁹⁶ A

¹⁹⁶Cfr. Miguel León-Portilla, Edmundo O’Gorman *et. al.*, *Estudios de la historia de la filosofía en México*, UNAM. Rafael Moreno, “La filosofía moderna en la Nueva España”, 1980, pp. 121, 147 y 166.

pesar de esto, no ha sido nunca suficiente la fuerza para acallar las ideas, particularmente cuando éstas se han prendido y desarrollado en las conciencias. Los opositores a la innovación sostenían que la filosofía sensualista era contraria a la revelada por Dios; en consecuencia, cualquier filosofía que no estuviera bajo la protección de la "luz divina" era maligna y perversa, falsa e impía. En contra de esta posición, Hidalgo, Bartolache, Alzate sostendrán que el mantener al pensamiento en la barbarie peripatética retrasaría el conocimiento nacional. Es por primera vez que con un amplio sentido nacionalista se abordan los problemas que aquejan a la nación, afirmando la igualdad de la capacidad del americano a la de cualquier otro tipo de hombre. Es un leal intento porque el saber se imparta y se escriba en la lengua vernácula y sea llevado a los rincones más apartados de la patria, labor encomiable en Alzate y Bartolache.

Los filósofos de esta época no se adhieren a tal o cual corriente del filosofar, sino toman de cada una de ellas lo más valioso, adecuado y coherente para las necesidades de la realidad americana. Ésa será la labor de esta filosofía cifrada principalmente en el variado y extenso material asimilado, organizado y adaptado a un objetivo muy especial: la enseñanza. Al principio básico de este modo de pensar con "libertad", se le dio el nombre de eclecticismo. Se ha criticado mucho esta tendencia, dada en nuestros pensadores de aquel tiempo, especialmente por la falta de "originalidad", en comparación con los grandes sistemas filosóficos europeos. Sin embargo, ¿era posible adoptar algún sistema, o en su defecto, crear uno nuevo, cuando lo más importante era difundir lo novedoso, ajeno al saber latinoamericano? Si las filosofías en su conjunto hacen la Filosofía, y si la historia de la filosofía ha demostrado que ésta se compone de puntos de vista y manera de abordar sus problemas desde una concepción que en su origen es nacional, la cual, integrada a otras concepciones nacionales, hace causa común y prioritaria a la universalidad de sus principios por su carácter humano, ¿realmente la filosofía americana ha tenido y tiene como punto de partida lo universal categorial? No, puesto que nuestro filosofar ha sido un filosofar que va de lo particular a lo particular y de allí busca ascender a lo universal. Es decir, nuestra filosofía se caracteriza por ser la filosofía de las circunstancias, y la circunstancia concreta de aquel momento era renovar la cultura nacional y la de todo un conjunto

de países.¹⁹⁷ No se trata, por otro lado, de una posición conformista, pues se escriben obras con convicción y firmeza, fuera de timideces. Bastaría con revisar las obras de Bartolache, Gamarra, Alzate e Hidalgo para darse cuenta de esta afirmación. Así por ejemplo, Gamarra, haciendo una definición de la filosofía ecléctica, apunta que es “aquella en la que buscamos la sabiduría sólo con la razón y dirigimos la razón con la ‘experiencia y observaciones de los sentidos, la conciencia íntima, el raciocinio y con autoridad’ acerca de aquellas cosas que no pueden saberse por otro camino... –En este filosofar– ...no se pregunta quién ha dicho algo, sino cuán rectamente... conforme a la razón”.¹⁹⁸ Además, no existe en estos filósofos esa tendencia a la originalidad, pues siempre recurren a las afirmaciones para ellos válidas de aquellos pensadores cuyas observaciones, según la recta razón, resultan congruentes y racionales. Es también absurdo y fuera de lugar el pretender comparar a los filósofos americanos con Locke, Kant, Hegel, o con cualquier creador de un sistema a la manera de Europa; lo más adecuado es que los veamos en su recto sentido: como filósofos que filosofaron a la moderna e interpretaron una filosofía que se estaba dando, donde su cordura y sinceridad no pueden ser puestas en entredicho.

Mencionaremos, someramente, a las personalidades jesuitas más sobresalientes: el primero es Francisco Javier Clavijero; le siguen Francisco Javier Alegre, Diego José Abad, Agustín Castro, Raymundo Cerdán, Julián Parreño, Andrés de Guevara y Besoazábal y el llamado entre ellos el “Sócrates moderno”, Campoy. Todos ellos fueron maestros en colegios como: Tepotzotlán, Guadalajara, Morelia, Puebla, Zacatecas, Mérida, Querétaro. Por lo poco de la obra que quedó de ellos, sabemos que cultivaron, además de la filosofía, la historia, las letras, la arquitectura, la teología y las ciencias.

La idea de la modernidad, según su propio decir, la tomaron de Purchot, Descartes, Gassendi, Newton, Leibniz.¹⁹⁹ Para Méndez Plancarte, los jesuitas, más que modernistas, fueron sim-

¹⁹⁷ Cfr. José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, p. 25.

¹⁹⁸ Juan Benito Gamarra y Dávalos, *Elementos de filosofía moderna*, México. UNAM, 1963 (Nueva Biblioteca Mexicana), vol. I, p. 24.

¹⁹⁹ Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII* (Antología), México, UNAM, 1979 (Biblioteca del Estudiante Universitario), pp. 118, 119, 122, 124 y 126.

ples innovadores de la escolástica. De acuerdo con el maestro Rafael Moreno, considero que sostener esto es muy arriesgado, pues los pocos escritos que de ellos se conocen nos llevan a pensar lo contrario. Es absolutamente innegable que en todos sus documentos no entran en contradicción con la fe, por su formación religiosa, pero ello no implica que, en cuanto a la concepción de las ciencias naturales y la filosofía, no hayan asumido, como así se muestra, una posición moderna. Si no, veamos lo que dice Guevara y Besoazábal:

...cuán hermosamente viven quienes por entero se consagran al estudio de las ciencias. Y en verdad nada anhelo con más ardor que el que vosotros jóvenes... abandonéis el prejuicio... de que los estudios filosóficos dañan a la salud, abrevian la vida y hacen al hombre indeciso y difícil en el trato y conversación humana, pertinaz despreciador de los demás y vanamente orgulloso ... Todos vuestros esfuerzos deben enderezarse o perfeccionar cuanto podáis la inteligencia... a reunir para vosotros... un tesoro nobilísimo, a comprender el camino de las ciencias.²⁰⁰

¿Era posible abordar las ciencias naturales con el método escolástico, e incluso adaptarlo a las necesidades de observación y experimentación de la ciencia moderna? Si esto no es verdad, ¿por qué esa preocupación por las ciencias naturales y el método experimental?

Sería erróneo aseverar que la filosofía impartida en los colegios jesuitas era de corte radical, porque no era éste el propósito, sino el de difundir con libertad lo que se venía dando en Europa. Por este motivo podemos afirmar que esos pensadores son eclécticos al tomar lo valioso y racionalmente comprobado de todas las tendencias del saber, y hacerlo suyo y usarlo como plataforma para la solución de los problemas de su realidad. Eran filósofos, sí, pero no a la manera de los creadores de grandes sistemas, sino más bien continuadores e intérpretes de éstos, y en esto están de acuerdo Gaos, Moreno y Ramos. No había una filosofía original, pero sí una filosofía adaptada al objeto y los problemas de estas tierras. Esto es, si se quiere, una recreación, un volver a

²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 116-117.

pensar lo pensado, pero con un matiz de autenticidad que nadie puede negarles. Se busca, ya desde Sigüenza y Sor Juana, romper con la autoridad que constriñe y aniquila toda imaginación creadora. Y esto busca hacer Agustín Castro al aseverar, “como algo indigno del sabio la costumbre de los pitagóricos, que no asientan sino a la autoridad del maestro”.²⁰¹ Ésta fue la característica de la filosofía escolástica, eran esclavos de la autoridad. Pero podría preguntársenos: ¿lo anteriormente planteado no afirma que se niegue la autoridad de la escolástica? Ello es evidente, quizá por no entrar en conflicto con la inquisición; por tanto debía obrarse con cautela.

Maneiro, el biógrafo de Clavijero, escribe que éste se inclinó primero a estudiar “...aquella filosofía que entonces se enseñaba y de la cual más tarde, ya maestro, él mismo se esforzará por eliminar muchas cosas inútiles para sustituirla por la genuina filosofía de Aristóteles”.²⁰² Esto nos muestra la inclinación por ir a los textos originales, tanto de la antigüedad como los modernos, y establecer comparaciones entre lo que se había escrito o dicho y lo que realmente era, y descubrir los errores cometidos históricamente. Es la lucha con la razón, libertad y experiencia opuestos a los atavismos de la autoridad. Se trata de enseñar rompiendo los sistemas memorísticos de transcripción de dictado y repetición, por uno más revolucionario y pedagógico, reflexivo y crítico, basado en la búsqueda de la verdad por la razón y la experiencia.

Un punto que me interesa destacar, y quizá el más importante, es la inclinación de los pensadores jesuitas por la afirmación de los principios de nacionalidad y del valor patrio. No son los primeros, porque existía ya esta tendencia en Sigüenza, pero sí los que la defienden con encono. Son ellos los que sientan, por amor a la patria, bajo el estudio de la tradición histórica mexicana, los fundamentos de una historia de las ideas en América, en la búsqueda de su propia identidad. Son los padres del indigenismo, pues ellos no se sienten ni españoles ni indios, son y quieren ser mexicanos. Clamarán desde el exilio forzado, con su corazón dolorido y nostálgico, el patrio suelo. Este her-

²⁰¹ Moreno, *op. cit.*, p. 154. (Tomado de la obra de Bernabé Navarro, *Introducción de la filosofía moderna en México*, p. 131.)

²⁰² Méndez P., *op. cit.*, pp. 180-181.

moso poema de Maneiro nos lo muestra: “Tiene la patria no sé qué dulzura/ que siempre gira el corazón por ella/ sin hallar otro bien en su amargura/ ni en sus viejos ideales otra estrella...”, y dirigiéndose al monarca español le decía: “Sepultura, señor, en patrio suelo/ pedimos a tu trono soberano/ quisiéramos morir bajo aquel cielo/ que influyó tanto a nuestro ser humano”.²⁰³

Ya no se tiene la cabeza en Europa, mucho menos el corazón, sino en esta patria y su historia. Es la añoranza de lo más valioso, su México.

Lo mexicano, todo lo mexicano, es digno para ellos de investigar. Es el retorno a la tradición cultural integrada con la colonial, resultado de una cultura occidentalizada que paradójicamente busca sus raíces espirituales fuera de Occidente. El mundo indígena simboliza para ellos su ser auténtico oculto, para descubrir su inautenticidad. Es la integración y confluencia de lo indio y lo occidental, para descubrir su ser propio.

Así lo indígena se presenta separado de nosotros a la vez que nos especifica; es lo propio y a la vez lo escindido, lo desgarrado, el elemento inadaptado de nuestra realidad... por ello el mestizo o criollo, aunque lo quisieran, no pueden resucitar en ellos la reflexión indígena, ni pueden expresarse como indios; para hacerlo deben tomar prestados los conceptos occidentales y mirar a través de sus ojos... Lo occidental significaría la mirada reflexiva, lo indio el magma inapresable... de la parte originaria de nuestro espíritu que escapa a una cabal racionalización y se niega a ser iluminada...²⁰⁴

Esto es lo que hizo Clavijero, Alegre, Cabo y Pedro José Márquez; tratan de encontrar su raíz espiritual y defender con justicia, la historia indígena mexicana. Es el intento de fusión vital de lo indio y lo español, para integrar la plenitud de nuestra nacionalidad. Ya no puede existir “indigenismo” e “hispanismo” como entidades separadas porque mutilarían nuestra herencia espiritual, que es la integración de la duplicidad de nuestro origen, de nuestro ser americano.

²⁰³ *Ibid.*, p. IX.

²⁰⁴ Luis Villoro, “De la función simbólica del mundo indígena”, en *Latinoamérica*, núm. 61, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Unión de Universidades de América Latina, p. 10.

El ilustre Clavijero vuelve a la controversia de la igualdad esencial, sustantiva, de europeos y americanos, al reafirmar que “las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos”.²⁰⁵ “...Sus almas son en lo radical como las de los demás hombres y están dotadas de las mismas facultades. Jamás han hecho menos honor a su razón los europeos que cuando dudaron de la racionalidad de los americanos”,²⁰⁶ pues “los europeos no han tenido otra ventaja sobre ellos que ser instruidos”.²⁰⁷ Al igual que Las Casas, sostiene que la diferencia es cultural pero no racial, es lo único que los hace diferentes. La diferencia estriba, según Clavijero, en la educación, vía que propiciaría la igualdad, tesis que posteriormente sostendrá don José María Luis Mora. Con la instrucción todo se mejora y florece, sin ella todo decae y se arruina en un Estado. Porque “...la educación de la juventud es el fundamento principal de un Estado y el que da mejor a conocer el carácter de una nación”.²⁰⁸

A pesar de esto, la educación no es del todo suficiente; se requiere, además, la libertad económica, política, esto es la *emancipación*, elemento esencial llevado a la práctica por la insurgencia de 1810. De aquí, refiriéndose a sus coetáneos, escribe:

las almas de los mexicanos en nada son inferiores a las de los europeos; son capaces de todas las ciencias, aun las más abstractas... *Pero es muy difícil, por no decir imposible, hacer progresos en las ciencias en medio de una vida miserable y servil de continuas incomodidades.*²⁰⁹

Su proposición no puede ser más elocuente y clara, se requiere la libertad económica y política para que tal cosa se dé. Su carácter de mexicanidad nos lo hace patente al señalar: “Dignáos, entre tanto, aceptar este mi trabajo como un testimonio de mi sincerísimo amor a la patria y de la suma veneración

²⁰⁵ Francisco Javier Clavijero, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1964 (Sepan Cuantos...), p. 518.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 45.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 518.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 201.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 218. (Subrayado mío.)

con que protesto afectísimo compatriota y humilde servidor de vuestras señorías ilustrísimas”.²¹⁰ Algo parecido realizaron Cabo, Alegre, Pedro Márquez, Maneiro y otros.²¹¹

En el año de 1740, en el Perú, se empieza a introducir la ciencia moderna por medio de la obra de Juan Nájera: *Desengaños Filosóficos*, donde se demuestra que todos los sistemas filosóficos de aquel momento seguían cautivos del pensamiento de Aristóteles, excepto el de Descartes. Las ciencias naturales todavía se estudiaban allí como parte de la teología. Y los estudios experimentales y científicos se realizaban fuera de los recintos escolares. Según Larroyo, a mediados del siglo XVIII se da en el Perú un intento por afirmar, a través de los jesuitas, el “probabilismo”, ya que a decir de éstos “lícito es seguir la opinión verdaderamente probable; la opinión menos probable, en concurso con la más probable, verdaderamente luego es lícito seguirla”.²¹² Hubo hombres que desde España se opusieron al probabilismo, como Bartolomé Medina. No fue sino hasta 1765 en que el jesuita Juan Soto expone algunas ideas de Descartes, Gassendi y Newton. Ignacio Castro, en 1775, pedirá a la Universidad que se destierren las “vanas sutilezas, que se estudiara la física, conformando no la Naturaleza a las ideas, sino las ideas, a los objetos observados en la Naturaleza”.²¹³ Toribio Rodríguez hará otro tanto introduciendo, al lado de las cátedras tradicionales, los estudios experimentales de física, astronomía y mecánica. Se introducen en la universidad las doctrinas de Descartes, Newton, Gassendi y Leibniz, bajo el amparo del director de la reforma en el Perú, Diego Cisneros (se opuso a esta reforma el obispo de Lima, Juan Domínguez González de Reguera). Otros hombres destacados en la defensa del modernismo fueron los religiosos Isidro Celis, el cual explicaba en su curso de filosofía a Newton; Manuel Villarán y Loli, que enseñaba sobre Leibniz y Newton. Hubo otros pero sólo señalamos a los más importantes.*

²¹⁰ *Ibid.*, p. XIX.

²¹¹ *Cf.* Francisco Larroyo y Edmundo Escobar, *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica*, México, Porrúa, 1968, pp. 103-105.

²¹² *Ibid.*, p. 106.

²¹³ *Loc. cit.*

* Después de haber concluido la investigación descubrí un importante libro sobre los ilustrados peruanos, de María Luisa Rivera de Tuesta, *Ideólogos de la emancipación peruana*, México, Universidad de Toluca, CICS y H., 1988.

Hacia 1750, en Argentina, se inicia el movimiento renovador y se imparte ética y matemáticas.

El padre Muriel hará lo mismo que hicieron los jesuitas mexicanos al impartir la filosofía de Aristóteles, quitando “muchas superfluidades inútiles, áridas e insípidas que allí se trataban”. Sobre la labor de los jesuitas en este país se ha investigado poco. Según Larroyo destacan por su carácter modernista en física y filosofía: Benito Riva, José Rufo y Ramón Rospigliosi. La lucha más firme la dan los franciscanos como Manuel María Truxillo, el cual arremetió furiosamente contra la física de Aristóteles, “ésta ha sido un modo falso, decía, que ha circulado hasta aquí entre los llamados facultativos, comparando con ella el título de filósofos; pero ya gracias a Dios, se ha descubierto la trampa y han quedado los infelices cubiertos de rubor e ignominia”.²¹⁴ El franciscano José Luis del Carmen Pereira, en sus dos textos: *Conclusiones Sobre Toda la Filosofía* y *Curso de Filosofía General*, sostiene la filosofía cartesiana en las ideas innatas y la duda; lo mismo hace con Newton y Copérnico. Destacan también Pantaleón Rivarola, José Paso y José Luis Chorroaín, que en sus lecciones de lógica define a la filosofía “como el conocimiento *verdadero, cierto* y evidente de las cosas naturales por sus causas”.²¹⁵

Como podrá observarse, todavía falta mucho por hacerse en la historia de las ideas de los ilustrados de otros países. Se hace necesario investigar las obras de los pensadores de esta época y rescatar lo valioso que pueda existir en ellos para la historia de la conciencia americana.

Emancipación política y mental

Para la América Latina, el origen de sus ideas se encuentra en el pensamiento humanístico del siglo XVI. El llamado escolasticismo “renacentista” se enfrentó a la problemática que planteaba la naturaleza del hombre americano, lo cual habría de convertirse en la piedra de toque de su filosofar. Ya en plenitud del siglo XVIII, con una serie de elementos sustanciales se constituirán los medios que harán posible los movimientos independentistas de principios de la centuria pasada. ¿Cuáles eran estos elemen-

²¹⁴*Ibid.*, p. 108.

²¹⁵*Loc. cit.*

tos constitutivos que propiciarían la revolución e independencia de Latinoamérica? En primer lugar, en la América hispana se empezaba a dar, a mediados del siglo XVIII, la “ruptura” con los principios de la cultura escolástica y el surgimiento y asimilación del pensamiento racionalista de Descartes, Leibniz y la dedicación por el estudio de la teoría newtoniana del universo. La filosofía de esta época niega la autoridad en el conocimiento al sustituir a ésta por la razón y la experiencia. Este hecho liberaba al hombre de sus cadenas intelectuales para enfrentarlo con su realidad concreta; en el campo político se intenta, por lo menos en teoría, desprenderse del dominio español, buscando cierta autonomía en el gobierno. A finales de este siglo, las tendencias políticas e ideológicas sacudían la estructura del sistema imperial peninsular, poniéndolo en crisis. Las ideologías liberales en Europa, en su búsqueda de nuevas alternativas económicas, políticas, sociales y religiosas, lograban poco a poco introducirse en las mentes de los ibéricos, minando hasta los cimientos el viejo edificio colonial. Los principios de nacionalidad introducidos por los jesuitas mexicanos Clavijero, Alegre, Alzate, Maneiro; en el Perú, Baquijano y Carrillo Vadaurre; Riva Agüero, Vizcardo y Guzmán, entre otros, en los diversos lugares de América, empezaban a inquietar los espíritus de las juventudes latinoamericanas de ese tiempo. Por otro lado, las ideas revolucionarias y el movimiento de liberación de las colonias inglesas y la lucha contra la dictadura absolutista en Francia, constituirán los modelos a imitar en nuestra América. Las lecturas predilectas de la intelectualidad americana son los escritos de la doctrina política del momento. Se lee con especial esmero a los grandes enciclopedistas franceses como: Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Diderot. España sufría en ese instante la invasión napoleónica, y la irrupción de José Napoleón Bonaparte en su política iniciaría un proceso de deterioro que culminaría con la fractura del imperio español. Las Cortes de Cádiz y el tiempo, las torpezas de Fernando VII, se encargarían de ahondar considerablemente la grieta, hasta la escisión definitiva. De este modo, culpa del tiempo que nada perdona y la impericia política de sus gobernantes, con sus ideas retrógradas, no acordes con las necesidades históricas que el momento demandaba, se propiciaría la revolución e independencia de los pueblos americanos.

Las luchas no sólo se dieron en el terreno político y en el campo de las ideas, sino que también existían intereses concretos, realidades en suma dolorosas que era imprescindible superar: las injusticias que sublevaban con mayor fuerza que las ideas. La actitud opresiva del sistema colonial en Latinoamérica será el motor certero y la fuente inagotable del proceso liberador. Es ésta la virtud de una dialéctica paradójica, pero inevitable, de la opresión, asumida y pensada al convertirla en el elemento, en el suelo firme de la lucha por la liberación; y allí donde aquélla crece, ésta se muestra con mayor precisión y posibilidad. Es la lucha a muerte entre lo viejo y lo nuevo, entre la libertad y la servidumbre.

Una vez lograda la independencia americana, el latinoamericano pronto se dará cuenta de que la emancipación política era insuficiente; se hacía necesario, además, liberarse de los atavismos y prejuicios acumulados de la dominación colonial. Se encontró el hispanoamericano con la urgencia de definir su propia identidad, buscando un punto de apoyo que le permitiera ascender a los niveles políticos, económicos, sociales y culturales acordes con las naciones más avanzadas de ese tiempo, dirigiendo su mirada a pueblos como Inglaterra, Francia y los Estados Unidos de Norteamérica, tratando de encontrar en ellos, en su experiencia, las soluciones que éstos habían experimentado con buenos resultados, repudiando las heredadas de la metrópoli española. Así, iniciarán su camino como sonámbulos, a tientas y yendo de fracaso en fracaso, descubrirán la ingenuidad de su intento. Porque la historia y la filosofía latinoamericanas han tenido y tienen un carácter propio y ello podemos extenderlo también a todas las historias y filosofías del mundo. La historia de cada país es unívoca, y ella es el resultado de su problemática circunstancial; si esto es así, la filosofía no puede ser la excepción. Lo común de todos los pueblos en su reflexión filosófica, es lo universal y humano de sus principios. La búsqueda del Ser será la preocupación europea, no se cuestionará sobre su filosofar y su ser hombre; en cambio, el latinoamericano, por haber advenido al mundo como ser degradado, como homúnculo, esclavo a *natura*, lo primero que tiene que hacer es demostrar su humanidad y después, sobre esta base, subir poco a poco a los niveles más altos. La querrela se origina a la llegada de los iberos a América y su relación con los indígenas. Desde ese instante se pone en entredicho la humanidad y la cultura de los pueblos americanos.

De este modo, los habitantes de nuestro continente nacen a la historia como seres inferiores, sin conciencia propia e incapaces de reflexionar para afrontar sus propios problemas, pueblos que al liberarse de la dependencia colonial se enfrentarán a su realidad sin armas, sin instrumentos de reflexión y sin una tradición político-administrativa, económica y cultural propias que propiciarán el camino del progreso. En su desesperación, dirigen su mirada hacia sí mismos y se refugian en los caminos de la utopía, del ensueño, producto de su inexperiencia. Lucha a muerte entre “barbarie y civilización”, búsqueda por el reencuentro de su ser en la experiencia de otros, intento fallido y desgarrante que los lleva a poner los pies sobre la tierra, al descubrir que su identidad como pueblos no se adapta al modelo, sino que tendrá que partir de su misma historia y construir su propio modelo.

¿Qué es pues el latinoamericano después de tres siglos de dominación y vasallaje? El libertador Simón Bolívar nos da la respuesta:

...no somos europeos, ni somos indios, sino una especie media entre los aborígenes y españoles... Es imposible asignar con propiedad a qué familia humana pertenecemos. La mayor parte del indígena se ha aniquilado, el europeo se ha mezclado con el americano y con el africano, éste se ha mezclado con el indio y con el europeo. Nacidos todos del seno de una misma madre, nuestros padres, en origen y sangre son extranjeros, y todos difieren visiblemente en la epidermis; esta desemejanza trae un reato, obligación de expiar la pena correspondiente a un pecado de la mayor trascendencia.²¹⁶

Situación difícil y complicada que los colocaba en la incertidumbre y la agitación constante, esta fusión de “razas” había dado una cultura y una civilización en cierto modo extraña; fusión racial, pero no cultural, es más bien la yuxtaposición de una cultura “superior” sobre otra “inferior”, extirpación y negación de lo indígena y sus resultados, de una cultura contradictoria y encontrada. ¿Dónde estribaría esta yuxtaposición? En la implantación

²¹⁶ Simón Bolívar, “Discurso de la angostura” (1819), en *Latinoamérica*, núm. 30, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, 1978, pp. 15-17. (Esta misma idea la había sostenido en su “Carta a Jamaica” en 1815. Cua-demo de esta colección, p. 17.)

de lo supuestamente superior sobre lo inferior, de señores a siervos, de conquistador a conquistado.²¹⁷ Es la relación de un nuevo grupo humano, el mestizo, que cultural y racialmente se presenta como conflicto. El hombre surgido de este enlace será visto como bastardo, tanto de sangre como de cultura. Es un ser que no es ajeno a Europa ni tampoco a su raíz indígena, sino un ente mediado, "...abstraído ...ausente del universo en cuanto es relativo a la ciencia del gobierno y administración de estado".²¹⁸ "Uncidos... al triple yugo de la ignorancia de la tiranía y del vicio, no hemos podido adquirir ni saber, ni poder, ni virtud... por el engaño se nos ha dominado más que por la fuerza; y por el vicio se nos ha degradado más bien que por la superstición."²¹⁹ Tal es la situación del latinoamericano, expresión y fruto de algo que le es inevitable e incómodo. Es el hombre que por carecer de experiencia, absorberá todo aquello que le es absolutamente extraño, lo inglés, lo francés o lo norteamericano, originando una nueva forma de dependencia y coloniaje. A este mestizo, ambiguo y ambivalente, se le verá ir de su realidad a realidades ajenas. Buscará en esta huida de su ser propio, ser como el padre, el europeo; y en su afán de contravenir a su pasado, intentará arrancárselo por indigno, tomando un modelo impropio e inadecuado, pero digno –según él–, lo cual dará origen a una filosofía de la historia y a una filosofía muy diferente de la concepción europea. Dialécticamente, el hispanoamericano pronto se dará cuenta de que en su intento de "imitar" ha creado, a pesar de su esfuerzo, una cultura con una identidad y carácter propio: la cultura mestiza.

Ésta es la preocupación de nuestros primeros pensadores y políticos, situación angustiante, de una circunstancialidad histórica ineludible, y lo inevitable era su emancipación mental. "Nuestras manos –decía Bolívar– ya están libres, y todavía nuestros corazones padecen de las dolencias de la servidumbre."²²⁰ De este modo, nuestro origen tiene sus raíces en la es-

²¹⁷ Cfr. Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, pp. 106-107 y 165-166.

²¹⁸ Simón Bolívar, "Carta a Jamaica" (Kingston, 1815), en *Latinoamérica*, núm. 1, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, 1978, p. 19.

²¹⁹ Bolívar, *op. cit.*, p. 9

²²⁰ *Ibid.*, p. 17.

clavitud éste es el punto, la piedra de toque de dónde habrá de advenir una filosofía de raíz propia. Doloroso fue reconocerlo, es por eso la huida, el ensayo, intento de arrancarse lo degradante. A Bolívar el incursionar en estos vericuetos le hace decir:

meditando sobre el modo efectivo de regenerar el carácter que la tiranía y la guerra nos han dado, he sentido la audacia de inventar un Poder Moral... –el cual– bien puede ser tenido por un cándido delirio, mas no imposible, y yo me lisonjeo de que no desdeñaréis enteramente un pensamiento que mejorado por la experiencia de las luces, puede llegar a ser eficaz.²²¹

Tanteos, búsquedas, aproximaciones, inseguridad, éstos serán sus desvelos, sus preocupaciones por cambiar su situación, la mentalidad que por su manifestación histórica será, especialmente, política y cultural, la forma de contravenir a una realidad que le era asfixiante, la dependencia ibérica. Luchará incansablemente por hacer realidad en la práctica su pensamiento, irá de la palestra a los congresos. Hombres de pensamiento y acción, siempre en lucha abierta por liberarse de la dependencia colonial, porque la metrópoli no plantó en América “...semillas de progreso, sino de estabilidad y obediencia, tratemos de promover lo que tal vez puede obrarse a nuestro despecho...”²²² El progreso era lo más apremiante, la urgencia de cambiar todo el sentido o estado de cosas existente, particularmente la dependencia servil en la que había sido educado el latinoamericano, porque el español sólo esto enseñó a los conquistados. Es así que los hombres de esta América, como escribe Alberdi, estaban ausentes, fuera del mundo, al no educárseles en y para la libertad, he allí la razón de su improvisación.

Nosotros –dice Bolívar– estábamos en un grado todavía más bajo que la servidumbre, y por lo mismo con más dificultad para elevarnos al goce de la libertad... –Así– los americanos han subido

²²¹ *Ibid.*, pp. 30-31.

²²² Juan Bautista Alberdi, “Sobre la conveniencia de un congreso general americano” (1845), en *Latinoamérica*, núm. 42, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, 1979, p. 19.

de repente y sin conocimientos previos, y, lo que es más sensible, sin la práctica de los negocios públicos, a representar en la escena del mundo las eminentes dignidades de legisladores, magistrados, administradores del erario, diplomáticos, generales y cuantas autoridades supremas y subalternas forman la jerarquía de un estado organizado con regularidad.²²³

Esta contienda sin tregua se estaba dando a lo ancho y lo largo del continente americano latinizado. Del río Bravo a la Patagonia se lucha por encontrar las vías que propicien la emancipación mental, ésta es la tarea, pues “...la emancipación del espíritu, es el gran fin de la revolución hispanoamericana”,²²⁴ dirá el chileno José Victoriano Lastarria. Esteban Echeverría, desde la Argentina, también alzará su voz para decir: “la emancipación social americana sólo podrá conseguirse repudiando la herencia que nos dejó España”.²²⁵ Lo mismo hará el mexicano José María Luis Mora, y con una visión más clara de su realidad que los anteriores, se dará cuenta de que la negación de lo español y la imitación de otros sistemas había llevado al país al marasmo, a la confusión. Así,

en México no hay ningún orden establecido: no el antiguo, porque sus principios están ya desvirtuados y medio destruidos los intereses que lo apoyaban; no el nuevo, porque las doctrinas en que se funda y los deseos que ellas excitan son ya comunísimos en el país, todavía no se ha acertado con los medios de combinarlas con los restos que existen aún del antiguo sistema, o de hacerlos desaparecer; en suma, no se puede volver atrás ni caminar adelante sino con grandes dificultades (1836).²²⁶

²²³ Bolívar, “Carta...”, *op. cit.*, pp. 18-20.

²²⁴ José Victoriano Lastarria, “La América (Fragmentos)”, en *Latinoamérica*, núm. 66, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, 1979, p. 19.

²²⁵ Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel/Seix Barral, 1976, p. 93. (Citado por el autor, pero no señala la fuente de donde fue tomada.)

²²⁶ José María Luis Mora, *Ensayos, ideas y retratos*, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, 1964 (Biblioteca del Estudiante Universitario), p. 127.

¿Cómo puede arrancarse algo que circulaba por sus venas, que es su carne y su sangre? ¿Hacia dónde recurrir para liberarse de esta tradición asfixiante? Lo primero que se tenía que hacer era liberarse de la filosofía que dio origen y sentido a la dominación española, y esto sólo se logrará a través de la educación filosófico-política en el uso de las libertades supuestamente logradas. A esta empresa se aplicaron José María Luis Mora (1794-1850); los argentinos Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) y Juan Bautista Alberdi (1810-1886); el ecuatoriano Juan Montalvo (1823-1865); los chilenos Francisco Bilbao (1823-1865) y José Victoriano Lastarria (1817-1888); el cubano José de Luz Caballero (1800-1862); y otros más. Ellos buscarán romper de una vez por todas con la herencia del imperialismo colonial ibérico; liquidar las ataduras de su dependencia era el objetivo; reeducar a los latinoamericanos en el uso de las libertades era la meta; por ello “América –dirá Bilbao– pide la autoridad moral que la unifique. La verdad exige que demos la educación de la libertad a nuestros pueblos”.²²⁷ ¿Por qué esta urgencia de reeducación de los latinoamericanos? Por la razón de que la América Latina había sido educada en la esclavitud y servidumbre, y sólo la educación propiciaría las vías para cortar los grilletes de una educación impuesta, por una autoimpuesta con sentido liberador. Una educación que sacaría de la oscuridad a nuestros pueblos; por ello la necesidad, dice Mora, de fomentar la educación en todos los gobiernos, pues ella purifica las costumbres y las virtudes morales, removiendo los obstáculos que impiden la circulación de las luces. Por esto debe esparcirse “hasta la más pequeña choza los rayos de luz que vivifican el espíritu”.²²⁸ De tal forma, la educación es la alternativa para ascender al progreso y a la civilización.

El empeño de los educadores, filósofos, literatos y políticos latinoamericanos es modificar las estructuras heredadas del sistema escolástico impuesto. Una doble lucha, política y cultural. La primera contra los enemigos del progreso, defensores del conservadurismo y la ideología colonial; y la otra, por la cultura y la educación libertadora y revolucionaria.

²²⁷ Francisco Bilbao, “Iniciativa de la América, idea de un congreso general de las repúblicas”, en *Latinoamérica*, núm. 3, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, 1978, p. 21.

²²⁸ Cfr. Mora, *op. cit.*, pp. 77-78.

Estos hombres, por carecer de experiencia y tradición liberadora, se verán obligados a recurrir al arsenal ideológico y filosófico que a otros hombres y en otras circunstancias les había dado buenos resultados en problemas parecidos. Adoptan la ideología y filosofía de los pueblos avanzados de la época, como los Estados Unidos, Francia e Inglaterra, países que en el ejercicio de su democracia habían logrado un nuevo orden, al servicio no de grupos o élites, sino de todos sus hombres.

Empero, ¿se puede decir que fue una simple adopción o hubo una actitud selectiva? A decir de Alberdi, la filosofía producida en esos países deberá ser la herramienta, porque no hay soluciones universales,

...pues cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar... porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano... Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pero según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? Son los de libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político...²²⁹

Se deben buscar los andamiajes que harán posible resolver las necesidades de los países de la América Latina; por esto mismo, el tipo de reflexión europeo y norteamericano y los éxitos logrados en sus propias experiencias podrían ser útiles a nuestro propio reflexionar, pero al aceptar esta forma de reflexionar ¿no se encasilla la libertad y desarrollo de nuestro pensamiento? Alberdi responde,

...la regla de nuestro siglo es, no hacerse matar por sistema alguno: en filosofía la tolerancia es la ley de nuestro tiempo... Para nosotros la filosofía del siglo XIX en Europa, se compondrá de los distintos sistemas que en Alemania, Escocia y Francia han sido formulados por Kant, Hegel, Stuart, Cousin, Jouffroy.²³⁰

²²⁹Juan Bautista Alberdi, "Ideas para un curso de filosofía contemporánea", en *Latinoamérica*, núm. 9, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, 1978, pp. 6-12.

²³⁰*Ibid.*, p. 7.

Se debe buscar en los diversos sistemas lo que más se adapte a nuestros problemas concretos. Se debe tomar de esas filosofías aquello que permita educar a las juventudes latinoamericanas en la libertad práctica y formal, adoptando el conocimiento de las ciencias naturales para el dominio de la naturaleza y poner a ésta al servicio del hombre. Esta filosofía debe emanar de las necesidades más imperiosas de cada país. La preocupación de ese momento será conocer “todas” las filosofías, pero con sentido selectivo y crítico, ya que una filosofía sin discriminación y selección será negativa por su determinismo y en consecuencia inadecuada para los fines latinoamericanos.

La Nueva Generación una nueva forma de dependencia

La filosofía europea juega un papel trascendental en el intento de conformación de los países de América Latina, ya que de ella se toman las pautas para educar a las generaciones latinoamericanas en el orden y en el progreso: filosofía positiva producida por pueblos “superiores” y de avanzada democracia política. Pero, ¿qué significaba para los latinoamericanos de la época orden y progreso? Ambos eran la conciliación que se hace posible en la libertad. Nada mejor que readaptar y asimilar la filosofía de Comte, Spencer y Stuart Mill, un orden en que se contempla el equilibrio mental, antecedente social y político tan necesario para ordenar el caos en que se encontraban estos pueblos. La filosofía positiva logró sembrar en los espíritus educados de Latinoamérica el orden libremente aceptado para el equilibrio, desarrollo y progreso de sus naciones. Basados en la evidencia de las verdades positivas de las ciencias naturales, constituidas por principios indiscutibles, pretenderán hacer lo mismo en estas tierras. A pesar de esto, la filosofía positivista fue en la América Latina, más que una forma de liberación, un modo de dominación y control mental; más que ser un modo de emancipación mental, será una nueva forma de dependencia. Así, por ejemplo, en México el positivismo y sus epígonos la usarán para defender los intereses de una élite, de una “burguesía” defensora de una

doctrina sectaria al servicio de un determinado grupo social, que pronto entraría en pugna con las ideas liberales mexicanas.²³¹

Zea apunta que el positivismo²³² no tuvo el mismo vigor en todos los países hispanoamericanos, pero su influencia fue notable en todos ellos. En México impregnará toda una época política y cultural hasta llegar al porfirismo. Gabino Barreda partirá del positivismo para reformar la educación; lo seguirá don Justo Sierra en el campo político y educativo, lo que con el tiempo va a producir una generación que se opondrá enconadamente a la tendencia positivista por considerarla insuficiente y utópica, servidora de una república ideal; pero –como dice Caso– se olvidaron de que “...no legislaban para la eternidad ni para los arquetipos incorruptibles de Platón, sino para los mexicanos”. Vasconcelos señala que el positivismo pretendió negar al pueblo su derecho a opinar y defender sus intereses.²³³

En la Argentina tendrá sus representantes en Sarmiento, Alberdi y Echeverría. En la escuela de Paraná se difundirá el pensamiento comtiano en el área educativa, destacando Pedro Scalabrini, Alfredo J. Ferreira, Ángel C. Bassi, Maximino Victoria, Leopoldo Herrera y Manuel Bermúdez. El positivismo en Argentina tendrá posteriormente un carácter de avanzada liberal y socializante, tal es el de José Ingenieros y Juan B. Justo. En Chile, Lastarria llega a Comte –según su pensar– por afinidad de ideas. En consecuencia, “para Lastarria el positivismo es una ideología liberal, por lo que hace del mismo un instrumento al servicio de la defensa de las libertades políticas del pueblo”.²³⁴ Otro destacado positivista fue el chileno Valentín Letelier. En Uruguay se da la lucha entre espiritualismo y positivismo, la que gira en torno de la capacidad de ambos para moralizar al país, el cual sufría múltiples cuartelazos y corrupciones. En el Perú se aplicarán para reformar la educación y la administración pública, destacando Mariano Cornejo, Javier Prado y el educador Vicente Villarán. En Cuba tiene su principal expositor en Enrique Varrón, el cual sigue a Spencer y no a Comte.

²³¹ Cfr. Leopoldo Zea. *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1975, pp. 30, 69, 72 y 108.

²³² Cfr. Leopoldo Zea. *El pensamiento latinoamericano*, México, Ariel/Seix Barral, 1976, p. 82.

²³³ Cfr. Zea, *op. cit.*, pp. 30-31.

²³⁴ Cfr. Zea, *op. cit.*, p. 83.

Es así, señala Zea, que de 1880 a 1900, por lo menos en apariencia, surgía una Hispanoamérica “nueva”, con una apariencia de no tener que ver nada con los primeros cincuenta años que siguieron a su independencia. Pero la realidad era otra, el positivismo había abierto la puerta a una nueva forma de dependencia mental, política, social y cultural. La bondad del positivismo consistió en hacer conscientes a los latinoamericanos de su realidad; su error consistió en desechar todo aquello que no tuviera la certeza de las ciencias físicas, limitación que negaba la especulación filosófica fuera del campo de las ciencias.

¿Qué es lo que realmente cambió el positivismo? El sentir de nuestros pueblos en sus inútiles batallas. Allí se alzaría la voz de José Enrique Rodó y otros latinoamericanos de su época. Los hijos pródigos de América Latina regresaban de su largo peregrinar, confusos y agotados se sentarían a reflexionar sobre su viaje y tomar fuerza para emprender de nueva cuenta el camino del porvenir. Las reflexiones de su experiencia dolorosa los habían hecho madurar una visión auténtica del pasado para no repetirlo jamás. Estos hombres han producido una historia, resultado de las circunstancias y la inexperiencia. Éste será, al iniciar el siglo XX, el nuevo punto de partida, el proyecto de nuestro futuro filosofar.

Llegamos así al término de una etapa dolorosa, producto de la inexperiencia latinoamericana, que en su búsqueda de alternativas había caído en la trampa de un nuevo colonialismo cultural, el positivista. Esta doctrina filosófica no había hecho del latinoamericano el yanqui del Sur, de Justo Sierra, y mucho menos los Estados Unidos de América del Sur, de Sarmiento; esto quiere decir que los filósofos de esa época reflexionaron y pensaron equivocadamente, porque la filosofía adoptada era extraña a su experiencia histórica. Era imposible negar y borrar como pueblos su cultura y su raza, su historia servil. Había sido necesario darse cuenta de que sólo a partir del reconocimiento de nuestro origen servil es posible negar a éste definitivamente.

Desde la época de Sarmiento y casi hasta finales del siglo XIX, el modelo por excelencia a seguir será los Estados Unidos, patrón y referencia para medir el progreso y desarrollo de los pueblos latinoamericanos. “¡Llamamos los Estados Unidos de la América del Sur!, y el sentimiento de la dignidad humana y una noble emula-

ción conspirarán en no hacer un baldón al que asocian ideas grandes.”²³⁵ Algo parecido dice Bilbao al escribir:

Nosotros que buscamos la unidad, incorporemos en nuestra educación los elementos vitales que contiene la civilización del norte... No debemos despreciar bajo pretexto de individualismo todo lo que forma la fuerza de esta raza... tal espíritu, tales elementos debemos asimilarlos, debemos agregar a lo que nos caracteriza...²³⁶

Qué equivocados estaban al no comprender el peligro expansionista de la nación modelo en aquel intento de incorporar la América Latina al progreso, ese progreso que resultaba ser ventajoso para los Estados Unidos, mas no para los latinoamericanos. Quedaba claro ya a finales del siglo XIX que la nación que debemos enfrentar es el arquetipo yanqui; Martí empezaba a advertir este peligro, al igual que Rodó. Este último en su *Ariel* combate la “nordomanía”, o sea, el afán de semejarse a la América del Norte. El evangelio de este pueblo –dice Rodó– ha realizado una conquista moral entre nosotros. En su ir en la búsqueda de su propio ser, la América Latina se está preparando, al imitar al norte, para su conquista moral y política. ¿Qué intenta decir Rodó en su *Ariel*? ¿Cuál es su sentido simbólico? El Ariel es el hombre libre para hacer esto o aquello sin quedarse en el poco imaginativo utilitarismo norteamericano.

Ariel es este sublime instinto de perfectibilidad por cuya virtud se manifiesta y convierte en centro de las cosas... Ariel triunfante, significa idealidad, orden con la vida, noble inspiración en el pensamiento, desinterés en moral, buen gusto en arte, heroísmo en la acción... Vencido una y mil veces por la indomable rebelión de Calibán,... resurge inmortalmente.²³⁷

²³⁵ *Ibid.*, citado por el autor, no dice la fuente.

²³⁶ Francisco Bilbao, “Iniciativa de la América. Idea de un congreso general de las repúblicas”, en *Latinoamérica*, núm. 3, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, 1978, pp. 13-14.

²³⁷ *Cfr.* José Enrique Rodó, *Ariel. Liberalismo y jacobinismo*. (Ensayos), México, Porrúa, 1968 (Sepan Cuantos...), p. 35.

Ariel es el espíritu propio de nuestra América, el cual no debe estar sometido exclusivamente al progreso, encarnación de Calibán, sino que éste debe estar al servicio de Ariel. Siempre debe, ante todo, imperar Ariel, luz e imperio de la razón. Ariel es el “esperado”, el que “vendrá” a consolar la orfandad de Latinoamérica. Es la unidad de nuestra dualidad de origen, es el ser del hombre de esta América buscado a lo largo de más de tres siglos, el ente que emerge rompiendo la servidumbre y sus diversas formas de esclavitud.

La expresión de esta nueva filosofía dará origen a numerosos pensadores que se enfrentarán al neocolonialismo, que ya mostraba sus fauces al despuntar el siglo XX. Ya no se buscan soluciones extrañas, se tratará de no caer ya en nuevas trampas filosóficas. Esta generación tiene como sus máximos representantes a los mexicanos José Vasconcelos (1882-1959), Antonio Caso (1883-1946) y Alfonso Reyes (1889-1959); el dominicano Pedro Henríquez Ureña (1884-1946); el argentino Manuel Ugarte (1875-1951); el venezolano César Zumeta (1860-1955); el peruano Manuel González Prada (1848-1918); y el cubano José Martí (1853-1895).

¿Hacia dónde recurrir, de qué historia se debe partir para que la experiencia pasada no se repita? Ya los hombres de este tiempo estaban en posibilidad de responder sin ambages a la realidad concreta y asfixiante de la historia de nuestra colonización y servidumbre, porque sólo por este camino llegaremos a la posibilidad de no volver a caer en ellos. En la toma de conciencia de la dialéctica histórica de nuestra América, de sus sinsabores, se unificará la pauta ineludible del filosofar latinoamericano, en donde lo característicamente propio de su reflexión, será la reflexión y conciencia de su dependencia. Se dio cuenta que la colonización impone e impondrá siempre servidumbre, por ello la lucha persistente en todos los pueblos atrasados por anularla, por alcanzar su libertad, su derecho por lograr su autodeterminación. Ésta es la bandera, el pendón que defienden todos los pueblos que se intenta someter. La historia ha demostrado que las naciones que han logrado ascender en poderío en todos sus niveles, pronto se olvidan de los principios universales de la libertad y del respeto mutuo entre los pueblos, negándoseles a aquéllos que no tienen fuerza ni poder para oponérseles; a los que no han logrado llegar por diversas circunstancias a donde ellas están. Esto pasó con los Estados Unidos de Norteamérica;

al relacionarse con nuestra América se olvidó de los ideales por los que luchó en su independencia, originando entre nosotros dependencia, al negar el fundamento libertario de la dignidad humana. Ya Martí advertía el peligro de los vecinos del norte, y alzando su voz reanimará a los espíritus aletargados por la serie de fracasos, para asumir una filosofía de compromiso, la cual debe partir de la gama de elementos que constituyen las sociedades latinoamericanas, dejar de ser para seguir siendo.

Éramos –dice Martí– una visión con pechos de atleta, las manos de petimetre y la frente de niño. Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España... Éramos charreteras y togas, en países que venían al mundo con alpargatas en los pies y la vincha en la cabeza... ¿Cómo somos? se preguntaban; y unos y otros se van diciendo cómo son... el pensamiento empieza a ser América. Los jóvenes de América... entienden que se imita demasiado, y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación. El vino, el plátano; si sale agrio ¡es nuestro vino! Se entiende que las formas de gobierno de un país han de acomodarse a sus elementos naturales; que las ideas absolutas, para no caer en un yerro de forma, han de ponerse en formas relativas; que la libertad para ser viable, tiene que ser sincera y plena.²³⁸

De esta forma, el latinoamericano descubre su identidad, y ya no puede negar lo que ha sido ni lo que es; pretender negar tal cosa es caer nuevamente en el colonialismo. América ya no puede negar su ser mestizo, criollo, indio o negro, América es todo esto, es ese todo que unifica y la hace diferente de las demás naciones. Ya no es, como señala Martí, la lucha entre “barbarie y civilización” de Sarmiento, “sino entre la falsa erudición y la naturaleza”.²³⁹

Es la batalla con el pasado que se quiere abrogar en el presente y proyectar al futuro. Pasado difícil de igualar por su autenticidad y grandeza, ya no se trata de imitar sino de crear un

²³⁸ José Martí, “Nuestra América”, *Latinoamérica*, núm. 7, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, 1978, pp. 10-11.

²³⁹ *Ibid.*, p. 7.

bienestar material al servicio del hombre. Ya no es usando la levita y la toga que se salvará a este hombre, como pensaba Sarmiento, pues nada tenía que ver este ropaje sofisticado con nosotros. Lo válido hubiera sido asimilar lo extraño, haciendo de él parte nuestra. El error de los latinoamericanos se originó en la independencia política, al querer adoptar una filosofía y un pensamiento político ajenos a su realidad, una realidad que por ser lo que es, debió ser transformada en la reflexión y en la práctica de la experiencia concreta, pues

la incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que sólo acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, como leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia. Con un decreto de Hamilton no se le para la pechada al potro llanero. Con una frase de Sieyès no se desestanca la sangre cuajada de la raza india... El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser del país.²⁴⁰

Con estas elocuentes y sabias palabras de Martí se nos hace patente que la tarea a enfrentar y desarrollar es la comprensión de nuestra realidad para fortalecerla, y su fortaleza estriba en aceptar lo que somos y propiciar lo que queremos ser.

En pleno siglo XX seguimos la línea que nos marcaron nuestros predecesores. Se descubre que la realidad con la que estamos comprometidos, el problema central, es la lucha contra la nueva dependencia, problema común a otros pueblos en las mismas circunstancias. La filosofía actual en Latinoamérica es la filosofía de la liberación, la que se caracteriza por su forma y estructura como emancipadora y revolucionaria.

Es así como América Latina ha realizado un largo viaje hacia sí misma. Ya no se copian modelos, sino que se analizan y critican todos los grandes sistemas de filosofía, de gobierno. No se busca estar a la "moda", como escribía Ramos, ni tampoco reconocimiento, porque lo universalmente humano no es privativo del europeo o norteamericano, sino patrimonio común a todos los hombres, a la humanidad.

²⁴⁰ *Loc. cit.*

De esta forma, la experiencia de Latinoamérica, en su dialéctica histórica, ha sido la experiencia de la lucha por la liberación, y ésta será el resorte de su filosofar mientras no logre arrancarse las cadenas del neoimperialismo colonial. Ésa es nuestra meta, ése el objetivo.

SEGUNDA PARTE

I. LA HISTORIA COMO CREACIÓN OCCIDENTAL

Es importante aclarar que el tema del que nos ocuparemos en el presente capítulo no es posible mirarlo aisladamente del problema desarrollado en la filosofía de Leopoldo Zea, porque eso ha constituido, en cierta forma, el punto de partida de investigaciones posteriores* de éste. Es por tal razón que el estudio de la filosofía de la historia occidental debe ser el acicate que ha de movernos para justificar la dedicación a una empresa que en nada desmerece su estudio comparado con el de la cultura “prototípica”, la cual consiste en descubrir las características propias de nuestra historia, cultura y filosofía latinoamericanas, es decir, para descubrir y mostrar las diferencias entre la historia europea y la nuestra; por lo que resulta imprescindible conocer el progreso y desarrollo histórico del saber que tuvo su origen en occidente, y a partir de éste buscar el hilo conductor que propicie el descubrir las manifestaciones peculiares de la realidad histórico-social de la América Latina, así como investigar e intentar dar respuesta a las preguntas: ¿por qué se afirma que la historia es un producto occidental?, ¿a qué factores obedece la afirmación de esta premisa?, ¿cuál es el origen y fundamento de esta proposición?, ¿es que acaso la historia de otros pueblos ajenos a Europa no tiene valor? Una gran cantidad de preguntas como éstas podríamos seguirnos planteando al respecto; empero, lo que nos interesa subrayar por el momento es que la realización de la investigación que intentamos llevar a cabo exige dar razones sobre el carácter de nuestra historia, cultura y filosofía, que vistas separadamente de la civilización europea parecerían ser un producto de generación espontánea, porque América, y posteriormente Asia, África y Oceanía, fueron el resultado de una cultura

* Véase todo lo escrito del 50 a la fecha, y se observará que de uno u otro modo tiene validez nuestra afirmación.

impuesta negadora de lo valioso de las culturas conquistadas, por ser “inferiores”. Por lo tanto, al constituirnos en apéndice de Occidente, en primer lugar formábamos parte del furgón de cola; hoy por hoy queremos hacer manifiesto lo peculiar de nuestra cultura y mostrar sus diferencias con aquélla que le dio origen. A eso dedicaremos esta segunda parte, en la cual este capítulo constituye su punto de partida.

Que Europa fue la creadora o inventora de la historia es un hecho comúnmente aceptado. Así lo creyeron aquellos hombres del siglo XVI al lanzarse a la aventura planetaria y extender el dominio de su civilización y cultura. Sólo dentro de este marco es posible comprender el problema de América y su interpretación histórica. ¿Cuáles son las bases de este planteamiento? Por el hecho de haber advenido a Europa como pueblos “inferiores”, y en consecuencia fuera de la concepción histórica occidental, América, desde su conquista y colonización –lo mismo sucederá con los pueblos asiáticos, africanos y de Oceanía–, fue vista por sus diferencias culturales, raciales, sociales, políticas y religiosas como un ente imperfecto comparado con el de la civilización europea, quedando marginada de la historia por excelencia elaborada por un pequeño grupo de naciones, como Inglaterra, Francia, Holanda y posteriormente Alemania. Es la historia que se inicia en el siglo XVI, hasta llegar a su máximo apogeo en el siglo XIX.

En esta historia hacen su aparición los pueblos de estas tierras como civilizaciones concebidas en la primitiva etapa de “inocencia”, en la prehistoria –para decirlo con Descartes–, en la época del “noble salvajismo”. Este hombre y su cultura serán, en última instancia, considerados como inferiores, por estar muy por abajo de lo que se había venido sosteniendo por cultura y civilización. El ser humano de estas organizaciones sociales por no tener una historia, una cultura y una civilización como la europea, y al no haber alcanzado el “modelo”, permanecía desde la visión de la historia occidental aún en la fase prelógica, infantil, es decir, falto de conciencia de su historicidad. Así, el europeo asumirá como un “derecho” el imponer su historia, cultura y civilización. Es la historia de una cultura que por su carácter de conquistadora negará todo derecho a aquellos pueblos que no se semejen a sus creaciones. Son las organizaciones sociales las que, andando el tiempo, al asimilar la cultura yuxtapuesta, reclamarán a sus con-

quistadores el derecho para hacer uso, como propios, de los principios por ellos difundidos, éstos que sirvieron de instrumento para justificar la dominación material e ideológica de los productos de su conquista; pareciera que su “engendro” quisiese realizar vida propia, independiente. Esta metáfora no es más que la representación de una historia y una cultura que ha adquirido características muy particulares, pero que no desprecia la impronta que la hizo posible: la civilización occidental.

Podemos aseverar que toda filosofía de la historia implica una antropología filosófica, porque son el hombre y su historia los que se presentan como problema. Sin embargo, es necesario dar respuesta a lo que entendemos por filosofía de la historia. La filosofía de la historia no es la simple enumeración de fechas y acontecimientos, con cierto orden en el tiempo y en el espacio, esto sería, más bien, lo que se ha dado en llamar “crónica”. La filosofía de la historia ha sido definida como el esfuerzo por comprender e interpretar la estructura y sentido del acontecer humano, en sus variadas manifestaciones y sucesivas etapas; como la calibradora e intérprete del curso universal de la historia, lo cual implica la tarea y el estudio del ente histórico, social, cultural y económico, en el sentido concreto de un periodo y lugar de la tierra.

¿Cuál sería el carácter del hombre dentro de la historia? Sabido es, desde la época moderna, que el hombre es historia, es temporalidad, es circunstancialidad; porque en ella se muestra su continuo hacerse y desarrollarse; es el ente que se “es”, por haber sido de algún modo esto o aquello. Si la historia es la historia humana y el hombre su hacedor, productor y reproductor de bienes culturales, entonces la civilización y cultura son el estilo de vida que se hace patente en lo humano; el medio por el que se exteriorizan, expresan y propagan sus formas de existencia. El hombre es, en su existencia, un constante hacerse, un proyecto y comprensión de la posibilidad peculiar de desarrollarse; proyección de un sentido que por su circunstancialidad e historicidad es tiempo continuo dialécticamente prolongado por su “gestar histórico”, pues lo propio del hombre es la historia. Pero, ¿esta historia ha sido común a todos los hombres y sociedades? Vista en el marco de aquella concepción europea, la respuesta en definitiva es no, porque no todos los hombres han sido conscientes de su ser histórico; a decir de Zea,

esa entidad es realmente reciente. Lo que sí podemos apuntar es que dicho principio en la actualidad ha ido perdiendo vigencia por su variación dialéctica y sustancial. Hoy por hoy, a las naciones fuera de los confines de Europa ya no les preocupa imitar el modelo; o sea, estar o no dentro de él; lo que sí es patente es que cada país, cada nación, está haciendo su propia historia, conformada y determinada por su particular problemática. Las respuestas y soluciones que a ésta dé, será lo característico de su historia y la filosofía derivada de ella. Existe una historia universal constituida por historias regionales, particulares o diferenciales, de tal manera que el proceso de la totalidad histórica no es un proceso homogéneo, con un solo tiempo, un solo ritmo y un solo principio de los cambios; por ello la necesidad de ubicar su dinámica específica. Con esto, naturalmente, no se pretende hacer una concepción pluralista de la historia, yuxtapuesta por las diferentes historias particulares, puesto que cada una de ellas es relativamente autónoma. Es, más bien, el proceso histórico de una totalidad cuya unidad estriba en la constitución de una multiplicidad de historias autónomas en sentido relativo, las cuales se articulan y unifican por el resultado común de la práctica social.¹

Si la filosofía de la historia es, en su origen, occidental, imprescindible será conocer el cómo y el cuándo se presenta. Si el elemento fundamental que define a ésta es la toma de conciencia del hombre y su historicidad, y la negación del pasado por serle ajeno e impropio, de modo que al ser consciente de que lo que realmente hace es la historia, entonces el pasado remoto, la antigüedad clásica griega y el cristianismo le son extraños; porque aquel hombre, la sociedad y su historia estaban determinados: el primero por el mito; el segundo por la razón, el *logos*, la sustancia, entidades de esencias universales y metafísicas; y el último por un ente superior, Dios, del cual todo pende y del cual todo parte y partirá.² Esas historias, por su forma determinada, negaban lo característico del “hacer” continuo del hombre: la historia, realizada en un proceso dialéctico y proyectivo en la práctica social; dialéctica dada en una multiplicidad de cambios de un devenir

¹ Cfr. Carlos Pereyra. *Configuraciones: teoría e historia*, México, Edicol. 1979, pp. 104-106.

² Cfr. Leopoldo Zea. *América en la historia*, España, Revista de Occidente, 1970 (Cimas de América), pp. 37-38.

eterno, ese eterno retorno que Vico presenta en tres etapas: la infantil, la juvenil y la madurez o vejez; esta última es el anuncio de un pueblo que ha de surgir de entre sus cenizas.³

Esta toma de conciencia hace su aparición en el siglo XVI, donde el hombre “nuevo” asumirá el compromiso ineludible de hacer su historia en el devenir del tiempo, expresión privativa de lo humano, descubierta por el mundo occidental. ¿Esto quiere decir que es el occidental el que crea o inventa algo que estando “ahí” no se había hecho patente? Sí; sin embargo, creación aquí no deberá entenderse en términos absolutos, sino relativos, puesto que tomar conciencia de un hecho, descubrir o darse cuenta de algo que ya estaba, que existía en lo cotidiano pero que no se había hecho manifiesto, nunca puede darse en sentido absoluto, sino relativo. Así, creación es, pues, descubrimiento.

Zea apunta que Dilthey, al buscar el origen de esa concepción de la historia, se encontró que sólo se hacía presente, se develaba, a partir del cristianismo, pero como algo determinante y fatalista.

En el griego su preocupación no fue interpretar la historia, lo temporal, sino la intemporalidad, el Ser, que trasciende la materialidad, lo accidental; ese ser parmenideo, indivisible, eterno; ese Ser “que nunca fue ni será, puesto que es, ahora, todo junto, un continuo”; es lo que ha sido siempre sin principio ni fin. Es el Ser que se sintetiza antes en Platón y después en Aristóteles, siempre bajo el principio de “armonía”, al que Platón llamó Bien, Belleza y Verdad, y al cual Aristóteles define como “un ser vivo, eterno, sumamente bueno, de tal manera que la vida y la duración continua y eterna pertenecen a Dios”. Herodoto, en sus cinco libros sobre historia, relata el pasado de la Hélade, entremezclando los acontecimientos históricos con la fábula, la cual se hace a cada momento presente.

Tucídides, a decir del maestro Alfonso Reyes, intenta “sistematizar” e “interpretar” en sus estudios de historia los hechos sociales; empero, el futuro está por siempre preso en el presente. De este modo, el mundo helénico es la historia de un anecdotario con cierta cronología de la accidentalidad del hombre. Para el griego, preocupado por el presente, por el Ser, no existe lo anterior, excepto los dioses, de los que se hace llamar su descendiente;

³Cfr. J. Bautista Vico, *Una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, Argentina, Aguilar, t. I, 1964; el II, en 1965; el III, en 1960; y el IV, en 1960 (Iniciación filosófica), t. I, parágrafo 31; t. IV, parágrafo 922.

ni tampoco lo posterior, porque esto es la “nada”, y de la “nada” nada se puede predicar. La nada es el “no ser”, carente de razón, de *logos*, de principio; lo único que existe, según Parménides, es el Ser; el “no ser”, el cambio, “ni siquiera puede pensarse”. Algo parecido dirá Platón al apuntar que el “no ser”, el cambio, el movimiento, no es más que una ilusión; la verdadera realidad es la del ser inmóvil, el mundo de las “ideas”, eterno e inmutable. Aristóteles, a pesar de que acepta el cambio, lo ubica con “principio” y “fin”, sin tomar en cuenta el “tránsito”, puesto que cada cosa tiene dentro de sí lo que “es” y lo que puede “ser”: lo que es, “acto”, y lo que puede ser, “potencia”. Esto es posible resumirlo de la siguiente manera: el movimiento, el “no ser”, es el “ir” de lo que es en acto a lo que es en potencia, pero perennemente está presente lo que “es”. Una postura más fue la de Heráclito, el que no niega el “no ser”, como Parménides y Platón, ni se queda dentro del Ser, como Aristóteles, al asumir que el Ser y el “no ser” están en un perpetuo cambio, en un continuo ir y venir, en medio del cual hay algo que permanece, el *logos*, la razón, el cual se da cuenta del cambio y hace patente el movimiento; es el que permite ver al sabio el “todo”, a pesar de su persistente movilidad, sin ser arrebatado por éste. Por ello a Zea no le falta razón al escribir que el griego es un pueblo sin “sentido de culpa”. “La idea de culpa, de pecado original, esto es, de culpa heredada, histórica, aparece en el cristianismo.”⁴ Así, el estado de “inocencia”, por estar alejado del sentimiento de culpa, es “ahistórico”. El griego, visto desde la perspectiva de un Ser permanentemente presente, no se subordina al pasado ni al futuro, elementos sólo dables en la historia, en la accidentalidad, en lo indeterminable; en el Ser, ese “ser arquetípico”, niega persistentemente lo nebuloso, lo confuso: la temporalidad.

En el cristianismo se empezará a tomar conciencia de la historia como pasado, pero con sentido nefasto y fatalista. Lo propio del hombre cristiano es su pasado, un pasado de culpa, de pecado, arrastrado desde la venida de Adán, al caer éste por la tentación en el “pecado original”. Agustín de Hipona, quien ha sido llamado el primer filósofo de la historia, ve en ésta la posibilidad de lavar la culpa heredada por el primer hombre a todo el género humano. Empero, este hombre no está solo, porque Dios ha per-

⁴Zea, *op. cit.*, p. 39.

mitido que se salve por el camino de la “gracia”, el “milagro”, por el autosacrificio de amor y entrega a su creador y a su prójimo.⁵ ¿Dónde queda la historia, si la venida del hombre a este mundo es el lavado y limpieza del alma? ¿La historia no es la que hace el hombre? El hombre al redimirse por la gracia de Dios se libera de su estado de culpa y de pecado, y vuelve a ser “inocente”; así, lo histórico de nueva cuenta queda reducido a la mera accidentalidad, a lo contingente, porque la “inocencia” nada tiene que ver con el pasado. Así pues, si el Eterno Creador es la condición de posibilidad del ser humano, ¿dónde queda la historia? En la historia del cristianismo la conciencia de la historicidad se diluye, se escapa al buscar el ser humano su constante redención. Copleston opina que la concepción agustiniana de la filosofía de la historia puede ser vista como la historia de la sabiduría cristiana, o como la historia del conocimiento de los hechos en su sentido natural,⁶ pero siempre bajo los principios espirituales y morales de la doctrina de Cristo, los cuales rigen los fenómenos y eventos históricos que quedan involucrados en la teología y en el dogma. La tendencia cristiana es la búsqueda de la salvación universal, protegida y regida por Dios, porque sólo por Él se hace suelo firme y seguro para ascender a la eternidad, quedando la historia como un incidente insignificativo y pasajero en el hacer humano.

En la Edad Media, la filosofía, la ciencia y la historia se habían subordinado a la teología, de acuerdo con la cual la Providencia Divina regía los destinos de los hombres y los pueblos. El incipiente desarrollo científico, el intercambio mercantil, la ampliación de relaciones culturales y sociales con otras urbes, en las postrimerías de la época feudal, fueron fraguando la aparición del “nuevo” hombre que pondrá en crisis todo el edificio de la vieja tradición. Maquiavelo se lanza contra la Iglesia al pretender reivindicar el poder absoluto y terrenal en una sola persona: el “Príncipe”, y al mismo tiempo establece las bases para la formación del primer Estado moderno propiamente dicho. En su obra *El Príncipe* traduce las inquietudes y aspiraciones revolucionarias de una clase en ascenso, la burguesía, donde el “príncipe” es el que regirá las pasiones humanas como móviles de la histo-

⁵ Cfr. Federic K. Copleston, “Medieval Philosophy”, part. I Augustine to Bonaventura, en *History of Philosophy II*, Image Books edition. A division of Bubledey and company, Inc., Garden City, New York, 1962, p. 97.

⁶ Cfr. *ibid.*, p. 101.

ria.⁷ Se puede observar que en esta obra de Maquiavelo existe una cierta conciencia histórica. Sin embargo, ésta adquirirá su verdadera significación con Juan Bautista Vico. Este interesante personaje —con el cual nos detendremos un poco—, después de trece siglos de la obra de Agustín, le dará un nuevo giro a la concepción de la historia, que unida a una serie de circunstancias y acontecimientos, como fueron: la revolución de los grandes descubrimientos científicos que favorecieron el avance de la ciencia y la técnica, la liquidación de los sistemas feudales de producción, el descubrimiento de América y la apertura de nuevas relaciones comerciales con las Indias de oriente y occidente, etcétera, condujeron a una nueva cosmovisión del mundo y de la vida. Así, por ejemplo, si comparamos la cosmovisión del mundo y de la vida de Pablo de Tarso y Agustín, con la de Vico, se observa que, mientras los dos primeros toman una actitud fatalista ante la existencia, anunciando el final del drama humano, el cual soplaban en Occidente con pánicos colectivos, asomos de “apocalipsis”, anuncios de consunción definitiva, a la manera como lo enuncia San Juan en su Evangelio, Vico, por encima de tantas angustias, descubre que la historia sigue su curso; se podría decir que ésta, a través del tiempo, había enriquecido y ampliado aún más sus posibilidades de desarrollo. Ésta no es sino la persistente paradoja del constante rejuvenecimiento del mundo, opuesto a todo lo que se venía diciendo: “el fin está próximo”.

La redacción de la *Ciencia Nueva...* de Vico hace su aparición en 1744, aproximadamente un siglo después del *Discurso del Método* de Descartes y de las investigaciones físico-matemáticas de Galileo, época donde el carácter de la “Nueva Ciencia”, la física, era el único reconocido. En cambio, la “ciencia de la historia” será vista con desdén y desconfianza, por lo que se ha dicho que el siglo XVII y gran parte del XVIII fueron los siglos de la ciencia física, por ser ésta expresable en símbolos matemáticos y sometible a cuantificación y medida. En cambio, la historia no; por lo que se puede deducir que la verdadera “Ciencia” de este periodo fue la ciencia natural.

Frente a esta actitud de persistente limitación, Vico sostiene una extraña teoría del conocimiento y todavía una más extraña teoría metalísica, en la que se opone al cartesianismo dominante

⁷ Cfr. Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, México, Selección, 1951.

al escribir que la mente humana no es ninguna “cosa” –como señala Descartes– porque no posee la razón, sino que se limita a participar de ella. Es por ello –dice Vico– que el hombre puede pensar las cosas pero no entenderlas, porque sólo Dios es el que contiene la absoluta razón. Obsérvese que esta concepción viquiana aún sigue cautiva de la tradición, al señalar que sólo Dios conoce y comprende todo, porque Él lo ha hecho todo; el hombre comprende y conoce sólo algunas cosas, muy pocas, por cierto, solamente lo que él hace y *lo único que él hace es la historia*, el saber de lo más concreto, y la matemática, la ciencia de lo abstracto.⁸ Es así como el napolitano busca fundar una “ciencia nueva, de los objetos no físicos, una ciencia de la realidad espiritual.” Su ciencia ya no se constriñe a una simple narración de hechos históricos, sino que es, más bien, un intento por encontrar el cómo y el porqué de éstos. En su obra intenta determinar los principios de una “historia ideal eterna”, de acuerdo con la cual transcurren todos los pueblos; al mismo tiempo, busca encontrar las leyes que expliquen “la naturaleza de las naciones”.⁹ La historia real y efectiva, en Vico, es una participación casi platónica de unos sucesos, de una historia real e inalterable, pensada y dictada por Dios. A pesar de esto, ello no se puede ver en nuestro autor como una simple y llana sumisión y reducción, ajena al mundo concreto, puesto que la divinidad no existe para destruir la “idea eterna” de la historia humana, sino para regir aquello que está sin orden ni dirección, porque la Providencia es la “legisladora” de todos los acontecimientos humanos,¹⁰ los cuales le son permitidos al hombre con cierta libertad. Para el napolitano la historia es, en última instancia, una serie de “cursos” y “recursos” en una encajonada libertad, que existe a la derecha y a la izquierda bajo los límites de un inexorable determinismo.

Ahora bien, ¿qué se entiende en Vico por cursos y recursos? Es el tránsito del orden al desorden, de la ascensión a la decadencia, el cual se repite a sí mismo, eternamente, en la histo-

⁸ Cfr. Vico, *op. cit.*, t. I, párrafos 331-342.

⁹ Cfr. J. Bautista Vico, *Autobiografía*, Argentina, Aguilar, 1970 (Iniciación Filosófica), p. 31. También cfr. *op. cit.*, párrafo 346.

¹⁰ Cfr. Vico, *op. cit.*, t. I, párrafos 244-245; t. IV, párrafo 1097. (Como esta prueba hay muchas en toda la obra.)

ria humana.¹¹ La historia es un producto humano, el que ha renacido muchas veces y parece estar en camino de un constante renacer, una perpetua construcción y destrucción de sí mismo;¹² por tal motivo, sus tres etapas constituyen un movimiento circular perpetuo: la de la infancia o edad de los dioses, la juvenil o de los héroes y la de madurez o de los hombres;¹³ esta última es el anuncio, de nueva cuenta, de la primera etapa, es un eterno retorno. Dichas etapas quedan cautivas en una dialéctica histórica de un sistema circular perpetuo, visión metafísica de un eterno retorno sostenida por un principio ideal, Dios. De esta manera, la filosofía de la historia de Vico es la filosofía de la historia de los pueblos que se resisten a morir; es la historia interminable y monótona al someterse cada uno de sus cursos y recursos al imperio de las etapas, eternamente repetible en las diversas épocas, edades y cataclismos.

La concepción de Vico sobre la decadencia de los pueblos tiene su origen –según él– en la corrupción moral, la lucha de clases por las diferencias de riqueza y la anarquía, las guerras civiles y la tiranía, la invasión extranjera, el dinamismo de la historia, etcétera.¹⁴ Esto daría por resultado la soledad, la crisis y la desolación. ¿No es ésta la misma causa que sostendrá posteriormente, Spengler en su *Decadencia de Occidente*, al despuntar el siglo XX? ¿No es acaso la repetición de un nuevo mito del eterno retorno? A esta obra el maestro Xirau, con cierto tono irónico, la identifica con una novela.¹⁵

Ahora ese hombre tendrá que enfrentarse a su única responsabilidad, a la cual no puede escapar aunque quisiera: su historia, la que le es imposible ubicar fuera de su entorno, de su “yo”; es el hombre, como escribe Zea, que “piensa” y “quiere”, (a lo que agregaría, y hace su propia historia) que al “romper” con las ataduras de lo religioso, adquiere conciencia de lo que él es y de lo que puede ser; es la posibilidad de elección con libertad, libertad que se ejercita no adscrita a un ser determinado; es de-

¹¹Cfr. *ibid.*, t. I, párrafos 244-245.

¹²Cfr. *ibid.*, t. I, párrafo 349; t. II, párrafos 1096-1108.

¹³Cfr. *ibid.*, t. I, párrafo 31; t. IV, párrafo 922.

¹⁴Cfr. *ibid.*, t. IV, párrafos 1008, 1048, 1052, 1060, 1072, 1105 y 1106.

¹⁵Ramón Xirau, *El péndulo y la espiral*, México, Universidad Veracruzana, 1959, p. 52.

cir, es la posibilidad de poder ser otro diferente del que se era, sin instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado.¹⁶

En otras palabras, el hombre histórico deja de ser una entidad cerrada, una “sustancia”, a la manera eleática, para ser un ente que se va haciendo en la historia, cargado de un pasado que se actualiza constantemente en un presente proyectivo, pues la vida es realidad de una absoluta presencia en la que el hombre no “es”, sino que va siendo, esto entendido dentro de una lógica de dialéctica abierta, en constante proceso y desarrollo.

Zea considera que, a pesar de que ese hombre acepta su responsabilidad histórica con libertad, no se libera del sentimiento de culpa, “desde Descartes a Rousseau, se hace patente ese sentido de culpa ligado a la historia”,¹⁷ sentimiento de culpabilidad del que ni la “gracia” puede liberarlo. Entonces, ¿a dónde ir para liberarse de su culpa? Rousseau responde que debemos volver al hombre natural, al “salvaje ingenuo”, buscando superar el falso aislamiento y la cultura racional, “señorialmente humanitaria y reflexionada a medias”.¹⁸

En su visión política busca conseguir los viejos lazos del Estado natural en forma distinta del Estado moderno; en religión y moral intenta el restablecimiento del derecho como sentimiento del corazón, ante la prudencia de la inteligencia, la limitación del saber y la fe de lo desconocido. En el filósofo ginebrino se observa que el motor del sistema social reposa en una lucha de intereses entre los individuos, superable por medio de un contrato. En oposición a la Ilustración, afirma que el auge del saber y el refinamiento de la vida han hecho a los hombres cada vez más infieles a su propio destino, al ahogar la voz del sentimiento natural y, por ende, se les precipita a caer en el ateísmo y en una moral egoísta. Al referirse a ese hombre corrompido del mundo moderno, apunta: “...me atrevería a poner al desnudo su naturaleza, y comparado al hombre hecho por el hombre con el hombre natural, me decidí a demostrar, que en su aparente per-

¹⁶José Ortega y Gasset. *Historia como sistema*, España, Revista de Occidente, 1975 (El Arquero), p. 49.

¹⁷Zea, *op. cit.*, p. 40.

¹⁸J. Jacobo Rousseau, *El origen de la desigualdad entre los hombres*, México, Grijalbo, 1970 (Colección 70).

feccionamiento se hallaba la verdadera fuente de su miseria”.¹⁹ Frente a este estado “no natural”, de barbarie civilizada, intenta una nueva reincorporación a la naturaleza, para romper con los “falsos caminos” y reiniciar de nuevo la historia; precisa volver de la innaturalidad y arrogancia intelectual al simple sentimiento natural.²⁰

Rousseau sostiene que el origen de la desigualdad y causa de la degeneración humana es el nacimiento de la propiedad privada y el desarrollo de las artes y las ciencias, razón por la que “nuestro espíritu se ha ido corrompiendo a medida que progresan éstas”.²¹ Sin embargo, este autor, en su afán de volver al estado natural, al “buen salvaje”, es conducido a negar la dialéctica histórica, al ubicarse en un punto que, más que un avance en sus argumentaciones, no será sino la creación de otra utopía, a la manera de Campanella, Bacon o, en su defecto, de Tomás Moro. Debemos señalar que estamos de acuerdo con que el origen de la propiedad privada trajo como consecuencia la desigualdad entre los hombres, porque la historia así lo ha mostrado, pero es insostenible la actitud condenatoria de las artes y las ciencias, y su resultante, el proceso del desarrollo de la inteligencia. El error de esta tesis consiste en que Rousseau sólo tomó en cuenta al hecho inmediato, las consecuencias, más que a su origen. Es decir, no es el desarrollo de las artes y las ciencias lo que ha originado la desigualdad, sino la lucha de una élite por la posesión y dominación de éstas, puestas a su servicio exclusivo; es el grupo social que por su carácter de dominador supo valerse de los avances técnicos y científicos, y aplicarlos a la producción industrial y al comercio, lo cual le permitió ampliar sus perspectivas económicas, políticas, sociales y culturales, y liquidar “definitivamente” el sistema de producción feudal, que por su estructura era regional y centralista, dando apertura a la libertad y desarrollo en todos los campos del saber.

El concepto de filosofía de la historia fue una invención de Voltaire, y es éste el que intenta darle un sentido riguroso al proponerse levantar lo histórico por encima del ámbito de lo demasiado humano, de lo accidental, de lo puramente individual. No

¹⁹ *Ibid.*, p. 21.

²⁰ *Loc. cit.*

²¹ *Loc. cit.*

busca descubrir superficialidades, sino que quiere hacer patente “el espíritu de las épocas”, el “espíritu de las naciones”.²² A este personaje no le atrae la relación cronológica, sino el proceso, la marcha y conexión íntima de los diversos acontecimientos históricos. Este autor se lamentaba de la gran dispersión que existía en el saber histórico. Escribe, en contra de la crónica, que

en lugar de acumular una serie de hechos en los que el uno es destruido por el otro, habría que escoger los más importantes y seguros para proporcionar al lector un hilo y colocarle en situación de que se pueda formar un juicio sobre la extinción, renacimiento y progreso del espíritu humano, y de que aprenda a conocer el carácter de los pueblos y sus costumbres.²³

Arremete furiosamente contra las concepciones míticas de los sucesos y el culto a los héroes; con relación a éstos, señala que su “mitización” ha sido una de las peores fallas de la interpretación histórica.

Para Montesquieu, el acontecer político es el centro del mundo histórico, y el Estado es el sujeto propio y hasta único de la historia universal, en el cual el espíritu de la historia coincide con el “espíritu de las leyes”. En contra de éste, Voltaire afirma, por el contrario, el concepto del espíritu de la historia con mayor amplitud, al considerar en éste la totalidad de su acontecer interno, en el cual se integran la mayor parte de los cambios que la humanidad hubo experimentado antes de haber llegado al conocimiento y conciencia verdadera de sí misma.²⁴ En su *Ensayo sobre las costumbres* manifiesta el proceso progresivo hacia esta meta y los obstáculos que se tienen que vencer. La tarea debe ser ponerse por encima del acontecer político, requiriendo incorporar la totalidad de las ciencias, las artes, la filosofía, la religión, etcétera.²⁵

²²Cfr. Ernest Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México, FCFE, 1975, pp. 242-243.

²³Cfr. Voltaire, “Remarques pour servir de Supplément à l’Essai sur les Mœurs”, en *Oeuvres*, t. XVIII, París, Le quin, 1920, pp. 429 y ss. (Citado por Cassirer, *op. cit.*, p. 243.)

²⁴Cfr. Cassirer, *op. cit.* p. 244.

²⁵Cfr. *ibid.*, pp. 244-250.

Finalmente, el hombre ha descubierto que sólo él es el sujeto de la historia y, al tomar conciencia de esto, dedicará la mayor parte de su esfuerzo a la construcción del mundo nuevo: el sistema capitalista. Para ello le era urgente elaborar una serie de argumentos que justificasen su predominio y aspiraciones frente a la aristocracia y la Iglesia, que aún permanecían en sus estructuras medievales, aquéllas que habían tenido su justificación en el pasado, y que ahora resultaban ser estrechas para las demandas de los nuevos tiempos.

Así, la historia se hace patente al mundo moderno como aquello que justifica al presente y su proyección futura. Ésta es la razón por la cual la historia del hombre moderno debe iniciarse a partir del mundo presente, pues el hombre de una época “sólo quiere responder por lo que hace y por lo que quiere hacer. Es a partir de esta idea que la historia deja de ser tradición, recuento del pasado, para transformarse en un instrumento consciente de justificación del futuro”.²⁶ El pasado queda reducido, en última instancia, a un escalón de la etapa interminable de la historia, en un proceso de continua proyección hacia el futuro. De tal modo, el pasado no es, no ha sido, sino una etapa necesaria que dio origen al alumbramiento del hombre nuevo, con una nueva cultura: la occidental.

Zea considera que a la historia hecha por el hombre moderno le era imprescindible negar el pasado porque constituía un obstáculo en el inicio de su línea ascensional, donde el único protagonista es el hombre por excelencia, el occidental; ésta es la historia e interpretación lineal y ascendente que se inicia con sentido significativo en el siglo XVIII, el Siglo de las Luces y la Ilustración. Es el siglo de la liquidación de la aristocracia feudal y la Iglesia, para dar paso a una nueva clase social: la burguesía. Así, en el siglo XVIII la burguesía ya estaba lo suficientemente desarrollada para liquidar las relaciones feudales de producción y crear las condiciones jurídico-políticas de la libre competencia económica. Engels señala que la burguesía iba paso a paso dando auge al resurgimiento de la ciencia y la técnica, volviéndose a cultivar la mecánica, la astronomía, la física, etcétera, pues la “burguesía necesitaba, para desarrollar su producción industrial, una ciencia que investigara las propiedades de los cuerpos físicos y el funcio-

²⁶Zea, *op. cit.*, p. 41.

namiento de las fuerzas naturales”.²⁷ Ésta es la época en la que aparecen los primeros filósofos, propiamente dichos, de la historia occidental, como: Vico, Voltaire, Turgot, Condorcet, Gibbon, etcétera, los cuales buscan en el pasado la justificación de un porvenir brillante, siempre en “infinito progreso”.

Kant, en su respuesta “¿Qué es la Ilustración?”, reafirma de manera muy característica a ese hombre liberado de su “culpable incapacidad”. “La incapacidad significa la imposibilidad –del hombre– de servirse de su inteligencia sin la guía de otro...” En cambio, la base y principio de los ilustrados se encuentran en el lema: Ten el valor de servirte de tu “propia razón”.²⁸ La razón es el elemento liberador de una historia hecha por otra que se tiene que hacer para no quedarse en lo ahistórico, en la “inocencia”, sino en la asunción de un compromiso irrevocable, como es hacer la propia historia. Este hombre es el que apunta al uso de la razón como la regla e intención de todas sus fuerzas, mucho más allá del instinto natural que limita sus proyectos.²⁹ Kant sostendrá la idea contraria al “buen salvaje” de Descartes y a la vuelta al “estado natural” de Rousseau, puesto que todas “las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse de manera completa y adecuada”;³⁰ por lo tanto, el *regresus* en la concepción kantiana de la historia no sólo es inadecuado, sino imposible, porque la historia es siempre tránsito, donde el destino de la especie humana consiste en un continuo “progresar”, a pesar de que algunas veces le resulten inadecuadas sus primeras tentativas por alcanzar una meta. “Esta marcha que para la especie humana representa un ‘progreso’ de peor a mejor es lo mismo para el individuo.”³¹ Es la historia asumida y pensada con libertad, como obra del hombre; es aquella representación de la historia en la que se le permite descubrir que ya no tiene por qué echarle la culpa de los males que le aquejan a la Providencia; ya no tiene derecho a colgar un pecado original a sus primeros padres, el que de la posteridad hubiera heredado,

²⁷ Federico Engels, “Del socialismo utópico al socialismo científico”, en *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, t. III, p. 108.

²⁸ Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 1979, p. 25.

²⁹ *Ibid.*, p. 43.

³⁰ *Loc. cit.*

³¹ *Ibid.*, p. 78.

sino que debe reconocer como suyo lo que aquéllos hicieron e imputarse a sí mismo todos los males que se originaron del abuso de la razón, pues al tomar conciencia plena de que en las mismas circunstancias se hubiera comportado del mismo modo, bien podría ser un saldo a su favor,³² más que en su contra. Ya no es posible asimilar el obstáculo de la historia como algo en lo que hay que quedar por siempre presos y volver al origen para justificar el presente, sino que, a partir de este presente, proyectar progresivamente el futuro, donde el progresar estará al alcance de todos los hombres, sin excepción y, sin embargo, dependiente de la capacidad de cada individuo. En consecuencia, “todos” los hombres son “iguales”, con las mismas oportunidades, empero, sólo al alcance de sus posibilidades y capacidades. He aquí la otra cara de la moneda: si el progresar es la aspiración de todos los hombres, pero algo sólo alcanzable por un grupo de ellos, los más dotados, los más capaces, entonces progresar es un índice distintivo y clasista: entre los aptos y no aptos, entre los civilizados y los no civilizados, entre los occidentales y los no occidentales.

El doctor Zea, refiriéndose a la filosofía de la Ilustración, afirma que la igualdad y el progreso entre los hombres es potencial, pero su realización es ya otra cosa, pues depende de la capacidad de cada individuo; capacidad reafirmada y fija, de sentido exclusivista, en la cultura occidental, base de una nueva discriminación social y racial, incluyendo a la cultural. Es el nacimiento de una sociedad de privilegios, fundamentada ya no en la historia sino de origen natural, entre los capaces e incapaces. El progresar es el trabajo de los privilegiados al acumular y capitalizar infinitamente el saber, la cultura, la economía, la política, etcétera, tarea propia y exclusiva del hombre por excelencia, el burgués. La burguesía, a decir de Marx, es la clase pujante de esa época; al destruir ésta

las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus ‘superiores naturales’ las ha desgarrado sin piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés... Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco... ha despojado de

³²*Ibid.*, p. 88.

su aureola a todas las profesiones que hasta entonces se tenían por venerables y dignas de piadoso respeto...³³

De este modo, ya no se podían justificar en esa época privilegios pasivos, recibidos, sino que éstos sólo se podían sostener en lucha permanente, del triunfo de los mejores, con aquellos que son el perfil de la historia que no se está dando como progreso. Es esa entidad que afirmará al hombre como ser histórico; es, en resumen, la divinización del hombre, metafísica inmanente realizada por los discípulos de Kant, Schelling, Fichte, Hegel. Es la búsqueda por dar un sentido que trascienda las limitaciones particulares del hombre; es esa síntesis del “Yo trascendental” kantiano, que siendo todos los hombres no es ninguno en particular. Es ese ser que, siendo, nunca acaba de ser; es el ser siempre ansioso cuyo hacer nunca termina; es el dios que se sintetizará en el Espíritu Absoluto, en la Idea Absoluta, donde

el viejo determinismo va a ser sustituido por otro menos absoluto que el primero, pero apoyado en el ente menos determinado de la creación: el hombre... un hombre abstracto al que los filósofos de la historia darán diversos nombres: progreso, espíritu objetivo, humanidad, civilización, cultura, hombre pleno, etcétera...³⁴

La cumbre de la filosofía de la historia basada en la “razón” alcanza su nivel más alto con Hegel; éste ya no va a buscar hacer la historia europea, sino la Historia Universal, pero ella siempre vista desde el prisma de Europa, puesto que es un europeo el que la hace. Hegel apunta que la “filosofía de la historia no es otra cosa que la consideración ‘pensante’ de la historia... —en la cual— la razón niega al mundo y por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente”,³⁵ en la que el hombre, *todo hombre*, piensa sobre lo existente al tomar conciencia sobre su hacer, lo que ha hecho y está haciendo. Para Hegel esto es la construcción de la realidad en una constante dinámica, es el ser que se ha de llenar de naturaleza, arte, filosofía, religión, en fin,

³³C. Marx, y F. Engels, *Manifiesto del partido comunista*, Pekín, Ediciones de Lenguas Extranjeras, 1968, pp. 35-36.

³⁴Zea. *op. cit.*, pp. 46-47.

³⁵G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pp. 41-43.

del Todo. Hegel, al igual que Kant, sostiene que los hechos no son los que determinan la historia, sino que ésta se determina *a priori*, por la razón. Por este motivo se puede decir que la historia universal está regida por una mente poderosa y ordenadora: la voluntad divina; porque ésta es la convicción de la razón. De tal modo que el hombre, en el desarrollo dialéctico de la razón, de la conciencia a la autoconciencia, va descubriendo en su existencia los caminos de la Providencia, “los fenómenos en la historia que están patentes ante nosotros”;³⁶ así, dice Hegel, la “creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de la que ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal”.³⁷ Es el espíritu en un persistente desarrollo y progreso, pues es la naturaleza propia de éste. Es ese “Yo trascendental” kantiano en el cual quedan comprendidos todos los hombres y la filosofía que descubre la razón del Todo, de la que se saca a la historia de la mera contingencia al trascender la arbitrariedad, en este caso, al adquirir y descubrir por la razón y en la razón un sentido. Por la razón el hombre conoce el drama de la historia y su origen, porque “nuestro fin –dice Hegel– debe ser conocer esa sustancialidad, y para descubrirla hace falta la conciencia de la razón, no los ojos de la razón que atraviesa la superficie y penetra allende la intrincada maraña de los acontecimientos”.³⁸ Este apriorismo en la historia al filósofo de Jena le es necesario y fundamental en su teoría.

Hegel, por el “espíritu absoluto”, trasciende los linderos de lo anecdótico y biográfico para ir a lo trascendente, a lo que se sintetiza en esa inteligencia suprema que es la razón manifestada en el hacer histórico del hombre, en la cual el espíritu será el resultado de esa actividad, la “negación de lo inmediato, la vuelta en sí”. Así, el fin de la historia universal no es otra cosa que el hecho de que el espíritu llegue a saber lo que *es* verdaderamente y, al mismo tiempo, haga objetivo ese saber en la realización presente del mundo; es la manifestación del proceso divino y absoluto del espíritu, en una serie de fases por las que éste alcanza su verdad, la conciencia

³⁶Cfr. Xirau, *op. cit.*, p. 20.

³⁷Hegel, *op. cit.*, p. 55.

³⁸*Ibid.*, p. 45.

de sí mismo. De esta forma, el hombre europeo, desde el punto de vista hegeliano, no es más que el instrumento de una entidad que lo trasciende y determina. Es el hombre, como señala Zea, que se sabe superior, porque tal es el espíritu al que sirve,³⁹ porque nada hay superior al espíritu, ni algo más digno que servir a éste. Empero, al espíritu sólo le es posible realizarse a través del hombre, y éste necesita de aquél para ser hombre; mientras más se apegue a los designios de éste, más humano será porque le es posible lograr dominar sus pasiones, sus deseos y ambiciones, poniendo éstos al servicio del espíritu, lo cual redundará en servicio de sí mismo, de su realización.⁴⁰

Si el hombre está determinado por el espíritu, puede afirmarse que este último sólo se determina y hace patente por el primero. En Hegel el hombre no es algo hecho, sino algo que se va haciendo en su propio acontecer, en la toma de conciencia de sí mismo para la realización instrumental de su “yo” propio. El hombre es en este filósofo una encarnación del espíritu absoluto que se hace patente y se realiza “por” y “en” el hombre, pues la Idea, Dios, depende del hombre, es la idea del espíritu que deviene en un constante progreso, tránsito de la historia que va de lo inferior a lo superior, en un espíritu de libertad ya que “soy libre cuando estoy en mí mismo”, soy por mi conciencia de libertad constante negación de toda inmovilidad, dialéctica permanente donde “nada parece pasar y nada permanece”; es la liquidación de lo viejo para dar paso a lo nuevo. Es el rejuvenecimiento del espíritu, no como un simple retornar a la misma figura, sino la purificación y elaboración de sí mismo.⁴¹ Es la razón que se hace manifiesta en el hacer y el perecer, resultado del trabajo universal del género humano en la búsqueda por alcanzar los confines del espíritu absoluto, en una libertad determinada. La filosofía hegeliana es la afirmación del empirismo y el racionalismo como un todo dinámico al sostener la tesis: “lo real es racional y lo racional es real”, résumida en un todo encarnado en la historia, donde el hombre es lo que es y debe ser, sin poder ser de otra manera, eternizándose en su acción, en sus obras culturales; trascendiendo lo concreto, la humana vida, para ser la expresión de la divinidad. Sin embargo, en ese Hombre, –con mayúscula–, a pesar de su

³⁹ Cfr. Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, p. 57.

⁴⁰ Cfr. Hegel, *op. cit.*, p. 78.

⁴¹ *Ibid.*, p. 61.

supuesta trascendencia en lo divino, se esconden y debaten intereses concretos, como son: la justificación de una nueva clase social, la burguesía, caracterizada por fines bien determinados, como la capitalización del saber, la cultura, la civilización, el poder económico-político, etcétera.

En Feuerbach ese absoluto hegelismo lo encontramos en el individuo concreto, en el corazón del hombre, en el cual su principio y fin queda preso dentro de las fronteras carnales. Ya no se busca en el siglo XIX estar conformado a imagen y semejanza de Dios, sino que se quiere o busca ser creador de dioses a imagen de la conciencia humana. La teología es para este filósofo una antropología que niega a la divinidad para afirmar la esencia de lo humano, pues “lo que para el hombre es Dios, es su espíritu y su alma; y lo que es el espíritu del hombre, su alma, su corazón, es precisamente Dios, y Dios es el interior revelado y el yo perfeccionado del hombre”.⁴² Es el Dios concebido y objetivado por la razón que busca hacerse Dios de sí misma, es la atribución de lo divino al hombre. Ya que “la medida de tu Dios es la medida de tu inteligencia”, es la razón que define al ser del hombre, y “el Dios hecho hombre es la aparición del hombre hecho Dios; por eso a la condescendencia de Dios hacia el hombre preside necesariamente la elevación del hombre a Dios. El hombre ya existía en Dios, ya era Dios mismo antes de que Dios se convirtiera en un hombre, es decir, se manifestara como hombre”.⁴³ Dios se sintetiza y unifica en el corazón del hombre, el cual ya no buscará a Dios fuera de sí mismo, sino en su razón e inteligencia.

En cambio, Marx parece negar todos los absolutos. Para él, la evolución dialéctica es gobernada por causas económicas determinadas y necesarias, donde la superestructura jugará un papel relativo y variable, móvil de estas causas concatenadas, y en la cual la idea absoluta y triunfadora de la razón en la que se pretendía “instaurar un estado racional, una sociedad ajustada a la razón, y –aquello– cuanto contradecía a la razón eterna debía ser desechada sin piedad”.⁴⁴ Esta tesis es desechada por el marxismo, pues a decir de Engels, esas brillantes promesas de los ilus-

⁴²Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, México. Juan Pablos, 1971 (Crítica filosófica de la religión), p. 25.

⁴³*Ibid.*, p. 61.

⁴⁴F. Engels, “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica-alemana”, en *Obras escogidas*, ed. cit., t. III, p. 124.

trados en las que se toman en cuenta la estructuración de las instituciones sociales, jurídico-políticas, instauradas por el “triunfo de la razón”, no son más que tristes y decepcionantes caricaturas de la sociedad concreta.⁴⁵ El marxismo no busca una categoría en cada periodo de la historia, sino que se mantiene en el terreno de lo histórico real; no explica la práctica partiendo de la idea, sino de las bases históricas concretas, materiales; y llega a la conclusión de que todos los productos de la conciencia no pueden ser destruidos por la obra de la crítica espiritual: sólo pueden disolverse en el desarrollo práctico de las relaciones sociales reales de las que emanan esas quimeras idealistas.⁴⁶ Para Marx y Engels los sistemas filosóficos idealistas no son más que una ilusión, porque según ellos imposibilitan pensar sobre la historia y su desarrollo concreto, real. “Así la historia se utiliza a lo sumo como una colección de ejemplos e ilustraciones para el uso de los filósofos.”⁴⁷ Podemos derivar que las concepciones idealistas desde este punto de vista son ahistóricas, metafísicas, al no llegar a traducirse en algo real, lo cual impide comprender la verdadera realidad histórica. Contra Hegel, Marx afirma que lo contingente, lo “superficial” que se hace manifiesto por la necesidad, es lo que se oculta tras el azar de manera aparente, obligando a la “ciencia de la historia” a descubrir cuáles “son las leyes que rigen el desenvolvimiento social”.

Marx, para demostrar teóricamente la utilidad de su método, lo aplicará a ciertos campos de la investigación científica, en especial a los hechos de la economía política. Él consideraba que para que el método científico –dialéctico– sea correcto o no, se tiene que demostrar en la contrastación de una prueba práctica de los acontecimientos históricos y no mediante un alegato teórico en torno a ellos. Por otro lado, es de reconocer que la separación radical entre teoría y práctica sólo fue superada en los tiempos modernos por Hegel con su método dialéctico, del cual el marxismo tomó los elementos que le eran necesarios para la elaboración de su teoría de la historia, en la que teoría y práctica nunca pueden ir separadas. En contraposición de las predecesoras teorías idealistas –incluyendo la de Hegel–, Marx afirma que

⁴⁵ *Cfr. ibid.*, p. 125.

⁴⁶ C. Marx y F. Engels, “La ideología alemana”, en *Obras escogidas, op. cit.*, cap. I, p. 39.

⁴⁷ Engels, “Ludwig...”, p. 369.

los enunciados teóricos por él propuestos no se basan en ningún momento en ideas y principios descubiertos o inventados por tal o cual reformador del mundo, sino que son la expresión general de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se desarrolla ante nuestros ojos.⁴⁸

En la Tesis II sobre Feuerbach, refiriéndose al mismo problema sostiene:

el problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico.⁴⁹

Por lo anterior, podemos observar una antítesis tajante de aquellas concepciones teóricas burguesas, según las cuales los principios o ideas teóricas se oponen en su autonomía, como esencias ideales, a la realidad común y terrenal.

Contra la tesis voluntarista de la historia y la mera ideología, Marx sostiene que en la producción social de su existencia “los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias e independientes de su voluntad... –de donde resulta– que en el cambio que se produce en la base económica transforma más o menos lenta o rápidamente toda la colosal superestructura...”⁵⁰ Es decir, se debe salir de lo deseado o vivido para así fundamentar los planteamientos teóricos o explicativos de lo que ha sucedido realmente en el tiempo y en el espacio; se busca dar respuesta o razón de las leyes que rigen el desenvolvimiento social en su proceso ascensional y progresivo. Sánchez Vázquez, refiriéndose al mismo problema, apunta que las significaciones y consecuencias históricas rebasan los proyectos respectivos de las conciencias individuales, donde el ámbito de la explicación histórica no depende de las intenciones de los hombres, ya que sus resultados no corresponden a los resultados que éstos pretendían originalmente.

⁴⁸ C. Marx y F. Engels, *Manifiesto...*, *op. cit.*, p. 40.

⁴⁹ C. Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, en *Obras escogidas*, *op. cit.*, t. I, p. 7.

⁵⁰ Cfr. Jorge Plejánov, *La concepción materialista de la historia de Carlos Marx*, México, Roca, 1974, pp. 76-172.

Por esta razón, la explicación histórica no puede hallarse en el reino de los fines, sino en el de las acciones, donde el resultado no siempre será el querido y el deseado.⁵¹

Los planteamientos de Marx con respecto a la filosofía de la historia no son acabados, han requerido un constante proceso de elaboración y desarrollo. Ahora bien, es oportuno plantearse la siguiente cuestión: ¿cuál es el objeto del conocimiento histórico? La respuesta a estas alturas nos puede ser ya propicia. El objeto del conocimiento histórico es descubrir las constantes y variables que hagan posible determinar las causas que provocan los acontecimientos históricos. Pero aquí surge un grave problema, en el cual “la dificultad estriba en producir un objeto de conocimiento capaz de explicar lo que sucede en la historia, es decir, en una totalidad compleja estructurada en la que suceden acontecimientos de muy diverso carácter que se articulan entre sí de un modo muy peculiar”.⁵²

La teoría materialista de la historia formulada por Marx tiene el mérito de haber sistematizado los postulados teóricos ya esbozados por otros filósofos. En ella se pretende abarcar una totalidad no únicamente fundamentada en el factor económico, sino en todas las articulaciones dadas, como lo ideológico, político, jurídico, religioso, etcétera. Es la búsqueda del cómo se determina la diversidad de esos factores; es la pretensión de explicar las transformaciones de los acontecimientos y la forma como se articulan unos con otros.

Empero, el marxismo, en su origen, tiene un paralelismo de ideas materialistas y de intentos idealistas: es decir, la visión marxista de ningún modo niega lo subjetivo en la historia, puesto que esto forma parte del hombre; lo que niega es la justificación ideológica de principios negadores de lo humano, como son la explotación, la enajenación, etcétera.

En oposición a Hegel, Marx intenta poner a la filosofía sobre sus pies, o sea, sobre la tierra, para abandonar la farragosa transparencia de los cielos, al volver a descubrir y conocer la relación concreta que existe entre los hombres. Marx agrega a las doctrinas y a los actos de sus precursores dos ideas que se encuentran

⁵¹ Lefebvre, Sánchez Vázquez y N. Castro, *Estructuralismo y marxismo*, México, Grijalbo, 1970 (Colección 70), pp. 45-46.

⁵² Carlos Pereyra, “Marxismo e historia”, en *Teoría*, núm. 1, México, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, enero-marzo 1976, pp. 54-55.

en el centro de su filosofía de la historia: la primera es determinista y absoluta, la lucha de clases sociales y el triunfo del proletariado; la segunda se extiende a toda la historia pasada como la noción de un constante conflicto. Por otra parte, su afirmación premeditada del triunfo del proletariado sobre el capitalismo y su clase social detentadora: la burguesía, donde el primero ocupa en la sociedad el lugar del elemento revolucionario –aspecto del que en la actualidad muchos marxistas no están muy convencidos, caso concreto Marcuse– y sus especulaciones sobre la plusvalía son una aportación muy importante y valedera, por lo que se descubre el estado de explotación y enajenación del obrero y al mismo tiempo la generación de “Capital” por el trabajo no pagado. Sin embargo, los principios de libertad e igualdad de la revolución propuesta por Marx sólo conservarán exclusivamente el de igualdad, pues la libertad no existe mientras exista el Estado, y aún después de la futura y necesaria desaparición de éste, la libertad se reduce a ser, como escribe Engels, “conciencia de necesidad”. La única diferencia que existe entre el determinismo impuesto por el Estado y cuando aquélla ha desaparecido, es que la libertad condicionada desaparece para ser impuesta por necesidad mutua.

Un punto muy importante que no debe olvidarse es el sentido de progreso, acarreado y fundamentado en el pasado inmediato por los filósofos de la historia antes de Marx, y establecido en su significación más concreta en la época de éste, sucumbiendo en una absolutización de lo relativo, lo cual hace de la filosofía marxista, por esa totalidad relativa, una “escolástica”, al pretender acabar con la esperanza de ascenso del espíritu y su prerrogativa teórico-práctica. Augusto Comte, siguiendo a su guía espiritual Saint-Simon, busca fundar un socialismo utópico, basado en el desarrollo de la ciencia y la tecnología en un interminable progreso, al pretender la construcción de caminos y vías de comunicación que acerquen más a los hombres. Comte toma a la ciencia como el modelo a seguir para aplicarla a los hechos históricos; única capaz, según él, de destruir las supersticiones, de las cuales la más peligrosa es la religión en su forma teológica. Por ello preconiza la religión sin Dios, la ciencia, en la cual los hombres sean sus sacerdotes y dioses venerables y veneradores.

Comte es el filósofo de los hechos positivos, el hombre que sólo puede llegar a la verdadera religión después de eliminarla.

Para ello, Comte recurre a las ciencias matemáticas y a las de la naturaleza, a las cuales da el nombre de ciencias positivas; sobre ellas trata de fundar la “Ciencia” del hombre, la Sociología, la que debe someterse a los métodos positivos en tan exactos resultados. Lo importante de esta teoría es que el hombre se da cuenta de la realidad en la que se encuentra inmerso. Se ha dicho que el análisis con cierto rigor de la historia se inicia en el siglo XIX, y todo lo demás, históricamente, a decir de Comte, ha sido la preparación para alcanzar ese glorioso fin que es también principio de una época de felicidad, la etapa positiva.

Para Comte el proceso histórico se desenvuelve en tres grandes etapas: la era teológica, la era metafísica y el estadio positivo. La primera es fetichista, mágica, carácter de una religión primitiva en la cual los hombres, guiados por sus sentidos, deifican los objetos que les entrega la percepción; la segunda es la abstracción de los grandes sistemas metafísicos, explicaciones imaginarias de los hechos concretos en las que se trata de penetrar en la esencia última de todas las cosas; en el estadio positivo, “el estado definitivo”, el hombre se da cuenta de que la explicación abstracta del mundo es inoperable. Se requiere encontrar una explicación científica que tenga en cuenta los hechos y nada más que los hechos, pues gracias a esta explicación podemos conocer la Naturaleza, y conociéndola actuar sobre ella, con conocimiento de causa para vencerla y dominarla. “Ciencia, de donde previsión, previsión, de donde acción.” Es la Edad de Oro realizable en el presente. Para Comte la sociedad perfecta ya no está en el futuro, pero para que ésta se dé el hombre debe renunciar “a las causas íntimas de los fenómenos” y conformarse con encontrar sus leyes efectivas, “sus relaciones invariables”. De esta manera, la filosofía de la historia de Comte queda reducida a la Ley de la repetición de los hechos sociales, en una filosofía mecanicista, antidialéctica y cerrada.

En el siglo XX se repetirá, al igual que en Vico y Nietzsche, el mito del eterno retorno, con sus “cursos” y “recursos”, y en donde la sociedad actual es el último curso, la última etapa, el invierno que ya no será la preparación de la nueva primavera. Este hombre de principios de siglo es el hombre que siente que el fin está cerca, elemento común y fatalista a la mayoría de las historias anteriores. En oposición a esta concepción, la historia de nuestro mundo presente es la historia del transcurso y permanencia en el telar del cambio y el devenir. Así, a decir de Ortega

y Gasset: “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”. En el análisis del saber de quién soy y qué estoy haciendo, lo que estamos haciendo es preguntar por nuestro tiempo. Empero, ¿cómo adquiere el hombre la conciencia de su muerte? En la vida que tiene principio y fin; es decir, la vida limitada por el tiempo. Así, pues, el análisis del tiempo parece ser el análisis del sentido del tiempo. El tiempo real, el tiempo que vivimos, es la manera y es la previsión en donde memoria y previsión equivalen a conciencia, pues una cosa –como dice Heidegger– que no podemos dejar de ser es precisamente tiempo. El siglo XIX se caracterizó por un especial entusiasmo hacia el progreso; el nuestro es el producto de dos guerras mundiales de resultados catastróficos, lo cual nos lleva a ser más cautos. Prevalece la idea de progreso, pero por nuestras acciones somos desesperación y angustia de un futuro incierto de la realidad humana en el cual, la posibilidad es futuro de algo que no es y por tanto no puede ser una esencia, sino una existencia, en una persistente dialéctica de un hacer en su camino terrestre.

La filosofía de la historia, como se ve, no puede ser cerrada y absolutista, esquemática y simétrica; es más bien el encuentro, la búsqueda, el movimiento en una dialéctica espiralada, la que no excluye la esperanza y la desesperanza. Ello está en nuestra decisión de ser, para dejar de ser y seguir siendo.

La interpretación hasta aquí realizada permite decir que la historia, en su origen, es una creación o invención del hombre moderno occidental. La visión elitista de este hombre lo “facultaba” para negar a los pueblos y culturas que no sirvieran a sus intereses concretos. Por ello tiene razón Zea al escribir que el “mundo occidental con su historia, es la historia de la nueva humanidad. De las cuales quedan al margen las culturas no occidentales, en consecuencia no protagonistas de la historia”. Por eso –continúa diciendo Zea–, la historia de esa cultura será la única historia posible.⁵³ Así, América –lo mismo se puede extender a todos los países colonizados–, como apunta Hegel, es el país del porvenir, a pesar de haber sido un apéndice de los protagonistas de la historia; somos los países de nostalgia, “eco del viejo mundo y reflejo de ajena vida”.⁵⁴ De esta forma se elimi-

⁵³Cfr. Zea, *América...*, p. 55.

⁵⁴Cfr. Hegel, *op. cit.*, p. 17

naba de la historia a todo aquel que no fuese europeo, occidental. Es por ello la justificación de la tarea que nos habíamos impuesto al principio mostrar “la historia como creación occidental”, pues esto hará propicio el desarrollo de nuestra empresa posterior.

Ha pasado mucho tiempo, y estos pueblos no occidentales tomaron conciencia de su hacer histórico. Se dieron cuenta que su historia, su filosofía, su saber, no tienen por qué buscar ser a la manera de Europa. Éste fue un descubrimiento doloroso y lamentable de una realidad histórica que por su circunstancialidad tiene un carácter propio. Ya no se trata de ser el “reflejo” de aquello que es “ajeno”; para esto nos sirve la historia, para liberarnos de lo que fuimos, para ser nosotros mismos en una determinada circunstancia, invención de autenticidad, del ensayo y experiencia de este nuestro ser histórico: habiendo negado nuestro pasado, nos encontramos más cerca del paso honroso de proyectar nuestro futuro. Esto es lo peculiar del hacer histórico de todos los pueblos con responsabilidad y sentido. Se acabó la vigencia de aquella idea sustentada por Alfonso Reyes, en la cual apuntaba: “hemos sido convidados al banquete de la civilización cuando ya la mesa estaba servida”; de acuerdo, llegamos tarde y abrevamos en las fuentes de esa cultura, pero no es ya el momento de procurar seguir siendo “eco de ajena vida”, sino la conciencia de una historia que no fue, ni puede ser nunca, ajena a sí misma; es decir, dejar de ser para seguir siendo. Nuestra historia es la historia de la lucha por la libertad, el renovar continuo del heracliteano principio: “con medida se enciende y sin medida se apaga”; es el devenir constante de una lucha a muerte contra la dependencia y liberación del pensamiento hacia todos los horizontes reflexivos con todas las consecuencias políticas, económicas y culturales que de ello resulten. *Esto es empezar a tener un destino propio.*

II. UNIVERSALIZACIÓN DE LA CULTURA

Al finalizar el siglo XV, Europa empezaba a despertar del letárgico sueño en el que había caído aproximadamente por diez centurias para reiniciar la búsqueda de nuevos horizontes en los diversos ámbitos del saber. El viejo y deteriorado edificio de la Edad Media feudal preludiaba su irremisible derrumbamiento ante la incapacidad de resistir el impacto de los fuertes vendavales que el naciente momento histórico le lanzaba. Así, el dogal y los grilletes de las corroídas estructuras medievales ceden a los embates de la moderna época, al ampliarse los caminos del conocimiento del hombre, de la sociedad y la naturaleza e incursionar en otros, quizá ni siquiera sospechados hasta entonces.

Se asiste al renacer y alumbramiento en las artes, las ciencias y la filosofía; se mira retrospectivamente a la antigüedad clásica griega, la que será tomada como inspiración de grandes obras artístico-literarias, pictóricas, escultóricas; se rescata lo valioso de los antiguos sistemas científicos y filosóficos; y se amplían las perspectivas de las ciencias naturales bajo la sombra protectora del método científico recientemente descubierto. De esta manera, se “corta” de una vez por todas con las ataduras regionales y centristas de la precedente época al ensancharse los confines económicos, políticos, sociales y culturales, removiendo las fronteras geográficas de las nacientes naciones –de la Europa renacentista– en su deseo y ambición de adquirir riqueza y poderío.

Los avances de las ciencias y el desarrollo de la técnica hacían posibles nuevos descubrimientos e invenciones, propiciando progresos inusitados en todos los campos; uno de éstos, seguramente el más relevante de la etapa renacentista, era el hallazgo del nuevo mundo, punto de despegue de posteriores conquistas y colonizaciones de territorios hasta entonces ajenos a Occidente. Así, el mundo europeo dejaba de ser una pequeña ínsula para universalizarse.

La filosofía europea y nuestra forma de conciencia

Los hombres y cultura de América –y posteriormente los territorios conquistados en otras regiones del orbe– al ponerse frente a frente con Europa, desde ese primer instante, serán puestos en entredicho, dando origen a una problemática que todavía hoy, algunos nostálgicos de ideas colonialistas pretenden seguir sosteniendo,* buscando ignorar o soslayar que una vez que la caja de Pandora fue abierta ni las más hercúleas fuerzas podrían volver a sus cauces a las furias liberadas. A partir, pues, de las enseñanzas europeas, era posible para los pueblos no occidentales reclamar su lugar en el mundo, porque el colonizador fue quien los integró y unificó haciéndoles ver similitudes profundas más allá de irrelevantes y accesorias diferencias.

Los pueblos coloniales han recorrido diversos caminos en busca de su propia identidad. En esa exploración tuvieron que enfrentar situaciones irresolutas debido a su inexperiencia y candidez. Se situaban en una relación de padre a hijo, pero en actitud de resentimiento, llevando a estos bastardos retoños a despertar inquietudes que los dejaban perplejos, confundidos, anonadados. Estos hombres, nacidos de la confluencia de dos civilizaciones, serán considerados como hijos bastardos, hijos no deseados sino resultado de las circunstancias; tendrán que navegar en la inmensidad del océano de la historia universal como náufragos en busca de un asidero que les permita salvar su existencia miserable. De allí que los nuevos pueblos originados en América tienen que recorrer su dolorosa historia, yendo de la negación de su humanidad y cultura hasta la autoafirmación y defensa de su personalidad y carácter propios. El latinoamericano, desde la conquista y civilización, será marcado, determinado por aquella cultura del conquistador, imprimiéndosele en su curso interminable de avances y retrocesos un modo de ser muy peculiar: no somos indígenas, ni europeos, sino “simplemente” americanos. Ése fue aquel clamor de Bolívar,¹ en un primer intento

* Cfr. Roberto Fernández Retamar. *Calibán* (apuntes sobre la cultura en Nuestra América). México. Diógenes, 1974, pp. 7-9.

¹ Cfr. Simón Bolívar. “Discurso ante el Congreso de la Angostura” (15 de febrero de 1819). en *Latinoamérica*, México. UNAM, 1978.

de búsqueda de identidad. La lucha por encontrar lo que se era fue cruenta, había sido difícil aceptar el origen servil que en la cerrazón e inexperiencia llevó a sus hombres a la fallida tarea de “liquidar” aquel pasado vergonzante. Eso quisieron hacer los padres de la América independiente en el deseo de arrancarse lo que la metrópoli les había heredado, lo que originaría lo que Zea llama: “Cultura de improvisación”, nacida de la necesidad de hacer algo en lo cual no se había sido educado, menos aún practicado. De este modo, se busca la total ruptura con el orden político, social y cultural, causantes de todas las desgracias, y era imprescindible para ello borrar el equivocado pasado colonial; había entonces que partir de cero, de la nada, de la propia experiencia, y apropiarse de los modelos extraños. Éste será el proyecto civilizador, donde el pasado es visto como la contienda entre “barbarie y civilización”; “progreso o retroceso”; “catolicismo o republicanismismo”. Se debía dejar de ser lo que se es, para ser otro distinto; ésa es la preocupación de Sarmiento, Lastarria, Bilbao, hasta Justo Sierra. Así, de esta manera, a los pueblos americanos puestos a improvisar con experiencias extrañas en la ruta civilizatoria, sólo les quedaba el camino de la aceptación y la tutoría de los adelantados, aquéllos que ya habían mostrado su capacidad para enfrentar y resolver sus problemas, lo cual daría origen a una nueva forma de dependencia contra la que alzarán su voz estridente Martí y Rodó removiendo las conciencias adormiladas por las luces de espejismos ajenos, al renacer Ariel después de su triunfo contra Calibán. Ariel es la esperanza del nuevo hombre que ha de hacerse en América Latina, es “el que vendrá” a liberarnos de las ataduras lacerantes del vicio de la autodenigración. A la reconstrucción de esa cultura propia se abocarán los nuevos intelectuales de Latinoamérica de principios del siglo XX, como: Henríquez Ureña, Caso, Vasconcelos, Ramos, Ardao, Salazar Bondy, Abelardo Villegas, por señalar sólo algunos. Se había descubierto el carácter del ser americano con especiales y distintivas peculiaridades. Es la toma de conciencia de hombre en situación, en pie de lucha. Por eso –parafraseando a Ortega y Gasset–, tuvimos que descubrir, tomar conciencia, que nuestra circunstancia, tal como ella es, en sus limitaciones y peculiaridades,

abre la acertada e inmensa perspectiva del ser americano.² Así, habiendo negado nuestro pasado colonial, se abría la posibilidad de hallar el presente con medios menos prejuiciados para proyectar el porvenir. Y para que este hecho se dé es indispensable ir de la superficie de nuestra espiritualidad a su intimidad, trascendiendo los límites de los obstáculos lesivos al ser americano; nos lanzamos en la reflexión recorriendo la mirada intelectual por los intersticios entre lo próximo y lo lejano del acontecer dialéctico de la historia americana, para reiniciar de nueva cuenta la marcha.

Ramos, a mediados de la actual centuria, escribió que lo que hacía falta para el despliegamiento del ser americano era “sabiduría para desenvolver ese espíritu europeo en armonía con las condiciones nuevas en que se encuentra colocado. Tenemos el sentido europeo de vida, pero estamos en América, y esto último significa que un mismo sentido vital en atmósferas diferentes tiene que realizarse de diferente manera”.³ Se tiene conciencia de que el suelo nutricio de la cultura latinoamericana es Europa, ente único capaz, hasta ese momento histórico, de dar cultura y civilización, puesto que así lo creyeron los más grandes pensadores y filósofos de las distintas épocas de Europa y del mundo; ahora ya no estamos muy convencidos de esto, pues la cultura y la filosofía que se habían originado en Occidente, con las dos últimas guerras mundiales de este siglo, sufren la peor crisis de su vida, que las lleva a una agonía y a una persistente angustia. Los hijos de Europa, dispersos en todo el mundo, le increpan y recriminan su falta de lealtad a los principios por ella enseñados y difundidos por todo el orbe: libertad, justicia, honestidad; todo aquello que había sido enseñado como conceptos de categorías absolutas, se relativiza para dejar ver las entrañas del hipócrita padre. La acusación resulta ser más cruda, sobre todo, cuando ésta nace de la pluma de uno de sus más grandes intelectuales:

Europa ha fomentado las divisiones, las oposiciones, ha forjado clases y racismos, ha intentado por todos los medios provocar y aumentar la estratificación de las sociedades coloniales... Es el fin, como

² Cfr. José Ortega y Gasset, *Mediaciones del Quijote*, España, Revista de Occidente, 1970 (El Arquero), p. 30.

³ Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, México, Espasa Calpe, 1976 (Colección Austral), p. 67.

verán ustedes: Europa hace agua por todas partes. ¿Qué ha sucedido? Simplemente éramos los sujetos de la historia y ahora somos sus objetos.⁴

Lastimero es reconocer para los europeos la verdad de estos hechos, y además tener que aceptar que sus propias creaciones culturales o intelectuales y su historia les reclaman lo relativo del todo, relatividad inmanente a toda creación humana.

Es de esta manera que el hombre latinoamericano se ve obligado a buscar sus propias alternativas; había que autodefinir quién es él y cómo se es; y en la toma de conciencia de esta problemática se verá obligado a experimentar su peculiar aventura, a partir de una estructura intelectual y cultural que ya eran, queriéndose o no, también suyas, pues no podía hablarse de una cultura de y para el europeo, por el europeo, sino de una cultura y una civilización que por diversas razones se había convertido en un patrimonio universal. Es decir que Europa, en su proceso de universalización, con sus enjundiosas categorías universales de carácter estático, difundidas en su movimiento de expansión, quizá sin quererse ni descarse, es transmitida, incrustada en los pueblos que son su conquista. De este modo, las nuevas culturas, resultado de este acontecimiento, harán suyas también la historia, la moral y la cultura europeas; en síntesis: sus valores.

La toma de conciencia de los países latinoamericanos ha recorrido un largo camino, y con esto ha descubierto su destino, en el que ya no se sienten víctimas del pecado original ni del desamparo. Finalmente, sus hombres se han percatado de que su filosofar y su cultura tienen un punto de partida en la experiencia concreta de una vivencia en circunstancia, del recorrido por los diversos caminos de su existencia; se aspira a poseer los principios comunes de la cultura con carácter de generalidad y universalidad. Válido es entonces apuntar que nuestra forma de conciencia es, en un amplio sentido, aquello que alude de algún modo a la existencia, al ser en el mundo y ser con los otros, con la comunidad; pues sólo en la relación, en la convivencia, es donde es posible tomar conciencia de la propia existencia y de la de los otros,

⁴Frantz Fanon. *Los condenados de la Tierra*, del prólogo de Jean Paul Sartre, México, FCE. 1977, pp. 10-25.

como semejantes o como diferentes, como diversos, e inclusive llegar a la absoluta negación de la semejanza. Esto ha sido el origen de la supuesta superioridad de unos hombres sobre otros. Por ejemplo, el europeo medía lo valioso, lo grande de un pueblo por la semejanza o diferencia con su particular modelo cultural; a partir de su prototípica civilización, estableció comparaciones entre los hombres y pueblos conquistados a los cuales –sin previa justificación–, les negará humanidad, de lo cual se infiere que por el carácter de ser pueblos sometidos, el occidental propicia el desarrollo y agrandamiento de sí mismo, no importándole lo que los otros sean como individuos, mientras crezca a costa de ellos éste ha sido el principio fundamental de una dialéctica paradójal en la historia de la humanidad.

Si el hombre es, sólo puede ser en relación con sus semejantes, y ésta es la forma distintiva de la toma de conciencia, lo cual

...sólo es factible en la historia, de una persistente lucha entre lo positivo y lo negativo; lo superior y lo inferior; entre el amo y el esclavo; el señor y el siervo; entre opresores y oprimidos. Por tanto, la historia como proceso dialéctico es de alguna manera esa toma de conciencia de los entes que mudan en el tiempo, mudanzas y destinos de los seres humanos, de las agrupaciones humanas y de su cultura.⁵

Pero ese tiempo no es pura forma o elaboración teórica, sino un proceso orgánico en el cual no se dan situaciones estáticas sin una relación y comunicación entre una época y otra dialécticamente mudable, que conlleva a la co-presencia del presente y del pasado, constituyendo una forma de la presencia del hombre, de sí mismo; para decirlo con Hegel: “la conciencia histórica es autoconciencia”.

Este largo viaje hacia nosotros mismos –como escribe Zea–, tenía que ser desde los puntos de vista establecidos y difundidos por los europeos. Era tiempo de mirar un poco lo que hemos hecho y lo que hemos heredado, pues desdichada de aquella nación que no hace un alto en su encrucijada histórica, antes de proseguir la ruta, “porque la que no siente la heroica necesidad de justificar su destino, de volver claridades su misión en la histo-

⁵Cf. Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*. México, FCE, 1971, p. 409.

ria”,⁶ deambulará sin brújula y sin destino hasta perderse en un marasmo de confusiones e incertidumbres, para ser fácil presa de neocolonialismos impactantes ante la carencia de una definición concreta de su propia identidad. De esta manera, América Latina, África, Asia y Oceanía han ido reaccionando con las armas intelectuales de Occidente. ¿En qué forma? ¿Cuáles son estas armas? En el modo de hacer un reclamo a Europa por su reconocimiento de confraternidad y la relación de igualdad con todos los demás hombres. Sus blasones son los mismos que usa Occidente: democratización, nacionalismo, autodeterminación, libertad... son los instrumentos que se vuelven contra las aberrantes contradicciones entre el ser y el hacer, al ejercerlos sus creadores. El nacionalismo introyectado en los pueblos coloniales será la semilla que se transformará en fruto de perdición de sus sembradores. Ese nacionalismo que, a decir de Zea, romperá con los casilleros del occidental para ampliarse y universalizarse.⁷ El nacionalismo llevado por los colonos intenta defender privilegios y derechos como conquistadores y colonizadores, se enfrenta a un nacionalismo que desea ser universal: reclamo justificado por aquellos que han sido menospreciados, esclavizados y negados. Este nacionalismo, en su persistente lucha, demandará para sí, lo que demandan de éste sus autores.

¿Esto quiere decir que el nacionalismo buscado por los pueblos no occidentales es una reacción en contra de la cultura occidental? No, es más bien, como apuntaba Justo Sierra, la conciencia solidaria de una misión que, recurriendo a toda fuente de cultura, se proponga adquirir los medios de nacionalizar la ciencia y el saber, “proyectando hacia adelante su luz, que es el método, como una teoría inmaculada de verdades que va en busca de la verdad; debemos y queremos tomar nuestro lugar en esa divina procesión de antorchas”.⁸ Lucha por el reconocimiento, por hacer real el principio de universalización, quehacer y verdad, para evitar hacer cualquier cosa.

⁶ José Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 89.

⁷ Cfr. Leopoldo Zea, *América en la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1970 (Cimas de América), p. 85.

⁸ Justo Sierra, “Discurso de inauguración de la Universidad Nacional, el 22 de septiembre de 1910”, en *Latinoamérica*, núm. 5, México, UNAM. Coordinación de Humanidades y Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Unión de Universidades de América Latina, 1978, p. 10.

El nacionalismo latinoamericano no se conforma con las estructuras establecidas por el Occidente, sino que va más allá de éste al negarlas como instrumentos de justificación para la subordinación de otros pueblos. Es la asunción de un compromiso al lado de todos los países del mundo. Por lo tanto, las ideas de democracia, justicia, igualdad, ejercidas por un no occidental, no son ideas racistas, chauvinistas: son más bien enmienda a las pervertidas por Occidente. La contienda es contra el colonialismo, las desigualdades, pero no como único agente, como lo que quiso hacer el occidental, sino como colaborador en la realización del hombre en el más alto sentido. Ello significa que la historia –con sus implicaciones filosóficas–, tiene que aprender a evitar lo que no debe hacerse: las ideas clasistas y su perdición en la abstracción, su carácter de absolutas, eternas, para relativizarse por la acción en las circunstancias. Es por ello que “...la idea es una acción que el hombre realiza en vista de una determinada circunstancia y con una precisa finalidad. Si al querer entender una idea prescindimos de la circunstancia que la provoca y del designio que la ha inspirado tendremos de ella un perfil vago y abstracto”.⁹

El latinoamericano, escribe Zea, está urgido de una decisión de dejar de ser lo que es para seguir la marcha hacia lo que se quiere ser.¹⁰ Pero ya no con soluciones de rasgo puramente utópico, como toda la serie de supuestos absolutos, sino con la razón que expresa, comunica y manifiesta al hombre. Con la conciencia clara bajo la luz protectora de la sabiduría de la humanidad, somos parte de la variedad de la existencia humana, históricamente singularizada, en tránsito de las épocas, en busca ya no de particularidades sectaristas sino de la historia del ser del hombre. América y todos los países coloniales son también herederos de la continuidad histórica, en la que se descubre una sucesión de ideas que revelan una evolución de los modos de ser, consolidados bajo una forma de comunidad y épocas históricas.

En el momento actual ya no es posible angustiarnos por quedar cautivos del pasado, en la “prehistoria” de aquella incapacidad hegeliana para instalarnos en el cuerpo de la historia uni-

⁹ José Ortega y Gasset, *La historia como sistema*, Madrid, Revista de Occidente, 1975 (El Arquero), p. 107.

¹⁰ Cfr. Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1974 (Colección Mínima, 30), pp. 82-83.

versal por ser un porvenir, por ser un “en sí”, un valor sustantivo, por ser todavía un capítulo temeroso, no histórico.¹¹

La historia comienza, según Hegel, cuando entra en la escena el hombre espiritual, Espíritu consciente de sí, y atento a sí mismo. América es la tierra de niños inocentes, aún incapaces de ser libres. Se es para el filósofo de Jena parte de la realidad de la naturaleza, la cual consiste en algo que va a ser Espíritu pero todavía no lo es. Lo americano es para Hegel inmadurez, tanto los hombres como la tierra, por eso es el nuevo mundo. Esa idea elitista de comprender la historia universal llevaba a los americanos a la confusión absoluta, a la imposibilidad de integrarse y ser partícipes de la cultura universal, por ser simple reflejo de ajena vida. “Tocamos aquí en un punto concreto la enorme limitación del pensamiento hegeliano: su ceguera para el futuro. El porvenir le desazonaba porque es lo verdaderamente irracional... Hegel se hace hermético al mañana, se agita desasosegado cuando roza algún albor, pierde la serenidad y cierra dogmáticamente las ventanas.”¹² Se ha caminado ya lo suficiente como para seguir aceptando esa forma de pensar. La lucha ya no puede ser entre un pueblo que busca ser o se siente superior a otro, sino la de demostrarse a sí mismo que la libertad empieza cuando se respetan los derechos de los demás y se exige el mismo derecho. La historia, la filosofía, la cultura en general es, como escribe Nicol,¹³ “una acción creadora”, acción de una dinámica permanente en la que no caben los absolutos, porque relativo es el hombre y también su forma de hacerse en su quehacer histórico.

Latinoamérica se ha vuelto hacia sí misma, con una temática diversa y diferenciada de su padre. Así, la filosofía y la cultura occidental, para decirlo con Alberdi, serán una filosofía y una cultura dentro de la totalidad de las creaciones humanas, para llegar a la conclusión de que “la filosofía europea contemporánea ha llegado por esta vía a la conciencia de que en su concreción no está sola, sino que es una entre otras; parte de una humanidad que se extiende más allá de una falsa universalidad que era

¹¹ Cfr. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente, 1974, pp. 170, 172, 173 y 177. (Suplico me disculpen si interpreto a Hegel con bastante libertad, pero es como lo entiendo.)

¹² José Ortega y Gasset, *El espectador*, t. VII y VIII, Madrid, Espasa Calpe, 1966, (Colección Austral, 1420), p. 23.

¹³ Cfr. Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, México, FCE, 1977, p. 31.

sólo abstracción de lo que siendo expresión de todas las posibles formas de humanidad acababa por no serlo de ninguna”.¹⁴ El río de Heráclito nuevamente cobra conciencia de su fluidez para volver a decirnos que “todo cambia, nada permanece”, se debe aceptar que sólo somos definitivos cuando hacemos nuestro el perfil que nos corresponde; es decir, cuando aceptamos “nuestro tiempo” como nuestro destino, sin nostalgia ni utopismos. ¹⁵ Con otras palabras, no es dicho sólo tácitamente y el aceptar “nuestro tiempo”, sino que se trata de asumirlo críticamente, lo que dará origen a una autenticidad que no aceptará falsificaciones y mucho menos deformaciones.

Búsqueda de una cultura y una filosofía latinoamericanas

Al finalizar el siglo XIX se inicia en Latinoamérica una nueva tendencia en las formas de pensar y abordar los problemas. Se descubre que las necesidades e intereses de los pueblos occidentales no eran adecuados ni respondían a la realidad de los nuestros. Es en esta época cuando empiezan a surgir hombres conscientes de su compromiso y responsabilidad para con “nuestra América”.¹⁶

Conciencia, ya no sólo de asimilación de lo que considera propio, sino, también, de superación de lo asimilado, los latinoamericanos también pueden y están en condiciones de aportar algo tal y como lo hacen y lo están haciendo todos los pueblos. Ya no hay más preocupación por estar a la moda, por imitar el Corte de ésta sino pura y simplemente por asimilar y crear.¹⁷

Aquellas nuevas generaciones se dan cuenta de lo caótico y anárquico de aquel fallido intento de las precedentes generaciones; al fin, después de haber caminado dando tumbos, sin ningún plan, presos aún del oleaje y jalonados sin rumbo ni dirección, los latinoamericanos se refugiarán un momento en la intimidad de su espíritu; en ese silencio aparente, en sus entrañas se va encarnando la posibilidad de decir la “palabra”, en la que se con-

¹⁴ Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 102.

¹⁵ José Ortega y Gasset, *op. cit.*, p. 206.

¹⁶ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, *op. cit.*, pp. 98-99.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 98-99.

citan las más grandes represiones subterráneas de la espiritualidad americana, donde la necesidad del resurgir manifestará en su rostro una expresión patente y otra latente integradas en una peculiar unidad, ya no de un supuesto maridaje sino de la forma metamorfoseada de una híbrida crisálida, de la cultura mestiza, productora de una etnia en la que, por primera vez en la historia de los pueblos coloniales, los hombres se dan cuenta de que la cultura, civilización y carácter de su filosofía son diferentes de lo que se buscó en un primer instante al “imitar”. Así, de la penumbra mental salimos a la “aurora” del nuevo día, del “hoy”, insinuación de un futuro, el que dependerá del modo como se aborde el presente. El “hoy”, para decirlo con palabras de Ortega y Gasset, es la dinámica de un dramatismo que busca dejar de ser lo que se fue y quiso ser, para seguir siendo. Ser eso, simplemente latinoamericanos. Era preciso entonces ir a lo esencial de la verdad, meditarla para no volver a ser el producto de una cultura y un paisaje mutilado, de entes intermedios, negados, sino la adopción de puntos de vista que hagan posible el tránsito de la autonegación a la autoafirmación, signo ya de madurez para enfrentar y resolver los problemas que la circunstancialidad histórica demanda.

La cultura hispana vive, forma parte del ser de esta América; sus expresiones son parte integral de ésta, pero con sentido propio. América Latina es el resultado de un crisol de culturas fusionadas en una “cultura latinoamericana que se ha impuesto a la supuesta superioridad de las culturas que se le quisieron imponer o aceptó libremente; cada una de estas culturas fueron absorbidas y mezcladas en el crisol de la cultura de esta América”.¹⁸ El gran problema había estado en la falta de visión previsora para mezclar lo que se había superpuesto. Así, se hacía imperiosa la necesidad de conocer el problema americano por el americano, pues ni el libro yankee nos daba la clave para enfrentar y resolver el enigma hispanoamericano. Ahora, como apunta Martí, los pueblos de esta América se preguntan: “¿quiénes somos?” Y cada uno se contesta cómo son. “El deber urgente de nuestra América –continúa diciendo Martí– es enseñarse cómo es, una en alma e intento, vencedora veloz de un pasado sofocante, manchado sólo por la sangre de abono que arranca a las manos la

¹⁸ Leopoldo Zea, “América Latina: largo viaje hacia sí misma”, en *Latinoamérica*, núm. 18, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, 1978, p. 17.

pelea con las ruinas, y las de las venas que nos dejaron picadas nuestros dueños.”¹⁹

Éste ha venido siendo el intento de Latinoamérica por definirse con base en un pasado vergonzoso pero propio, para ser una cultura propia, cultura que en vez de desdibujarse va tomando cuerpo, expresando su identidad, en la que confluyen, como diría Vasconcelos,²⁰ todos los elementos de la humanidad; es la selección con criterio de los valores más relevantes de las más grandes creaciones del ser humano, donde la paternidad cultural no es de un pueblo sino de todo el género humano, es decir, cada hombre, en concreto, ha de ser el natural receptáculo de todas las expresiones culturales adaptadas a su ineludible modo de ser.

Durante más de sesenta años se han venido manejando los principios de “imitación”, “originalidad”, “autenticidad”, “humanismo”, conceptos que se vienen construyendo a partir de un proceso histórico justificatorio y autoafirmativo del “quehacer” y “hacer” latinoamericanos. Sin embargo, al lado de estas interpretaciones de la cultura de la América Latina se generaron otras nuevas que de alguna forma merodeaban o estaban implícitas en las anteriores, pero que ahora dejaban ver sus rostros; entre ellas están: “colonialismo”, “dependencia”, “liberación”, “revolución”, “subdesarrollo”. Abelardo Villegas habla de una relación entre la primera y la segunda series.²¹ Considero que esta manera de abordar el problema resulta en cierto modo riesgosa por el supuesto carácter de “independencia”. La problemática aquí presentada es de una gran complejidad y de una estructura heterogénea, en la que se tienen que descubrir las alternativas que permitan plantear un panorama visible a toda actividad de esta sociedad, tan disímil y, algunas veces, disperso. ¿Es posible hablar de “imitación” en la actualidad, sin considerar dependencia y neocolonialismo?, ¿o hablar de desarrollo y

¹⁹ José Martí, “Nuestra América”, en *Latinoamérica*, núm. 7, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, 1978, pp. 11-13.

²⁰ Cfr. José Vasconcelos, *La raza cósmica*, México, Espasa Calpe Mexicana, 1976, (Colección Austral), pp. 50-51.

²¹ Cfr. Abelardo Villegas, “Cultura y política en América Latina”, en *Revista de la Universidad Autónoma de México*, volumen XXVI, núm. 6-7: Cultura y sociedad en América Latina, febrero y marzo de 1972, p. 79.

subdesarrollo, sin los principios de liberación y revolución? Villegas nos habla de estas categorías y sus relaciones con el poder, señalamiento importantísimo en las interrelaciones sociales de cualquier tipo de sociedad; empero, ¿acaso el poder no está ligado a una cultura y a una filosofía que buscan justificar la empresa de su dominación? La historia nos muestra que en la lucha por el poder se busca y se da un proceso de acondicionamiento –de colchón– que haga posible un propósito bien determinado, la conquista y sometimiento. Ya sean éstos de carácter interno o externo, siempre llevan implícitos todo un armazón ideológico, político, social y cultural perfectamente bien establecido. En este proceso se conjugan una serie de contradicciones que, cuando se da el choque violento y acumulativo, hacen emerger las puntas de los témpanos pero no las simas de una estructura social irresoluta, de perspectivas y tendencias viciadas, originadas por un sistema opresivo que en la actualidad muestra sus garras cada vez más agresivas. La dominación colonial de corte antiguo en poco es comparable a la neocolonialista, abarcadora y asfixiante, coludida con los aparatos ideológicos del Estado –como los llamó Althusser–, que permiten y hacen factible el control de las relaciones y medios de producción, estableciéndose un supuesto “equilibrio” entre la estructura y superestructura donde se integran, articulan y conjugan los objetivos y modos del capitalismo nacional y el imperialismo, como son la explotación de las masas o la reproducción de una ideología que niega el más mínimo sentido humano de las relaciones con y para los explotados. Así, como señala Althusser, la teoría de las ideologías tiene que partir de la raíz histórica de las diversas formaciones sociales, de las relaciones de producción y los modos de producción de una dialéctica permanente de lucha por imponerse una clase sobre otra, con las ideas y objetivos de la sociedad en que se desarrollan. Por tal motivo, Villegas tiene razón cuando afirma que “nuestra cultura es la misma que la de las potencias imperiales, semejante constatación nos consterna y nos lanza a la búsqueda de los matices peculiares”.²² Pero estas peculiaridades no son ya absolutamente occidentales, ni tampoco simplemente un cambio de “actitud” ante los problemas que nos conciernen; deben ser la selección de los mejores instrumentos intelectuales

²² *Ibid.*, p. 75.

que hagan posible enfrentar los problemas de la dependencia y el subdesarrollo. Es la actitud de una alerta ante el neocolonialismo agobiante que intenta negar toda autenticidad y nacionalismo. Un nacionalismo que toman los diversos grupos sociales como respuesta al imperialismo expansionista de Estados Unidos, buscando romper con la columna vertebral de la explotación, que en Latinoamérica ha impedido e impide la transformación social y económica de las grandes masas. Este nacionalismo, dice Zea, es la respuesta al nacionalismo occidental transformado en imperialismo.²³ Se intenta ser partícipes en igualdad de oportunidades y no como objetos puramente instrumentales, sino como parte activa del sistema, con igual oportunidad participativa de recibir los beneficios de la producción humana, sea ésta económica, política, social o cultural.

Pero liberación, dependencia, subdesarrollo, revolución, adquieren en la práctica concreta, sentidos diferentes, que vistos en el prisma de las sociedades coloniales y colonialistas tienen diversas significaciones, polarizando los principios socioeconómicos, políticos y culturales; dualidad polarizada entre un supuesto atraso tecnológico y toda la gama de elementos derivados que definen el desarrollo. La lucha por la liberación es la lucha contra la opresión y la dependencia. “Por esto, la liberación es un parto. Un parto doloroso. El hombre que nace de él es un hombre nuevo, hombre que sólo es viable en y por la superación de la contradicción opresores-oprimidos...”²⁴

Latinoamérica, como señalaba Zea²⁵ –y ha insistido en casi toda su obra–, debe unirse, integrarse desde el punto de vista de la libertad. Esta idea es la permanente latencia del ideal bolivariano aún inconcluso y quizá imposible, por el momento, de alcanzar. Sin embargo, esa solidaridad sólo es concebible en una relación de iguales, con plena conciencia de lo que ha de hacerse para descubrir y desarrollar las potencialidades humanas y la capacidad creativa. En libertad para crear y constituir, para admirar y aventurarse, tal libertad requiere que el individuo sea activo

²³Cfr. Leopoldo Zea, “¿Anacronismo o vigencia del nacionalismo latinoamericano?”, en *Revista de la Universidad Autónoma de México*, núms. 6-7, *op. cit.*, UNAM, 1972, p. 34.

²⁴Paulo Freire. *Pedagogía del oprimido*. México, Siglo XXI, 1976, p. 39.

²⁵Cfr. “Entrevista” hecha a Zea por Rocío Castellanos en el periódico *Novedades*, México, 1980. (Suplico disculparme por no señalar el día, carezco de la fecha exacta.)

y responsable, *no un esclavo ni una pieza bien alimentada de la máquina.*²⁶ Los pueblos de la América Latina luchan por liberarse de esta actitud abstracta de concebir a los hombres como objetos, en la que sólo cuentan las estadísticas y sus reglas y no los hombres vivos, concretos, seres humanos que buscan trascender el mero estado de “cosa” en que se les quiere recluir. Por esa razón, para que existan saber e invención, se requiere la búsqueda iniquita, impaciente y permanente de todos los hombres del mundo, con las mismas oportunidades. Ésta es la emergencia de una nueva y espontánea solidaridad que se opone a aquello que no sea de interés común, ya sea éste nacional o internacional. “Esta lucha es un grito lejano del ideal del humanismo y la *humanitas*; es la lucha por la vida –por una vida– llevada no como amos ni como esclavos, sino como hombres y mujeres.”²⁷

El sentido de la preocupación por encontrar una cultura y una filosofía latinoamericanas no se puede circunscribir en la actualidad a la demostración y justificación de sus principios, sino que además se está realizando en constante desarrollo. Durante los últimos cuatro decenios, especialmente en estos dos últimos, ha habido grandes efluvios de creaciones literarias, pictóricas, escultóricas y naturalmente filosóficas que muestran un carácter propio, sin añoranzas de imitación o búsqueda de semejanzas. Esto es el resultado de una cultura híbrida, con matices de una autenticidad muy personal. Ya Alfonso Reyes mostraba plena confianza en aquel presente y la producción futura sobre el hacer americano; al dirigirse a un grupo de pensadores internacionales decía

...reconocemos el derecho a la ciudadanía universal que ya hemos conquistado. Hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituaréis a contar con nosotros... hoy, ante los desastres del Antiguo Mundo, América cobra el valor de una esperanza. Su mismo origen colonial, que la obliga a buscar fuera de sí misma las razones de su acción y de su cultura, la ha dotado precozmente de un sentido

²⁶Erich Fromm. *El corazón del hombre* (su potencia para el bien y el mal), México, FCE, 1970, p. 55. (Subrayado mío.)

²⁷Herbert Marcuse. *Un ensayo sobre la liberación*, México, Joaquín Mortiz, 1975, pp. 56-57.

internacional, de una elasticidad envidiable para concebir el vasto panorama humano en especie de unidad y conjunto.²⁸

Reyes estaba seguro de lo que ya se realizaba en esta América. Ahora se está a la expectativa sobre lo que se viene haciendo en otras regiones del mundo. La cultura que se está realizando en Latinoamérica es una cultura viva, pujante, en marcha, de rasgos propios, aunque haya nacido, al igual que toda cultura, de un modo característico, de la síntesis, integración y confluencia, donde se hace manifiesto lo valioso y duradero de una forma de concebir al mundo y la realidad.

¿Cuál es la situación actual de la cultura latinoamericana? ¿Hacia dónde marcha, cuáles son sus directrices? La cultura que se está forjando *aquí y ahora* es la cultura americana enfrentada a la descastada cultura anti-americana. De tal manera, las creaciones de diverso carácter que se están realizando resultan ser defensivas y una alerta contra la invasión cultural del imperialismo yanqui, el cual tiene sus corifeos en algunos grupos de las burguesías nacionales, servidoras incondicionales del capital. De este modo, existe una cultura que paradójicamente se lanza contra los opresores que quieren o tratan de imponer esquemas metropolitanos; es la contienda de aquellos patriotas que buscan configurar una cultura y una filosofía a partir de pautas que dan alternativas para el porvenir. “Ese porvenir, que ya ha empezado, acabará por hacer incomprendible la ociosa pregunta sobre nuestra existencia”,²⁹ existencia de una innegable realidad y de una amplitud de horizonte cada vez más ricos. Debo hacer hincapié en que nuestros artistas y escritores actuales no por esto desdeñan el aporte europeo, o de cualquier otra parte del mundo, sólo lo aceptan o rechazan sin asomo de autocolonización.

Es curioso que la posición crítica de nuestros más destacados intelectuales aparezca en un momento en que América Latina no parece ser el campo propicio para la faena intelectual, máxime que la mayoría de las naciones hispanoamericanas se debaten entre el fascismo, amenazas, secuestros, prisiones, torturas, crímenes, etcétera. Todo ello se cierne como obstáculo para el desa-

²⁸ Alfonso Reyes, “Notas sobre la inteligencia americana”, en *Latinoamérica*, núm. 15, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, 1978, pp. 7, 12, 16.

²⁹ Roberto Fernández Retamar, *op. cit.*, p. 83.

rollo intelectual. Empero, a pesar de esto, la lucha de todos los hombres de esta América es enconada, dirigida contra la explotación y la dominación del neofascismo criollo o semicriollo y del imperialismo. No obstante, en medio de tanto fragor, la palabra acusadora es clara y lastima los oídos de los defensores imperia- listas, y esto no puede ser más que un síntoma de madurez y una obsesión por reivindicar nuestros derechos y valores culturales. De este modo, el escritor, el filósofo, el artista honesto, no pueden dejar de ser hombres comprometidos con su pueblo, y sus creaciones no pueden ser escépticas al fluir constante de su dialéctica histórica. Por tal razón, la filosofía, el arte... “la teoría de nuestra literatura estará inevitablemente ligada a nuestra práctica de vida; nuestro pensamiento individual no podrá (querrá) desprenderse del pueblo al que pertenece”,³⁰ lo cual ha conducido a que los escritores latinoamericanos sean cada vez más perseguidos y encarcelados y algunas veces asesinados por los gobiernos fascistoides. A pesar de esto, el desarrollo de nuestra cultura marcha con pasos difíciles pero seguros, aunque las fuerzas retardatarias se empeñen en segar su desenvolvimiento. De esta forma, en nuestros países –y creo que en cualquier parte– no se puede hablar de una cultura neutral, porque esto es imposible, pues el artista, el escritor, el filósofo... com- parten hoy los riesgos con sus pueblos.

La relación que se da entre la crítica y la intelectualidad ame- ricana es la asunción de la necesidad y el compromiso con sus pueblos y la realidad histórica. Su lucha es, como señala Bene- detti, una lucha con las “zonas del silencio”, “para despertar y ensordecir a los tiranos”, es la voz intelectualizada y revolucionaria que se populariza; es la negación del silencio y la explotación de las masas, por lo cual, dentro de la dominación económica, social y cultural, no sólo están signadas las masas, sino también los artistas e intelectuales, tesis que reafirma una vez más lo que Marx señalaba en uno de los textos clásicos del marxismo: “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que de- termina la conciencia”. No obstante, queda abierta la posibil- dad del cambio. Apunta el poeta y ensayista cubano Fernández Retamar, en un poema memorable, “somos hombres de tran-

³⁰ Mario Benedetti, “El escritor y la crítica en el contexto del subdesarrollo”, en *Revista arte, sociedad e ideología*, núm. 3, México, octubre y noviembre de 1977, p. 5.

sición” que estamos determinados por el medio social en que vivimos, que a pesar de que tengamos claro el rumbo, es indispensable luchar por liberarnos de las lacras, temores, prejuicios, mitos y manías impuestas por el dominador. Parafraseando a Marx, se puede decir que la cultura dominante es la de los grupos dominantes, grupos que imponen valores huecos, deshuesados, carentes de contenido y significado, y productos inauténticos y en consecuencia nulificadores del valor creativo que, al no integrarse a nuestra cultura, se polarizan.

La nueva crítica literaria se ubica en una realidad histórica y social en el contexto del subdesarrollo, pero ya no padece, como cree Collazos,³¹ “el complejo de inferioridad”; es más bien obra superestructural, patrimonio de la sociedad universal, que está al nivel de cualquier obra de la literatura universal, al no existir en ella actitudes inhibitorias. Ni es copia llana, tampoco, de la literatura colonialista. Ahora no son los latinoamericanos los que tienen que replantear el problema del hombre a través de la literatura y la filosofía, sino los mismos occidentales; ello hace decir a Zea que la actitud elitista³² de los europeos, al negar la humanidad a otros hombres “más que un signo de humanidad, lo es de inhumanidad o bestialidad –por– la incapacidad para reconocer al hombre en sus semejantes, el empeño por rebajar y anular a otros hombres; por destruirlos en nombre de la libertad...”³³

El mestizaje cultural no es sólo una visión del mundo con un nuevo enfoque, sino además la apertura que demuestra las manifestaciones culturales de los pueblos no occidentales. El mestizaje cultural es, hoy por hoy, la vía que está abriendo nuevos cauces en el análisis de la realidad circundante al establecer entre el escritor y la crítica, entre el filósofo y el historiador, una circulación comunicativa más dinámica. De este modo, se puede decir que la cultura de la liberación va dejando de ser poco a poco dependiente y va afinando su carácter mestizo, mestizaje como expresión dialéctica producto de nuestra realidad histórica. La cultura que se está haciendo en nuestros países, a pesar de los

³¹ Óscar Collazos, Julio Cortázar y Mario Vargas Llosa, *Literatura en la revolución y revolución en la literatura*, México, Siglo XXI, 1975 (Polémica).

³² Cfr. Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 1972, p. 61.

³³ Leopoldo Zea, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*, México, Joaquín Mortiz, 1974, p. 53.

obstáculos que presentan los sistemas de gobierno, en la mayoría de las naciones tiende a desenmascarar la explotación, la miseria, el hambre, el latrocinio... traducida como una necesidad que demanda cancelar el subdesarrollo y la condición que tipifica nuestra tradición histórica. “...En este sentido toda filosofía, hasta nuestros días, ha sido una filosofía de la liberación... –pues– la libertad no puede seguir descansando en la liberación de un dominio para imponerlo a otros...”³⁴

Nuestra filosofía, y todo aquello que manifieste la libertad de creación y recreación, es la tendencia a una liberación total del hombre, no sólo de América o del Tercer Mundo, sino del hombre en cualquier lugar que éste se encuentre, incluyendo al propio dominador. Es la lucha que sólo ha adquirido sentido cuando los oprimidos, “en la búsqueda por la recuperación de su humanidad... no se sienten idealistamente opresores de los opresores, ni se transforman de hecho, en opresores de los opresores sino en restauradores de la humanidad de ambos ...Sólo el poder que renace de la debilidad de los oprimidos será lo suficientemente fuerte para liberar a ambos”.³⁵ Es –como apunta Fanon– la búsqueda y construcción del hombre nuevo que no tenga ni la piel del dominador ni la del dominado, sino que simplemente sea hombre en circunstancia. Por ello, la filosofía de la liberación no se conforma con resolver los problemas de un hombre o grupo de hombres; es más bien una filosofía en circunstancia de una permanente contienda por la liberación.

Zea señalaba en sus escritos de los años cincuenta esa necesidad por hacer una filosofía que justificase lo valioso de la prolongación europea, pero con un sentido propio, con la conciencia clara de que no estamos solos en el mundo, sino al lado de otros, como semejantes, en los que se reconoce nuestra identidad como hombres y como iguales.³⁶ Tomar conciencia es saberse a sí mismo como hombre en una sociedad de cambio constante. La nueva filosofía no se puede conformar con la mera descripción de que el hombre occidental es un hombre entre los hombres, sino que, además habla de su igualdad con todos los hombres.

³⁴ *Ibid.*, p. 42.

³⁵ Paulo Freire, *op. cit.*, p. 33.

³⁶ Cfr. Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976, pp. 26, 30, 31 y ss. También véase del mismo autor *Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo*, Venezuela, Tiempo Nuevo, 1971, pp. 27-30.

III. IBEROAMÉRICA AL MARGEN DE OCCIDENTE

Iberia y sus colonias fuera del horizonte occidental

Este título, que Zea presenta en una de sus más grandes obras de juventud,¹ es una incitación a reflexionar y a replantearnos nuevas preguntas.

Desde el inicio de esta investigación venimos manejando que la totalidad de Occidente –con todos sus pueblos– era la Cultura y la Civilización por antonomasia. Los primeros que llevaron a éstas allende el mar fueron los iberos, posteriormente desplazados por otras naciones. Empero, ¿qué había pasado con España y Portugal, por qué se les marginó de la occidentalidad? ¿No eran acaso pueblos occidentales? ¿Por qué se les colocaba del lado de los no occidentales? España y Portugal, en aquel siglo glorioso de las grandes expansiones territoriales, a través de los viajes de circunnavegación se ubicaron momentáneamente en el centro de la cultura y la civilización al convertirse en los propagadores de la cultura occidental. Europa, al extender sus dominios, se lanzaba a la aventura de conquista y colonización de tierras en diversos extremos y horizontes: América, África, Asia... Sin embargo, aquellos primeros divulgadores de la cultura prototípica cometieron el error imperdonable que manchaba su “esencia” y “existencia”, el de *mestizarse* con los pueblos conquistados. Así, ese pecado mortal se hundía en lo más profundo del alma ibérica, causándole una herida de muerte; desde aquel lamentable incidente, los pueblos de la Iberia serán precipitados al abismo de la incertidumbre, la inseguridad; habían perdido poco a poco la luz protectora para caer en la ceguera e iniquidad de su “dege-

¹ Cfr. Leopoldo Zea, *América en la historia, Iberoamérica al margen de Occidente*, Madrid, Revista de Occidente, 1970 (Cimas de América), pp. 163-180.

neración”, error que les hacía sucumbir al mezclar su carne, sangre, cultura y civilización, con pueblos que sólo podían ser instrumentos al servicio del Hombre, pues la subhumanidad, imperfección, barbarie... por “ley natural” deben someterse a lo superior. Esa falla fue el inicio de la caída del pedestal donde se habían colocado, para ser hombres del ocaso, como aquellos “instrumentos de su conquista”. Es decir, en su falta de premeditación se olvidaron de la ciencia y la sabiduría, de la herencia de una tradición sacratísima; sacrilegio imperdonable contra la actividad de la más “apolínea” cultura: la occidental. Se precipitaban de la luz y la “pureza” a la corrupción, a lo “dionisiaco”, a la “apariencia”. En su extravío y abandono perdieron la razón, y en consecuencia quedaron incapacitados para seguir el curso del “progreso” y el uso de la ciencia y la técnica en su beneficio; el ibero finalmente es reducido por los occidentales, a través del tiempo, en ente al margen, ajeno a lo que se estaba realizando en Europa.

Los pueblos españoles y portugueses en el siglo XVIII se descubren desnudos y ateridos sus miembros; aquellos sistemas medievales de gobierno y explotación humana y material los imposibilitaban para seguir la marcha del progreso y la civilización que estaban haciendo Francia, Holanda e Inglaterra, y posteriormente Norteamérica. Se parte de las ideas de la Ilustración para reclasificar a los pueblos, para establecer con mayor crudeza las diferencias raciales y hegemónicas de las nacientes potencias capitalistas. Ciencia, progreso, civilización, se enfrentaban al oscurantismo, retroceso y barbarie, extremos irresolutos, insolubles entre lo humano y lo subhumano, prejuicio no de sentido racional o cultural sino racial, de dominación. Es por ello que los latinoamericanos ven todo lo de la vieja colonia como algo afrentoso, dedicando la mayor parte del siglo XIX a “borrar” lo que no se puede borrar, su pasado de servidumbre y “oscurantismo cultural”; esos fueron intentos de una equívoca visión histórica, negación de la dialéctica de un movimiento que los llevaría de un “menos” a un “más”. ¿Cómo realizarlo, hacia dónde dirigir la mirada? ¿Con qué recursos intelectuales, científicos y técnicos se contaba? No se podía sino recurrir a la ajena experiencia, una nueva colonización y una nueva forma de dependencia, a la occidentalización, a la Razón, a lo racional. No obstante todo esto, un país naciente, la América sajona, por ser un buen intérprete y continuadora de la pureza castiza de Occidente, irá rompiendo

con las barreras que le obstruían el reconocimiento de sus autores. Los Estados Unidos se convierten así en la culminación de los más cercanos ideales de la Europa racionalista de Buffon, de Pauw, Hegel. Esta América sajona usurpa el lugar de la tierra de “utopía” de la América del siglo XVI, al concretizarse en la historia las más altas ilusiones de la “Europa de las Luces”: el desarrollo del progreso y la civilización. Así,

pronto América, la América sajona, se convertirá en la tierra de promisión de Europa y, con ello, también en tierra de realización de todos los sueños de la nueva Europa, los Estados Unidos, ...se transformarían de promesa que eran, en una realidad: en la realización plena del mundo occidental.²

Este país, que con el tiempo se convierte en el más voraz, “engulle” a su propio creador, siendo la pragmatidad a imitar por aquellos que “no siendo nada” querían ser lo que de ningún modo podían ser, igual a los supuestos creadores de la filosofía y la cultura. Siglos XVIII y XIX, ocupación de una equivocada tarea, empeño en formar parte de una cultura y una historia occidentales. Iberoamérica, al igual que España, Portugal y Rusia, son convertidos en el fruto de expansión de Europa; fueron elementos para el cebadero de aquéllos que, basados en una imaginaria superioridad, les reducían y negaban la participación y membresía de la cultura universal.

La América hispana, al igual que sus colonizadores, por su pasado religioso, su apatía a la ciencia y la técnica, en consecuencia, su “desinterés” por la energía creadora, esclavos pasionales de los placeres, se quedaban a la deriva de todo hacer creador y participativo del progreso. Parecidas apreciaciones son repetidas por algunos observadores que se preciaban de ser los altos descendientes de una estirpe sagrada, de un *hogar** que aglutina los diversos *manes* que los hace ser aristócratas por herencia y por derecho, recibidores del “fuego sagrado” del legado prome-

²Leopoldo Zea, *ibid.*, p. 168.

* En la antigüedad clásica griega, el sentido y significación del “hogar” era el “fuego” por siempre encendido, que representaba a los dioses y *manes*, los cuales una familia (e incluso los esclavos familiares) tenían en común. (Si se desea revisar esta apreciación, *cfr.* Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua. Estudios sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, México, Porrúa, “Sepan Cuantos...”, 181.)

teico. Es la exaltación de un proceso de capitalización de todo lo humano, en el desarrollo y tránsito a la dura y temible enajenación del hombre; mutación positiva para un determinado momento al liberar fuerzas que permitían el avance de las ciencias, la técnica, la economía, las relaciones sociales... pero que ya en pleno siglo XIX se convertirían en sus tres arpías: miseria, enajenación y explotación, devoradoras del obrero, del campesino, del trabajador. Es esa capitalización y el capitalismo galopante de una sociedad que pierde su valor, nobleza y aristocracia, para transformarse en una sociedad sin freno, la capitalista, la generadora y madre del imperialismo al trasnacionalizar el capital. ¿Dónde quedó el hombre, ése de que tanto se preciaban los autores del progreso? A ese hombre de esta nueva sociedad del progreso se le enajena, encarcela, no en el mero concepto de "cosa", sino, en la práctica, como un instrumento más de trabajo en la maraña y complicada estructura del sistema de producción capitalista. Esto no puede producir más que negación de lo humano y afincamiento de la estupidez y cretinismo para los trabajadores. Esta "mercancía-hombre", o sea el hombre en función de "mercancía"... se... "deshumaniza" tanto "espiritual" cuanto físicamente. Inmoralidad, aborto, embrutecimiento del obrero y del capitalista.³ Se soterraba en honor al progreso a lo más fuertemente defendido por algunos honestos y sinceros humanistas, el sentido y valioso principio de humanidad.

La Iberia había sembrado esa supuesta apatía al progreso en sus colonias e impuesto, desde siempre, aquello que para sus hombres era lo más importante, la "ataraxia", estoicismo doctrinal de basamento senequiano: "resiste firme y abstente fuerte", norma de una sabiduría que supera la adversidad, serenidad, que para Ramón Menéndez Pidal "es el sosiego imperiturbable, carácter del español, en tiempos de miseria, riqueza, siempre sublimados en la virtud del ánimo tranquilo".⁴ Por esa causa, los ibéricos y sus colonias americanas serán el reducto oscurantista de una época donde dominaban la razón y lo racional. Estos europeos cometieron el gravísimo error no sólo de mez-

³ Carlos Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México, Grijalbo, 1968 (Colección 70, 29), p. 92.

⁴ Cfr. Ramón Menéndez Pidal, *Los españoles en la historia*, España, Espasa Calpe, 1971 (Colección Austral, 1260), pp. 19-33.

clarse con los pobladores de esta América, sino que asimilaron a las supersticiones de éstos los principios retrógradas de una tradición religiosa cristiana que estaba en contra de la libertad de creencias. En cambio, nada de esto pasó en la América del Norte; sus hombres, fieles a los ideales políticos y religiosos de la sociedad moderna naciente, y a su raza, en lugar de mezclarse con los bárbaros indígenas, evitaron toda contaminación cultural y racial, todo ello basado en un puritanismo abierto sólo a los iguales, que sería el que llevaría como símbolo, el progreso. “Norteamérica será el campeón del mundo occidental en América en su lucha contra el oscurantismo y el primitivismo. De esta manera quedaba Iberoamérica fuera del llamado mundo occidental, fuera de la historia.”⁵

Los “occidentales americanos” marcarían las directrices de una política de expansión para Iberoamérica. Ejemplo de esto fue la “Doctrina Monroe”, en la cual se establecía: “América para los americanos”, tendencia a un neocolonialismo económico, político, social y racial, que se reafirma en todo su proceso de expansión e intervencionismo, en la actualidad ya no sólo en la América Latina, sino en el mundo entero.

La historia del siglo XIX en los países iberoamericanos es la historia de un esfuerzo por occidentalizarse, ser como los grandes países europeos, o como Norteamérica. Sueño de una vana y absurda ilusión de Sarmiento, Bilbao, Alberdi, Lastarria, Bello, Caballero, Justo Sierra... Hombres que en la búsqueda del progreso y civilización sacrificaban una parte de su espíritu. A ello obedeció la cantidad de guerras intestinas en las que se debatían nuestros pueblos en el siglo pasado, en la dilemática confrontación de su pasado con el futuro, en un presente inaprehensible, confuso, entre “civilización o barbarie”, “republicanismo o catolicismo”, “progreso o retroceso”. Es el repudio al pasado colonial y al indígena tratando de seguir los pasos de la Sajonia americana. Se repudia al indígena por su incapacidad de gobernarse, por ello asumen el poder los criollos y mestizos. En Argentina, por ejemplo, se limpia la pampa de aquéllos que representaban la barbarie; en México, Perú, Uruguay, Colombia... por estar sus territorios nutridamente poblados de indígenas, imponen dictaduras, justificadas por una supuesta incapacidad del indio para

⁵ Zea, *op. cit.*, p. 170.

autogobernarse, por su ignorancia; en consecuencia, se le considera aún no apto para el ejercicio de las libertades. Andando el tiempo y los descalabros recibidos, los latinoamericanos toman conciencia de su situación al descubrir que lo que quedaba por hacerse en esta América tenía que partir de su circunstancialidad histórica. Así lo apuntan Martí y Rodó y posteriormente las generaciones que los han seguido.

Los latinoamericanos vueltos ya sobre sí mismos tratarán, no sólo de saberse en un determinado horizonte de historia sino también como hombres, como los autores concretos de esa historia, como los que sufren la situación o circunstancia que los determina, personaliza, individualiza...⁶

Son los hombres que se saben enajenados, no ya por sus propios proyectos, sino por proyectos que consideran extraños; hombres en circunstancia producto del dolor, la soledad, la servidumbre y la miseria; toma de conciencia y ajuste de cuentas con el pasado y la construcción proyectiva del futuro, de un “hoy” valioso y trascendente.

Actualmente los derechos y libertades, factores vitales de aquellas etapas tempranas de la sociedad industrial capitalista, se debilitan al perder su racionalidad y contenidos tradicionales; la libertad de pensamiento y de libre competencia promovidos y protegidos por las ideas críticas, destinadas a superar una cultura material e intelectual anticuada, darían origen a una más productiva y racional. La institucionalización de los derechos y libertades compartirá el destino de una sociedad que se autodevora a sí misma, al privar la capacidad creativa del pensamiento y constreñir la libertad en honor de la técnica y su control, dimensión incontrolable de un carácter que drena los tejidos de una sociedad en crisis negativa. Es por lo que aquella razón y su carácter crítico, que enarbolara la Ilustración, se volverán en contra de sus propios creadores. Es por tal motivo –como escribe Marcuse– que

⁶Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1974 (Colección Mínima, 30), p. 96.

la Razón está todavía por descubrirse, reconocerse y realizarse, porque hasta ahora la función histórica de la Razón ha sido reprimir e incluso destruir la aspiración a vivir... Esto quiere decir que son las condiciones históricas más que las puramente epistemológicas las que determinan la verdad...⁷

y el valor de los hechos. Los Estados Unidos son un muerto en vida al negar las libertades y autodeterminación económica, política, social y cultural de las descubiertas o encubiertas colonias en América y en el mundo; se niegan a sí mismos su carácter de ser la representatividad de la cultura y la civilización. Ni la técnica, ni la razón, ni su progreso les salvarán de su irremisible derrumbamiento si no abren posibilidades y alternativas para relacionarse con las demás naciones. Así, esta nueva cuna de la civilización occidental, los Estados Unidos, al alzarse sobre sus autores originales, negaban a éstos también humanidad y valores culturales, en pro de un *confort* que sacrifica y mutila lo más valioso del hombre, la salud y la capacidad creativa. La Norteamérica “modelo” ha dejado de serlo a pesar de querer y continuar siendo la prototípica cultura del *confort*; ignora que su enfermedad contagiosa ha puesto en alerta a todos los que establecen de algún modo relación con ella, salvo aquéllos que por su característica servil han ya adquirido el contagio. Tan insensibles están por su hábito y posición colonialista que no quieren, como sus predecesores, abdicar de lo que ellos habían llegado a creer un “derecho natural”, gobernar, someter, esclavizar; ya no es tiempo de seguir negando la libertad y los derechos a otros, que las relaciones entre los hombres y los pueblos sólo pueden ser posibles y duraderas cuando se establecen en igualdad de derechos: libertad, justicia, bienestar común; en pocas palabras, la identidad entre *humanitas*, hombres que sienten, viven, se apasionan y conmueven; abiertos a la crítica y a la autocrítica, fuera de la prepotencia autoritaria que niega todo diálogo, que elude en su sentido estricto la participación de todos. Esto será, como escribe Laski,⁸ la muerte a la voracidad, incubación de la espe-

⁷ Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional* (ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada), México, Joaquín Mortiz, 1973, pp. 243-244.

⁸ Cfr. Harold J. Laski, *El liberalismo europeo*, México, FCE, 1974 (Breviario, 81), pp. 223-224.

ranza en la humanidad entera, en la que a pesar de sus tensiones y rigores es posible descubrir “el torvo preludio de una primavera más luminosa”.

Latinoamérica en busca de su identidad

Los pueblos de la América Latina iniciarán su marcha solos, sin el protectorado de la vieja tradición colonial ibérica. Una vez alcanzada la emancipación política se tienen que enfrentar a la problemática y contradictoria tarea de fijar su propio rumbo en lo político, social y cultural, “lejos” de la oprobiosa herencia cultural. Nace así una serie de dificultades de adaptación de doctrinas pensadas y aplicadas en un contexto europeo, ajenas a una realidad en tantos aspectos diferente. Por otro lado, se presenta una estratificación y heterogeneidad de la sociedad latinoamericana, síntoma de aquel fenómeno de superposición que se dio en su historia. Es aquella superposición que Zea define como poner sin alteración una cosa sobre otra, aunque éstas sean distintas y contradictorias; o una cosa al lado de la otra. “La superposición mantiene los conflictos propios de lo diversamente superpuesto.”⁹ Latinoamérica se enfrentaba a una dilemática empresa, irresoluble desde aquella visión que negaba su pasado, contradicciones que debían haber sido resueltas en el pasado mismo, y que sin embargo se superponen a los problemas y aporías del presente. Es la tergiversada idea de aquella teoría de la historia que Hegel llamó asimilación del pasado para que éste no se vuelva a repetir.¹⁰

Ese asimilar de ningún modo significa copia, calca; asimilación es integración, hacer propio el pasado, fundir en un todo las particularidades. Pero esto no pasó entre aquellos que quisieron dejar de ser para no ser nada. Esta América rompe con el compás y ritmo de su historia,

vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma en otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma precedente. A veces, el salto es osado y la nueva forma tiene el aire de

⁹ Cfr. Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, UNAM, 1972, pp. 63-67.

¹⁰ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, España, Revista de Occidente, 1974, pp. 48, 49, 60, 90, 91, 148, 149, 150 y ss.

un alimento retirado del fuego antes de alcanzar su plena cocción... Tal es el secreto de nuestra historia, de nuestra política, de nuestra vida, presididas por una consignación de improvisación.¹¹

Claridad de la palabra en su definición de una realidad de gran crudeza. Habíase negado, o se intentó negar, lo que era su carne y su sangre, su pasado de subhumanidad y esclavitud, de una cultura yuxtapuesta, que según aquella visión del momento era la más atrasada, la ibérica. Así, sin tener claro el rumbo, sin encontrar algo que los definiese como hombres en circunstancia, en la historia, los latinoamericanos se refugian de nuevo en la utopía, en el mito que oculte la realidad lacerante, resultado de una encrucijada que anulaba cualquier destello de luz propia. Por ello no le falta razón a Zea al apuntar: “Son estos hechos los que han originado esas capas culturales debajo de las cuales se debate el americano y trata de hacer surgir su propia personalidad”,* acontecimiento que ponía en entredicho la tradición del hombre universal.

Los nacidos en esta América inician su marcha y se encuentran ya no con ídolos de porcelana, de una fineza inusitada, sino llana y simplemente con el hombre lejano de la abstracción romántica y liberal que sacrificaba al hombre concreto, con sus características peculiares de piel, cultura, gustos, inclinaciones, lejos de abstracciones antidualécticas, negadoras de lo humano de esa especie de la nueva dimensión de lo relativo, de lo más relativo de todos los entes, el hombre. O como diría Heráclito, los límites del hombre no son fáciles de encontrar, pues tienen una razón profunda; por este motivo, “por mucho que andes, y aunque paso a paso recorras todos los caminos, no hallarás los límites del alma...”,¹² porque el hombre no quedó establecido de una vez por todas; el hombre es capaz de variar en lo que está más allá de las aparentes limitaciones de su ser. Por lo tanto, se puede aseverar que la supuesta “esencia” del hombre no es atinada, la *quidditas* sólo es aplicable a las cosas, sin modificaciones sustantivas. Esto hace decir a Eduardo Nicol “que el

¹¹ Alfonso Reyes, “Notas sobre la inteligencia americana”, en *Latinoamérica*, núm. 15, UNAM, 1978, p. 5.

* Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, UNAM, 1972.

¹² Cfr. Juan David García Bacca, “Fragmentos filosóficos de Heráclito”, en *Las presocráticos*, México, FCE, 1979, frag. 45.

hombre es el ser que no necesita definición”,¹³ ser que es antropológicamente definido como aquél que persistentemente “hace” y modifica su “esencia”. “Así, ser hombre es ser distinto” –diría Nicol–, contrario al sujeto pasivo en el proceso; es el ente que se define como existencia de un constante “hacer”, de configuración dialéctica. Bajo esta “constante de relatividad”, conjugada con las variables modales, indica que cada hombre es lo que es según el modo como se relaciona con lo que él “no es”.¹⁴ De este modo, a este ser nacido en la América Latina le será imposible, por más que quiera, expresarse y copiar a otro su ser; “expresar” es algo distinto, es toma de posición; es, como diría Aristóteles, *poiesis*, creación y recreación, imposible la copia, la calca, las malas copias; es la gestación de un proceso en el que es imposible dar saltos, rupturas; es la historia de un “gestor” que crea y se desarrolla en sus obras, acontecimientos e instituciones; acto, constante acto, fluencia y confluencia de lo humano, “renovación”, mutación. Pero no como la expresa Salazar Bondy, fiel intérprete de aquel falso intento de división del ser del hombre tan defendido y manejado por nuestros antecesores del saber americano; no es “esa mutación histórica por una toma de conciencia radical”. Esta filosofía no es, no puede ser, “la negación de las raíces”, porque sería negar nuestra historia y, ¿acaso hay, o puede haber, hombres sin historia, sin pasado, sin asimilación?; a menos que todo lo que en ella se haga sean sólo absolutos, como: “la verdad total de existencia racionalmente clarificada... algo que no puede menos que responder a lo más propio de su sustancia”. No obstante, ¿cómo poder realizar esto? Si los latinoamericanos somos entes “sin integración y por ende sin vigor espiritual”,¹⁵ carentes de ese vigor espiritual, ¿cómo hacer esa supuesta “filosofía destructiva” que propone Salazar Bondy? Visto así, la filosofía no puede ser anuncio del alba, del amanecer; sería más bien una idea trasnochada, agotada por la vigilia antes de iniciar el vuelo el búho de Minerva. ¿Cómo levantar el vuelo, si sus alas son muñones, mutaciones de su génesis, de su desarrollo? Es posible iniciar la elaboración de una filosofía proyectiva, pero haciéndola en un presente y dentro de sus posibilidades; el fu-

¹³ Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, México, FCE, 1977, p. 12.

¹⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵ Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en Nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1975 (Colección Mínima, 22), pp. 112-115 y 125-127.

turo no puede ser “mutación” en el sentido literal del término; es la certidumbre en la incertidumbre, es la actualidad que contiene el porvenir en germen, como el pasado contuvo al presente. Así, el tiempo histórico es irreversible, pero no discontinuo; precisamente por este acto ningún presente cancela el pasado, es la continuidad de una necesidad abierta, de una dialéctica histórica, capacidad de una constante renovación; es ella libertad de cambio, de dinamismo, de una praxis que revela una situación nueva, de un hombre permanentemente activo, acto de una decisión comunitaria, de un mundo donde tienen su sede histórica los hombres.

¿Ello querría significar que ya no son sostenibles bajo cualquier principio ideológico las diferencias y grados de humanidad y de cultura? ¿Y también que no existen hombres al margen de la historia? Toda reflexión sería lleva en su centro la raíz, el fundamento de una entrega que implica libertad para la real y verdadera realización. Es compartir y comprender la verdad de una razón que conlleva a liberarse. Por ende, la libertad que no puede quedar reducida a individualidades, para que realmente sea eso, requiere ser compartida por la comunidad. Éste es el producto de un pensamiento liberado, es la filosofía de la comunidad. La construcción, o más bien, la reformulación de la filosofía, de aquella que se inició en los griegos, con Platón y Aristóteles a la cabeza, que estatificó el ser que suprime el cambio y dinamismo de la “esencia”, requiere encontrar la fórmula para unificar las dos tendencias de las teorías filosóficas: la sostenida por Heráclito: “el ser cambia”, y aquella sustentada en la forma parmenidiana y platónica, “el ser permanente”, imposible al cambio, el “ser lleno”. La tarea es perogrullada: ¿Cómo unificar aquello que parece ser contradictorio? Hegel intenta dar respuesta con su dialéctica del Espíritu Absoluto y posteriormente lo intenta el fenomenalismo de Husserl, último afán de rescate y unificación del ser dividido.

Si la no aceptación del cambio garantizara la realidad, ésa realidad que según opinión de muchos¹⁶ era vista por los griegos como una temporalidad; esa que Heráclito buscara en lo cambiante, en el principio mismo del cambio, en cierta forma ale-

¹⁶Véase a Bergson, (*Pensamiento y movimiento*), Heidegger (*El ser y el tiempo*), Nicol (*Historicismo y existencialismo, la idea del hombre*). Éste último, en la mayoría de sus obras busca esa respuesta.

jado de un principio extraño, trascendente, “sustancial”, podemos decir que lo inherente en el cambio, lo que permanece, es el cambio mismo. Por ello, la forma de inmovilidad del ser puede conciliarse con su mutabilidad, en la inteligencia de que el ser sea pensable racionalmente como devenir, mientras este último, lo temporal, sea constante. En este sentido, la racionalidad es parte de la realidad, sin pretender establecer la identidad absoluta, lo inalterable; en otras palabras, lo intemporal. Esta forma de abordar el problema del ser rompería con la desvinculación entre razón y realidad, “mostrando” al ser en vez de ocultarlo; es la vuelta a la realidad del cambio, como la potencia de esa realidad. Es la vuelta a una ontología que acepta la “aparición” y “el cambio” en términos ontológicos, bajo una crítica rigurosa de la razón y su relación con el tiempo. Es esa “reforma” de la filosofía que propone Nicol y que Ortega y Gasset ¹⁷ señalaba; integración del “ser con el no ser”, de la “razón con la sinrazón”, en el sentido amplio, ontológico, de una racionalidad dialécticamente abierta al dinamismo, con la visión clara de que aquel objeto de conocimiento puede resultar indócil, a veces domesticable, donde su caza implica una dura y difícil tarea; ése es y ha sido el problema absoluto de un absoluto problema: búsqueda, constante búsqueda, problema de ilimitadas barreras, de un peregrinar sin comparación.

Visto así, el carácter de una filosofía del hombre y de sus creaciones mueve el centro de toda especulación abstracta y absolutista para abreviar de nueva cuenta en el río de Heráclito, del movimiento en el tiempo constante del hacer humano. Ésa es la problemática que identifica y ha hecho posible el reencuentro del hombre consigo mismo y con los otros en relación de iguales. El latinoamericano ya no se siente inferior en ningún sentido, en comparación con otros pueblos y culturas, pues no es posible tomar “imitaciones” de “originales culturas”, sino es más bien la asimilación de una diversidad de ellas. Es un reflexionar que sólo es adecuado a partir de esa realidad. Así,

¹⁷Cfr. Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Espasa Calpe, 1980 (Colección Austral, 1551), pp. 26, 28 y 67. (Ortega busca romper con la tradición del absoluto racionalismo para descubrir en la historia la “razón de la sinrazón”. La filosofía “es la inmersión en el abismo que es cada palabra, fértil, buceo sin escafandra”... “para salir de nuevo al aire”, libres dueños de un secreto interior. ¿Asunción propia, reformulación teórica?)

la preocupación latinoamericana por un reflexionar que plantee los problemas que consideraba le eran propios, tenía que ser por ello, necesariamente distinta de la preocupación de la filosofía considerada como clásica. Sería ésta una filosofía que plantee problemas que los latinoamericanos, por las mismas razones que los europeos, consideraban propios.¹⁸

Éste es también el caso concreto nuestro, el cual consiste en dar respuestas a los problemas propios de esta América. Imposible la pretensión y uso de “categorías eternas”, pues saldría sobrando la preocupación de los aspectos circunstanciales de aquellos que filosofan acerca de la problemática que afecta a su ser, su existencia. Esta manera de abordar la problemática de la *identidad*¹⁹ del ser americano, no ha sido el resultado de un acto marginal, sino marginante, en el sentido original de una humanidad puesta en duda; sistema concéntrico de inhumanidad de unos hombres y su cultura ejercida hacia otros, basada en una ideología y en una filosofía exclusivista, clasista, dominante. Ahora, la realidad y la historia han desgastado los eslabones de las corroídas cadenas de ese viejo pensar, para romper la unilateralidad de expresión y reflexión del hombre, dando origen a una filosofía integrada por reflexiones híbridas, y no malas copias; es la ampliación de horizontes más allá de las soluciones ofrecidas por la tradición; es la confluencia de un filosofar que en busca de su identidad no repite, sino prolonga, el quehacer de la especulación y reflexión. Es la acción transformadora en la que el hombre crea la estructura significativa del mundo. Es aquella estructura en la que el ser humano filosofa y plantea problemas filosóficos, donde la filosofía es una de sus actividades. Empero, toda problemática filosófica es, en esencia, problemática antropológica, pues es el hombre el que antropomorfiza todo aquello con lo que teórica o prácticamente entra en contacto.

Sería aventurado a estas alturas negar el sentido y la importancia de lo que se realiza en esta América a partir de una

¹⁸ Leopoldo Zea, *La filosofía latinoamericana*, México, Edicol, 1976, p. 26.

¹⁹ Cfr. Simón Bolívar, “Discurso de la Angostura” (15 de febrero de 1819), en *Latinoamérica*, núm. 30, México, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios Latinoamericanos, 1978, pp. 15-18. (También véase del mismo autor: “Carta de Jamaica”, en la misma colección, núm. 1, p. 17.)

realidad que ha impreso su marca a las ideas adoptadas, no de malas copias, sino expresión del ineludible ser latinoamericano. Recuérdese lo que ya decía Alberdi: “Nuestra filosofía... ha de salir de nuestras necesidades... de los problemas que importan especialmente a una nación, a los cuales presta la forma de sus soluciones”,²⁰ toma de conciencia de una realidad frente a la cual se hará expresa la inconformidad, que por lo mismo planteará la urgente necesidad de una transformación.

Ésta sería el inicio de la realización de una empresa, la búsqueda de una necesidad definitiva de Latinoamérica que inicia su marcha en los albores de la independencia política hacia la lucha por encontrar su liberación mental. Había que escudriñar con ojos recelosos la manera de cubrir, sepultar en el olvido el pasado afrentoso, la abyecta servidumbre y aquello que caracterizaba la absoluta negación de la occidentalidad y el “progreso”, la herencia cultural de la colonia ibera. Se inicia, de este modo, la descastación, el negar aquello que es sustrato y fundamento de una forma muy particular y característica del ser y pensar iberoamericanos. El origen servil, reducto de una sociedad de siervos, marcaría a estos hombres más que el hierro candente de los encomenderos; era imprescindible hacer la “cirugía”, extirpar todo aquel tejido degenerado. Pero los cirujanos se enfrentaban a algo que, por más profunda que fuese la escisión, el tejido, se había integrado como suyo en la parte afectada. Después de más de 60 años en los que se repitieron las “operaciones” e injertos de órganos, de otras experiencias, como la francesa, la inglesa, y finalmente la norteamericana, descubre su faz el enfermo, un rostro que manifiesta los fracasos, las vanas ilusiones. Despertaba finalmente, tomaba conciencia de la realidad. El viaje fue largo, de concitación, de opresión y asfixia –si se me permite de “agonía”– entre ser, o dejar de ser, para no ser nada.

Estos países, ante la orfandad autoimpuesta, buscaron un “padrino” como fuga, intento, tentativa por ser como los modelos, primero los europeos y finalmente la continuidad de éstos, los norteamericanos.

¿Vana esperanza, equivocada alternativa? En aquellos antepasados de Latinoamérica latía la esperanza; así lo manifestaron

²⁰Juan Bautista Alberdi, “Ideas para un curso de filosofía contemporánea”, en *Latinoamérica*, núm. 9, México, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, Centro de Estudios Latinoamericanos, 1978, pp. 12-13.

en sus obras: Sarmiento, Lastarria, Alberdi, Montalvo, Bilbao, Mora y muchos otros. Es la esperanza en la desesperanza, pensando que al “imitar” a los países más progresistas de aquel momento las naciones de estas tierras se salvarían, o serían como ellos. Su falta de experiencia en los ámbitos de la historia, la política y la economía los hacía construir nubes de vapores letárgicos que ocultaban el verdadero rostro de la realidad, lo cual les impedía reconocer una economía de corte medieval; se carecía de experiencia política y uso del poder; en fin, se era adulto físicamente, pero intelectual y espiritualmente se seguía siendo niño. Ello era manifiesto en las relaciones entre los conaturales; el criollo y el mestizo abrogaron la posibilidad de participación a las diversas castas y al indígena, entre quienes la impartición de justicia sólo era en beneficio de una élite, preludio de una burguesía liberal que afirmará los principios de “justicia”, “libertad” e “igualdad”, en suma, “orden y progreso”, donde sólo participa la nueva casta sagrada, los demás grupos sociales no serán más que elementos de miseria y explotación, de marginación social y económica. En resumen, es aquello que apuntaba Octavio Paz al referirse concretamente al mexicano, que sin embargo se podría generalizar para los hombres de toda la América Latina: no se quería ser ni indio, ni español, ni tampoco descender de ellos, pues los niegan; no se afirma ni se reconoce como mestizo, sino como *abstracción*: es un “hombre”, hijo de la “nada”; él empieza en sí mismo.²¹ Es precisamente la búsqueda de esa *abstracción* lo que llevó a los pueblos latinoamericanos a desangrarse en luchas fratricidas de guerras intestinas, que ante el “vacío de poder” imponían sistemas opresivos y dictatoriales que más que llegar a ser como sus modelos se convertían en una lesiva y dolorosa caricatura de ambigüedades entre las ideas y la realidad.

En la última mitad del siglo XIX, y casi hasta terminar éste, se girará en torno a la occidentalidad, enfrascándose en una nueva lucha de falsos espejismos: “liberalismo o conservadurismo”; “liberalismo o positivismo”, en los que estaban de alguna forma implícitas las ecuaciones: “civilización o barbarie”, “progreso o retroceso”. Todo esto por superar la herencia, la génesis, por ocultar lo inocultable: el color de piel, las peculiaridades, eso

²¹ Cfr. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, FCE, 1970, pp. 78-79. (Subrayado mío.)

que nos concretiza y nos hace diferentes de la mera *abstracción*, inmersos y sostenidos en una historia que todos compartimos. Así, hace finalmente su aparición la tendencia salvadora, el *positivismo*, que exige junto al progreso el orden, aquel principio que ya se preludiaba en el mexicano Mora en su consigna “Progreso o retroceso” y, afincamiento de la propiedad privada y el latifundio. Es esta doctrina con la que desterrarán de una vez por todas los proyectos quiméricos, expresión –como señala Zea– de una clase, la burguesía, tratando de conciliar el orden concreto con el orden ideal. Pero ¿cómo conciliar ese orden que propugna el positivismo para alcanzar el progreso, si el progreso lleva en sus entresijos el desorden de la constante lucha entre lo viejo y lo nuevo, entre lo superior y lo inferior? Ese “orden y progreso” no era más que el argumento ideológico de justificación y afirmación de una clase en el poder, la burguesía. Por eso, estos representantes de la tendencia positiva se valdrán de los instrumentos ideológicos del positivismo y su filosofía para el dominio económico, haciendo de ellos un “arma política en su sentido puramente material”,²² y particular.

Al término del siglo XIX el cubano José Martí será uno de los primeros en levantar la voz y condenar el inútil afán de la generación romántica de este siglo al acusar a aquel grupo como timorato cuando escribe:

A los sietemesinos sólo les faltará el valor. Los que no tienen fe en su tierra son hombres de siete meses. Porque les falta el valor a ellos, se lo niegan a los demás... ¡Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre que los crió, y reniegan, ¡ibribones! de la madre enferma, y la dejan sola en el lecho de las enfermedades...! ²³

Es la revitalización de una América sin suspicacias pueriles, ni confianzas cándidas, es la América que vuelve a sus cauces, a encontrar su identidad, a descubrir lo que éramos, “visión con pecho de atleta”, “manos de petimetre y la frente de niño”.

²²Leopoldo Zea, *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1975, p. 147.

²³José Martí, *Textos de combate* (antología), México, UNAM, 1980 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 102), p. 127.

Éramos una máscara, con los calzones de Inglaterra, el chaleco parisiense, el chaquetón de Norteamérica y la montera de España. El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor... el negro oteaba, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconsolado, entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvió ciego, contra la ciudad desdeñosa contra su criatura.²⁴

El genio hubiera estado en hermanar la “vincha y la toga” e ir integrando a la sociedad al indio y al negro y borrar las diferencias sociales y raciales, para crear una nueva cultura donde los pueblos se pongan de pie y se saluden, y cuando les resulte un problema no pongan sus ojos en soluciones extrañas, sino en elementos propios.

Martí, contra las tendencias raciales, escribe: “no hay odio de razas, porque no hay razas... Peca contra la humanidad el que fomenta y propaga la oposición y el odio de las razas”,²⁵ dejando así caer las palabras del más alto quilate sobre la América nueva, integración y sublimación de nuestros padres, aquellos que ya apuntaba Bolívar, indio, negro, ibero, un hombre nuevo, el latinoamericano.

Esta luminaria cubana ya no exaltará al país del Norte, sino más bien advertirá su peligro. Encumbrará sin ambages lo más grande y glorioso de nuestro pasado, pero también lo lamentable y doloroso, todo, todo integrado en la tradición e historia latinoamericanas, buscando un objetivo común: América, la patria universal, unificación y trascendencia de los principios de la humanidad; esa exaltación, ímpetu de las fuerzas que renacen para la unidad de todos sus hombres en uno solo, el hombre latinoamericano, aquel que luchará en no caer en nuevas cadenas, nuevas formas de dependencia y dominación. Empero, muy a pesar nuestro y de aquellos hombres como Martí, Rodó, que previeron el peligro del neoimperialismo yanqui, ahora estos países se encuentran cada día más inmersos. Es el momento de alzar la voz, esa voz que haga renacer a *Ariel* contra el destructivo *Calibán*, esa expresión que se hace expresa en la praxis política para transformar la realidad, la única realidad susceptible de algún cambio, la realidad humana. Esa *praxis* como la preocupación compar-

²⁴ *Ibid.*, p. 134.

²⁵ *Ibid.*, p. 138.

tida en un mismo nivel existencial por los pensadores y quienes se dedican a otras actividades. Porque Latinoamérica no se salvará sola, sino también con sus opresores; *praxis* que objetiva y objetiviza a la humanidad, la que sólo puede existir como continuidad de la historia en relación con la actividad de los hombres. Esa que para Karel Kosík²⁶ “es la esfera del ser humano”, la base ontológica de su hacer, o como diría este autor, la revelación del secreto del hombre como ser “onto-creador”, de lo humano-social; la explicación de lo humano y lo no-humano de la realidad, es decir, que la realidad total en su definición marxista es la unidad dialéctica entre teoría y práctica, unidad de elementos para la interpretación y transformación del mundo.²⁷ Imposible la dualidad, sino un todo integrado e integral.

¿Qué es Latinoamérica? ¿Quiénes somos los que en ella vivimos? Es la lucha, la contienda entre dependencia y liberación. Es la unidad de expresiones encontradas: libertad de unos o libertad de todos; igualdad para unos o igualdad para todos; los derechos de unos o los derechos de todos: liberación o colonialismo. Podríamos prolongar las series, bástenos éstas como muestras. Latinoamérica es el conjunto de pueblos marginales, instrumentos de un progreso y desarrollo que no es el propio.

Desde el inicio del siglo XX, los Estados Unidos iniciaban la elaboración de estrategias políticas y económicas para invalidar cualquier intento que buscara suprimir su hegemonía sobre la América Latina. Para eso se van a valer –y se siguen valiendo– de dictadores y testaferros encargados de defender y propiciar la expansión del imperialismo asfixiante. Frente a esta tendencia saldrán a la gresca las corrientes nacionalistas, defensivas, contra el imperialismo. Una de las primeras expresiones de este nacionalismo de fortalecimiento interno que permita defenderse de los embates del exterior la encontramos en la Revolución Mexicana de 1910; el *APRA* en el Perú; el varguismo en Brasil; el justicialismo peronista en la Argentina; el Movimiento Nacionalista Revolucionario, la Acción Democrática Venezolana y otros más.

²⁶ Cfr. Karel Kosík, *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, México, Grijalbo, 1967, pp. 240-243.

²⁷ Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, México, Grijalbo, 1973, pp. 13-16 y 99-153.

Estos diversos grupos y organizaciones, y posteriormente los que han ido surgiendo a través del tiempo, tuvieron y tienen como objetivo primordial sostener la batalla contra el imperialismo. Sin embargo, los diferentes grupos sociales de corte nacionalista se enfrentan a la problemática, cada día más difícil de resolver, entre lo que se es y lo que se desea ser. Esto ha dado origen a alternativas y tendencias encontradas y a la vez contradictorias: se debate entre los intereses de una burguesía servil y testaférrica y una de tendencia de raíz nacional y popular. A pesar de esto, la pregunta sigue en pie: ¿Qué somos en la actualidad los latinoamericanos? ¿Seguimos siendo –como apunta Alfonso Reyes– furgón de cola, de opresión económica, política, social y cultural? No hay duda en este momento de quiénes somos: países dependientes que sufren la asfixia ejercida por el imperialismo yanqui; naciones que tienen que dar la batalla en consenso y unidad con todos los pueblos hermanos, no nada más de la América Latina, sino del mundo entero. Contienda abierta codo a codo, contra el “cáncer melancólico”, resultado de una “metástasis” * del egoísmo y la usura; del enriquecimiento ilícito de un pueblo y la explotación y miseria de los neocoloniales; de la dependencia y el injustificado ninguneo por los valores transplantados del imperialismo norteamericano. Es la contienda contra la parodia ditirámica de un capitalismo imperial que no reconoce fronteras, ése que en pro de la enajenación y bestialización de otros hombres busca autoafirmarse y autodefinirse como lo más grande, lo perfecto, lo prototípico a seguir; aquel que comercializa al hombre haciéndolo “cosa”, objeto de uso. La escaramuza que debemos presentar sólo se dirime en la práctica política, en una lid por afirmar el ser del hombre contra los efectos negadores del capitalismo y el neoimperialismo, producto de una sociedad donde los hombres son tomados como “objetos de productividad”; es ese estado que ya Marx²⁸ anunciaba como

* Suplico al lector disculpar el uso de términos médicos con cierta libertad, pero buscando una palabra adecuada que representara abarcadoramente una definición del imperialismo que sufrimos, encontré que el más adecuado era el “carácter melancólico”, aquél que se caracteriza prácticamente como el más invasivo y destructivo: la “metástasis” es el desarrollo y producción de células en desorden.

²⁸ Cfr. Carlos Marx, *Crítica del programa de Gotha*, España, Ricardo Aguilera Editor, 1971, pp. 36-37.

“ficción” que actualmente se recrudece y está en “crisis” negativa,* al descubrirse su amañada farsa negatoria de lo humano.

La guerra que tenemos, que se está dando, tanto teórica como prácticamente, es la opuesta a la explotación mental y material de nuestras naciones, es por alcanzar un nuevo desarrollo, no concebible como generación espontánea, sino fruto de un proceso, de una dialéctica que nos mueve a ser otros, sin dejar de ser los mismos. Es decir, dejar de ser la carroña de la rapiña y depredación imperial; ser única y simplemente latinoamericanos, libres para elegir y construir un destino propio sin cegueras ni egoísmos, sin macrocefálicas, sino una proyección presente para alcanzar un futuro mejor. Eso se está haciendo en Cuba, eso intenta hacer Nicaragua, y eso intentan hacer de una u otra forma todos los países que el mismo imperialismo ha definido como “subdesarrollados” y, ahora, en “vías de desarrollo”. Así, persistentemente se están buscando las maneras de la desintegración colonial del imperialismo, liquidación definitiva del aspecto político, como del económico de corte colonialista; éste es punto de partida de un perfil propio, carácter del ser de cada pueblo; fruto de una lucha denodada contra la explotación y dominación; construcción de una filosofía que se ha dado en definir como “Filosofía de la Liberación”, es el reflexionar de una forma muy peculiar, con identidad propia. ¿Filosofía de transición? ¿Filosofía comprometida? Es posiblemente todo esto, pues la filosofía no puede ser única y exclusivamente vista como la absoluta actitud contemplativa, teórica: es, como escribe Zea, creación y recreación, en relación de unidad y compromiso, pues nuestro quehacer filosófico no es, no puede ser una actitud desinteresada, cuando lo que nos asfixia es la inmediata dependencia y opresión. La filosofía que emerge de nuestra problemática histórica es filosofía de la praxis histórica. Estas peculiaridades vistas por la tarea de la filosofía en general, son consideradas como preocupación marginal de la filosofía, pues ésta se reduce al ser, al *logos*, como si la filosofía y todo el hacer hu-

* El término “crisis” no puede ser tomado en un solo sentido, el *negativo*, puesto que en la “crisis” se contemplan cambios intensos, hondos, los que pueden ser peores, pero también mejores. La crisis es, en un amplio sentido, transitoria, eclosión preparatoria de una nueva etapa, sea ésta en la física, en la química, en la sociedad. “Crisis” es anuncio de nacimiento o muerte, es ambos, en perenne contienda, para dar origen a algo nuevo.

mano no fueran el fruto de hombres en circunstancia, en la historia, hombres concretos, lo más concreto del ser universal; concreción en la que nos embarcamos todos, he allí su difícil y complicada comprensión; diversificación del ser, de la existencia humana, característica que más que “degenerar” al hombre, lo enriquece al plantearle alternativas nuevas y la posibilidad de relacionarse e identificarse con sus semejantes. Una relación –como señala Zea– de igualdad entre los miembros de sociedades nacionales e internacionales,²⁹ pero sin renunciar cada quien y cada cual a su identidad. Imposible, pues, la sumisión de una identidad a otra, sino la interrelación de lazos de absoluta sanidad y salud sin dependencias ni egoísmos.

Empero, los países latinoamericanos, ahora se debaten por cambiar, cambio necesario, ya no de la barbarie a la civilización, sino con nuevos calificativos que supuestamente debían ser asimilados: subdesarrollo-capitalismo, subdesarrollo-socialismo. ¡Qué lamentable acontecimiento! Ayer se pretendió borrar la barbarie, intento fallido de hacer tábula rasa de nuestra identidad; ahora o se busca ser capitalista o socialista, nuevamente partir de la nada, de una filosofía, ya sea de un lado o de otro, que no acepta la heterodoxia. La ortodoxia es precisamente lo que particulariza a estas corrientes, especialmente, a pesar de lo que se quiera negar, el marxismo revisionista, escolástico, aquel que al propio Marx le hizo exclamar, si éste es el marxismo, “yo no soy marxista”. No el marxismo de Karl Korsch, G. Lukács,³⁰ Karel Kosík,³¹ de una pléyade de destacados filósofos e historiadores que no pretenden terminar o “liquidar la filosofía”, en pro de un “cientificismo positivista”, o eliminar, en última instancia, su principio vivo, la dialéctica, negadora de la esencia de los “cientistas” “afilosóficos” que buscan sustituir la crítica filosófica del marxismo por un sistema de ciencias positivas abstractas y no dialécticas. La relación interna entre teoría y práctica es el único elemento salvador de la dialéctica,* Esa

²⁹ Cfr. Leopoldo Zea, *Latinoamérica en la encrucijada de su historia*, México, UNAM, 1981, p. 122.

³⁰ Cfr. K. Korsch, F. Fernández Santos y G. Lukács, *La filosofía del marxismo*, Argentina, Distribuidora Baires, 1974, pp. 57 a 122.

³¹ Cfr. la obra ya citada de este autor, pp. 183-188.

* Estos apuntamientos son fuertemente fundamentados por el Dr. Sánchez Vázquez en su obra *Filosofía de la praxis*, Grijalbo.

dialéctica que Marx establece como cambio histórico, sin negar el pasado y la proyección de un futuro que los hombres van enriqueciendo en el presente. Porque la historia la hacen individuos concretos, con sus muy particulares identidades y circunstancias. El punto de partida de toda acción debe ser el respeto a la individualidad y a la identidad de los pueblos. De tal forma, es imposible seguir insistiendo en una idea que algunos supuestos marxistas o socialistas pretenden ignorar y, como ellos, algunos otros científicistas. Esos marxistas no deben olvidar los señalamientos de Marx: “Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado.”³²

Sin embargo, nuestro presente y nuestro proyecto futuro son la realización y actualización de un pasado idealizado; no la negación de éste, sino la autoafirmación de un hombre en proyecto con historia propia y, en consecuencia, con identidad propia.

De este modo,

...cualquier proyecto de acción futura debe tomar como base y punto de partida el proceso de desarrollo anterior y la conciencia crítica, tanto de las posibilidades que tal desarrollo ofrece, como de las exigencias que deja insatisfechas y que reclaman la búsqueda de nuevos caminos y la realización de nuevos esfuerzos.³³

³²C. Marx y F. Engels, “El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte”, en *Obras escogidas*, t. I, Moscú, Progreso, 1973, pp. 408-498. Para el mismo caso los remito a: Karl Marx y Arnold Ruge, *Anales franco-alemanes*. “Carta dirigida por Marx a Ruge en septiembre de 1843”, España, Martínez Roca, 1973, pp. 65-69. Marx escribe: “Nosotros no anticipamos dogmáticamente el mundo, pero a partir de la crítica del viejo pretendemos deducir el nuevo... la construcción del futuro y la invención de una fórmula perennemente actual no es obligación nuestra, *tanto más evidente resulta que tenemos que actuar sobre el presente, a través de la ‘crítica radical de todo lo existente’*, radical en el sentido de que la crítica no se asusta ni frente al conflicto con las fuerzas existentes... De forma que nuestro lema será: reformar la conciencia, no mediante dogmas, sino mediante el análisis de la *conciencia mística oscura a sí misma* tanto si se presenta en forma religiosa como en forma política... Resultará claro que no se trata de trazar una recta del pasado al futuro, *sino realizar las ideas del pasado...* –así– la humanidad no se iniciará en un nuevo trabajo, sino en realizar desde el principio, conscientemente su trabajo antiguo...” (Subrayado mío.)

³³Rodolfo Mondolfo, “La universidad latinoamericana como creadora de cultura”, en *Destinde*. México, UNAM, p. 3.

IV. DE LA AUTENTICIDAD EN FILOSOFÍA

La filosofía latinoamericana como problema del hombre

El camino recorrido por el filosofar latinoamericano ha sido, en cierto modo, accidentado y escabroso. Y cómo no iba a ser así, si desde los orígenes de la conquista y civilización de América, sus hombres y cultura, son puestos en entredicho, considerados, a decir de Juan Ginés de Sepúlveda, como parte del desarrollo de la naturaleza; esto “sólo sirve para probar que no son osos, ni monos, y que no carecen totalmente de razón”,¹ Iniciándose así una problemática en la cual los sujetos e instrumentos teóricos son europeos y el “objeto” es americano, es decir, las argumentaciones teórico-prácticas, jurídico-políticas, ideológicas y económicas y sus implicaciones filosóficas se centraron en la racionalidad del indio; todo ello tendiente a afianzar la dominación económica, política, social, cultural e ideológica de los conquistados, avaladas y justificadas por una tendencia religiosa² que utilizó tramposamente los Evangelios, el Antiguo Testamento, los escritos y consignas de los Padres de la Iglesia, en fin, todo aquello que sirviera a los intereses y la labor depredadora del naciente imperialismo monárquico absolutista español.

Esta contienda, dada en Valladolid a mediados del siglo XVI, no era sino la integración y acomodamiento de un nuevo sistema de dominación respaldado por el supuesto *a priori* de la inferioridad racional y racial de los pobladores de América, consecuentemente cargado de racismo cultural, manifiesto a todas luces por la forma de proceder y relacionarse con los conquistados. Las dis-

¹ Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, México, FCE, 1979, p. 109.

² *Cfr.* Carmen Rovira, ponencia presentada en Guanajuato en el IV Coloquio Nacional de Filosofía, dic. de 1981.

cusiones enconadas entre fray Ginés de Sepúlveda y Las Casas, el primero seguido por un grupo que buscaba extender privilegios y beneficios económicos, quizá más que los religiosos, y el segundo con una tendencia más abierta a los tiempos, a la historia, intenta y demuestra, tanto teórica como prácticamente, las argumentaciones referidas a la racionalidad del indígena y la forma de ganarlo a la fe. De esta manera, se hacen presentes, en una unidad orgánica, dos formas antagónicas: una buscará fijar aquellas ideas jurídico-políticas acordes a la “praxis colonialista”, fundamentadas “en deducciones y especulaciones indemostrables, planteadas al margen de los hechos... conjunto de conceptos a priori que funcionan en un plano de arbitrariedad y conveniencia ideológica”;³ la segunda, con una inclinación más abierta en cuanto a los problemas sociales y políticos, se va a la práctica concreta, a los hechos, a partir de un análisis histórico comparativo, distintivo y peculiar de cada pueblo,⁴ instrumento imprescindible para la comprensión y el respeto mutuo entre los hombres que intenta contravenir a la elaboración teórica estamental de la Edad Media feudal y algunos grupos elitistas del Renacimiento, que en pro de una idea colonialista y de dominación, buscarán el basamento ideológico para justificar el latrocinio, la esclavitud de otros pueblos, recurriendo a las argumentaciones de los hombres más prestigiados de la antigüedad para así amarrar e integrar en la fe cristiana, “amañadamente”, los elementos más adecuados a su interés colonial. Las Casas –y antes de Vitoria– hasta los últimos años de su vida, se entregó a la defensa del indio y su racionalidad. Se opuso a la tesis de Sepúlveda sobre la “naturaleza inferior” del hombre americano, simultáneamente a su supuesto grado de barbarie y a la denominación de “siervo”, afirmando que si algún español opinaba así sobre los pobladores de estas tierras era por ignorancia, por falta de conocimiento de sus costumbres y sus lenguas. Los argumentos presentados por Sepúlveda sobre la idolatría, herejía e infidelidad de los aborígenes, suponían –según él– suficiente razón y derecho para que el pueblo “perfecto”, el Hombre por antonomasia, se apropiara de los bienes y propiedades de los sometidos. Ya el humanista Francisco de Vitoria se había opuesto con anterioridad a estos planteamientos, lo que le ocasionó graves problemas

³ Cfr. *ibid.*, pp. 8-9. (La numeración está tomada de una copia del escrito original.)

⁴ Cfr. *ibid.*, p. 12.

con Carlos V; Las Casas, fiel seguidor de éste, retomará el hilo de la argumentación para arremeter con fuerza, bravura y valentía a ese nuevo orden económico-social. Sin embargo, ¿quién triunfa en esta lid? ¿Las Casas o Sepúlveda? Al cierre de la discusión, todas las apariencias parecían mostrar que el dominico había sido el ganador de la “pelea”, pero, en la realidad, por la serie de acontecimientos posteriores, ya en pleno auge nacional, el triunfador fue el franciscano y toda aquella ideología que marcaría de muy peculiar forma el modo de ser del hombre y la cultura producida en América. Vencida la ideología vitoriana-lascasiana, es desterrada, imponiéndose “la ideología imperialista disfrazada con muchos tapujos de naturaleza religiosa”,³ lo cual ocasionaría con el tiempo –aunado al imperialismo retrógrado–, un desarrollo económico-social y cultural de forma dependiente, elemento que se ha hecho común a aquellos países que fueron colonias, a los que en la actualidad se les denomina subdesarrollados.*

Éste fue el inicio del proceso y mundialización de la filosofía y la cultura del Mediterráneo, iniciada con los griegos, y ampliada y universalizada en la edad moderna. Es por esto que el marco teórico filosófico, ese conjunto de tesis que sólo permiten pensar de un cierto modo, negarán toda aquella forma de reflexionar que no se adapte, que no cumpla con los cánones preestablecidos, cancelación del diálogo comunitario, democrático, de todos los hombres.

Desde el *cogito* cartesiano se inicia una nueva manera de ubicar a los hombres, especialmente a aquellos que, allende las fronteras de Europa, habían sido conquistados, quienes serán vistos como objetos manipulables –como diría Hegel–, mediaciones, posibilidades proyectadas, en sentido ontológico, para el desarrollo y afianzamiento del ser del Hombre, del europeo. Es por eso pertinente la pregunta de Fernández de Oviedo “¿Son hombres los indios?” En otras palabras: ¿Son idénticos a los euro-

³Cf. *ibid.*, p. 13.

* Debo aclarar que el término subdesarrollo es, en sentido exclusivo, de orden económico-social, mas no cultural; si esto no fuera así, las producciones literarias, pictóricas, escultóricas... tendrían ese “tinte”; empero, las obras de los artistas y escritores latinoamericanos compiten con las mejores del orbe. Eso sí, sus producciones aglutinan e integran lo más valioso de la cultura universal, pero con sentido y carácter de autenticidad.

peos, son racionales? Las respuestas teóricas resultan ser irrelevantes comparadas con el ejercicio práctico que a la fecha seguimos padeciendo: se es, sólo la mano de obra y la barbarie, por ser una cultura diferida de la del centro, se es salvaje... subdesarrollado. Donde el horizonte es Occidente, fuente de lo valioso y “Superior”, lo autóctono, que a veces se manifiesta con fuerza, es una muestra difusa, “una falsa ilusión”; he allí el porqué de su “inferioridad”, y el porqué de la búsqueda e intención de alcanzar “ser como los europeos” de aquellos primeros pensadores del siglo pasado.

Es sabido y comúnmente aceptado que desde los griegos aquél que balbucea la palabra, el *logos*, es inculto, bárbaro. Esta idea, de un marcado carácter elitista, hacía diferentes culturalmente a los hombres, dependiendo del modo como se expresaban y usaban el *logos*. El griego se autonoombra como el único poseedor de éste, andando el tiempo, se hará común a toda Europa. Históricamente, el sentido de *logos*, palabra, razón, adquiere un significado diferente, o se cambia, conforme lo usa y manifiesta su creador, el hombre. El sentido de *logos*, palabra, razón, discurso, tomará ya en la época romana, con la aparición del cristianismo, el lugar del *caos*, para constituirse en principio al tomar el lugar del *argé* griego. Se inicia una nueva era histórica, de carácter existencial y religioso, en la cual el fundamento es el *logos*, pero no un *logos* expresado, por más que se quiera, como absoluto, porque el *logos* y su forma de expresión significan razón y palabra; empero, también se identifica con Dios⁶ y sus formas de manifestarse. Esta nueva visión religiosa del *logos*, Verbo, razón... es el conjunto y la integración de lo mitológico y lo religioso, lo que hace posible definirlo como dialéctica mutable, es decir, histórico, humano; porque la historia es el modo de ser del hombre, es ese hacer, una *poiesis*, es producción, es donde el hombre deja impresas sus creaciones, sus modos de ser; así, si *logos* es expresión del hombre, entonces sólo por ella se transforma y manifiesta a sí mismo en la historia; ésa es su capacidad rica y proyectiva de un constante hacerse.

¿Cuál es el sentido, la significación del *logos* transplantado a estas olvidadas tierras? Si por el *logos* el hombre se sitúa en el

⁶Cf: Evangelio de San Juan. (I, 1. “Al principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios, y el Verbo era Dios”. 2. “Él estaba al principio en Dios”). (Subrayado mío.)

mundo, y deja de ser un ente entre los entes, para vivir, habitar en éste, en el universo; si por el *logos* es que las cosas tienen cualidades; si el *logos* es tomar posición, es expresar, es comunicar las formas del ser del hombre; entonces, ese verbo mitológico y bíblico se redime en la humanización, bajo el orden de ubicuidad de cada cosa en lo que es, distinguiéndolas unas de otras. El poseedor de ese *logos*, *verbo*, palabra, es el hombre, es este ente entre los entes, el único que quiere saber del ser y la nada, porque en ello le está en juego su ser, su existencia. Desde el inicio de la pregunta de los griegos por el ser, hasta la actualidad, se ha venido arrastrando en la historia el prejuicioso principio de aquellos que poseen el *logos* y de aquellos que sólo lo balbucean. En el centro de todo esto está el persistente preguntar y reprender por el ser, por la existencia; sin embargo, el ser no se hace manifiesto de la misma forma en todos los pueblos y culturas, porque cada uno de ellos tiene un particular modo de hablar, de expresarse, y esto es su manera de ser. Por tanto, sólo existe comunidad dialógica con los otros en la intención de la verdad, en la expresión de la razón por la palabra.

No cabe duda, por lo tanto, de que la historia es el curso de este hacerse... —donde— el hombre no sólo habla de lo que hace. En rigor, no se inicia en el mundo una acción auténtica sino cuando el operario es capaz de hablar de su obra; de su proyecto, de su ejecución, de su destino...⁷

Es esta forma de autenticidad en la que cada cultura y cada hombre manifiesta y hace expreso su ser. Por tal motivo, no se puede usar el mismo sistema de medida para todos los pueblos y hombres, porque su valor no estriba en la fundamentación de categorías fijas, exclusivas, sino en lo que es común a ellos: lo humano, la historia, porque todo lo humano es expresivo y mutable; así, en el hacer del hombre nada hay definitivo, quizá lo único definitivo es su constante hacerse; en consecuencia, no existe una definición absoluta del hombre y su cultura; porque si lo completo es quietud, es el ser cerrado, negador del hacer y quehacer de la existencia, es la cancelación del hombre, negación de toda actividad y creación humana y de la historia. Por consi-

⁷ Eduardo Nicol, *La agonía de Proteo*, México, UNAM, 1981, pp. 81-82.

guiente, este modo de definir el ser y la existencia simplifica lo insimplificable, al hombre, porque sólo se simplifica aquello que se absolutiza en una definición, limitación ni siquiera concebible en las ciencias naturales, porque en la actualidad sistemas de axiomas, de leyes y principios están puestos en crisis, reelaborándose y corrigiéndose. ¿Cómo pueden existir absolutos en el sentido antropológico del hombre, si precisamente éste se caracteriza por no ser algo definitivo? Sin embargo, no es esta concepción de lo humano y su expresión dialéctica lo que es trasplantado a esta América, máxime que España seguía afirmando una tradición de escolástica tardía, defensora y respetuosa de la historia greco-romana, cargada de principios judeo-cristianos, base de una ideología que defendía las diferencias de razón y nacimiento, como algo “natural” y predeterminado por un ser ontoteológico; organización gradual y protegida por patrones que era imposible contravenir. Ése es el tipo de *logos* que se yuxtapuso al americano, al aborigen, reinando como el dictador que determina y dicta de su supremo sagrario la forma en que ha de regirse la realidad americana; principio para medir al indígena y su cultura. Así, al forzarle y arrancarle lo que le era propio, se le obligaba, ante la supresión de su poder, propiedades y cultura, a aceptar algo que le era ajeno, el *logos* extranjero. Se inicia un reflexionar en donde los “sujetos” son americanos y los instrumentos teóricos son europeos. Nace una problemática filosófica que marcará el perfil de la historia y el filosofar latinoamericanos. “Una historia naturalmente peculiar” y cuya peculiaridad se hará expresa precisamente en la toma de conciencia de una especial selección y adaptación de determinadas ideas de su realidad, que serán la estructura, el andamiaje sobre el cual caminará el hombre latinoamericano en el empeño de su propia empresa, su filosofar de corte auténtico. Es la “toma de conciencia de una realidad frente a la cual se hará expresa la inconformidad y que, por lo mismo, planteará la necesidad de transformarla...”,⁸ donde sus bases están en la asimilación de una historia de origen servil, pero también de “heroísmo” y dignidad, “luchando por poner fin a la servidumbre”; ésta es –como apunta Zea– la innegable característica de nuestra identidad, expresión del ser propio.

⁸ Leopoldo Zea, “Historia de las ideas e identidad latinoamericana”, en *Teoría: anuario de filosofía*, año I, núm 1, México, UNAM, 1980 (Colegio de filosofía), pp. 33-45.

¿Por qué este incursionar en el sentido del *logos*? ¿Acaso antes de la llegada de los europeos al continente americano no existía entre sus hombres una forma por la cual éste se expresase? Si aceptamos la tesis de que el *verbo*, el *logos*, palabra, pierde su categoría universal y ontológica de sentido absoluto para relativizarse e individualizarse a través de la historia –con esto no quiere decirse que éste no tenga una forma universal de hacerse patente–, ¿qué significa esa forma universal de hacerse patente? ¿No habíamos convenido que su patencia es individual? Efectivamente, lo universal estriba en que el *logos* es expresión, el cual sólo se hace manifiesto en el hombre y a través del hombre; si esto es así, los hombres y sus creaciones culturales se hacen inteligibles solamente a través de la expresión, pues si no fuera así, ¿cómo podría mostrarse el ser? ¿Existe acaso otro modo de hacerse visible? La tesis que aquí se maneja es la de que el absoluto, por su forma de ser, como ser universal retrotraído a través del tiempo, no posee atributos, es decir, es indeterminado, y si lo indeterminado carece de cualidades, entonces es nada, es como aquello que carece de ser; he allí el porqué de la pregunta de Martin Heidegger “¿por qué en general el ente y no más bien la nada?”* Heidegger parte de lo más concreto del ser, el “ser allí”, y en su proceso fenomenológico de la “apariencia” se hace factible su descubrimiento. Sin embargo, este supuesto de la *diversidad del sentido del ser*, desde Aristóteles, se afirma, se niega; éste, por ejemplo, apunta: “se predica del ser en múltiples sentidos, pero todos ellos referidos a un único principio, al ser como unitario y común”; esto es por una parte.⁹ Por otra, es equívoco, sin significación común,¹⁰ lo cual lleva al filósofo de Estagira a

* Martin Heidegger de entrada y sin previo aviso, en el inicio de su argumentación en la *Introducción a la metafísica* (p. 34), lanza esta pregunta, que intentará definir en su especulación filosófica; sin embargo, permanece, en cierta medida, preso de los trascendentes, a pesar de que pretende llegar a lo concreto, los “existenciaris”; sigue cautivo de la vieja tradición; parece ser que busca por todos los medios integrar aquello que se había separado: El ser y el tiempo. ¿Lo logró? Imposible afirmarlo o negarlo; requeriría hacer un estudio sistemático y con detalle, pero no es éste mi propósito; sólo puede afirmarse que los “atributos” del ser, desde Aristóteles, llevan a ubicarnos en la nada. Si no, véase esa persistente insistencia por la “nada” en Hegel, la cual se integra por la lucha de contrarios en el ser; es esta lucha la que se constituye en el todo orgánico dialécticamente integrada en el “espíritu absoluto”.

⁹ Cfr. Aristóteles, “Metafísica”, en *Obras*. Madrid, Aguilar, 1964, libro XI, cap. II/III, p. 1060a-1061a. b.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 1061b.

una “perplejidad de la razón”. ¿Cómo puede darse lo inmutable y lo mutable al mismo tiempo en el ser, y simultáneamente lo temporal y lo intemporal?. Éstas y otras contrariedades son integradas por éste en una reducción común y “única”, en el ser, cosa imposible en el universal absoluto. Pero, ¿Aristóteles no busca el ser universal? Sí; empero, no logra salvarlo de la contaminación accidental, de lo sensible, de la “sustancia”,* la que finalmente, por salvar la “quietud” del ser, será definida algunas veces como universal, y otras como lo particular, lo que da consistencia al ente.¹¹ De tal manera, pues, observamos que el padre de la metafísica no logró superar el escollo, al resistirse a aceptar que no se puede ocultar lo inocultable, eso que hace manifestó al ser, lo concreto; ese defecto ontológico del ser, lo contingente, el “ser allí” de lo individual y temporal. Así, la proposición y su significación del ser absoluto no tiene justificación, porque “no tiene causa, ni origen, ni fin: su razón de ser está en su misma presencia eterna, en la imposibilidad de una alternativa que sería el no ser absoluto”.¹² Esta posibilidad sólo puede radicar en la unidad y comunidad del ser y la realidad como siendo una y la misma cosa. Por tanto, en la razón del ser no existe una eminencia de un ente fuera de la realidad, es decir fuera del tiempo. Por este motivo “la razón del ser –como apunta Nicol– está en el ente”. Empero, ¿dónde radica esa conciliación del ente y la razón del ser? Conciliar es integrar, y para que esta integración sea posible se requiere de un ente que no es, que no puede ser universal, sino que “es” contingente y, por tal motivo, sólo la contingencia puede atestiguar sobre la presencia absoluta, porque la contiene en su propio modo de ser. Es decir, el ser no puede ser un abstracto, sino un concreto compuesto por una comunidad de entes. Por esto es que el ser entendido como un universal y absoluto queda fuera de la realidad y de los entes y del tiempo, porque el ser intemporal rompe con la totalidad del ser al no dar razón de las diferencias de la realidad, abriendo el abismo que desde los griegos se ha venido arrastrando: la imposibilidad de conciliar lo absoluto y lo contingente.

* La “sustancia” en Aristóteles se confunde a veces con lo universal, con la esencia; en otros, es particular, contingente. (Véase *Metafísica*: libro XI, cap. I, 1059a, b, 1060a.)

¹¹ Cfr. *ibid.*, libro III, cap. 995b.

¹² Eduardo Nicol, *Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1974, p. 23.

Históricamente, el estudio antropológico del hombre se ha encajonado en una serie de teorías que, más que aclarar las formas para conocerlo lo han obstaculizado. Max Scheler apuntaba que el hombre se había vuelto tan problemático que ya no se sabía lo que éste era. La dificultad está en que la mayoría de los estudios del hombre no están referidos al ente concreto, al ser mundano y temporal, sino a un prototipo. Eso es precisamente lo problemático del asunto, hablar del hombre sólo es adecuado a partir del ente histórico, circunstancial, que se está haciendo en el tiempo. Es necesario cambiar de perspectiva, ubicarnos en la conciencia que de sí mismo ha tenido el hombre; historia en la que se contemplan los modos en que el hombre se ha pensado, se ha visto, en los diversos órdenes del ser.

Con la cultura griega se inicia la razón del espíritu, que sólo es adecuado al hombre, encumbrándolo por encima de todos los demás seres, poniéndolo en una relación con la divinidad vedada a cualquier otro ser. Del cristianismo, con el dios hombre y el hombre como hijo de Dios, nace una nueva exaltación de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, atribuyéndose una importancia nunca vista hasta aquel momento, una relevancia de su ser que rebasa los linderos de la terrenalidad para llegar a ser cósmica y metacósmica. Al despuntar el pensamiento moderno se da una visión nueva en la marcha de la historia de la conciencia humana. La concepción medieval hablaba de un “mundo” dependiente de Dios, de la creación del mundo y del alma. Este falso sentido de la interpretación de la conciencia llevaba a negar la realidad, para afirmar la universalidad de un ente separado de su creación, por ser ésta rebajamiento de Dios. En la edad moderna, con Descartes a la cabeza, se volverá a exaltar la razón, el *logos*, como elemento poderoso para desentrañar por sí mismo el saber cósmico. Descartes, con su *cogito ergo sum*, “salta” las barreras del pensamiento metafísico medieval, para que el hombre vuelva a tomar conciencia de sí mismo y de su actitud fundamental con respecto a la divinidad. Es la restauración de la razón como el instrumento explicativo del saber científico y artístico, base del afianzamiento de la “nueva cultura y civilización”; donde se establece la querrela entre antiguos y modernos, resultado del avance de la ciencia, modificando el formalismo aristotélico. Se inaugura una racionalidad que trasciende la ceguera del empirismo y la abstracción del intelectua-

lismo medieval, al depender menos de las convenciones verbales y más de la realidad como acto mental. Empero, debajo de todo esto existe una vinculación metafísica de una antropología, que –según Descartes– hace indispensable para el pensar la necesidad de ser; es el pensamiento que depende continuamente de quien lo conserva, por el mismo acto de quien lo crea. El ser del hombre es, a pesar de todo, un ente predeterminado por un ser superior, ése al que debe su existencia. El hombre es, en su ser, algo que de cierto modo estaba preestablecido, y dependía de alguna forma de la luz divina; así, por ejemplo, sus tesis de las “ideas innatas” y su “reminiscencia”, son producto de una “necesidad interna” de un “acto eterno”, pues de alguna forma “toda verdad sé funda en Dios”,¹³ llegando en su proceso de investigación a afirmar que la luz originaria de la razón está en el supremo hacedor,¹⁴ por la que dio al hombre la libertad de pensamiento y voluntad. Por lo tanto, el ser humano continúa cautivo de una tradición que oprime las posibilidades de buscar otras alternativas, al imponer la *razón* como la única medida de todas las cosas, pues la razón es la que determina la realidad. El *logos* del hombre será, en resumen, sólo uno, lineal, el europeo.

Contrario a este principio, apuntamos que la diversidad es lo característico del hombre; esa diversidad inaceptable para la filosofía universal, en la que lo diverso, de acuerdo con la vieja tradición, es incierto, inseguro, en cierta forma falso. Es éste el viaje de los pensadores latinoamericanos, es el peregrinar de una filosofía que por ser diferente de la del centro vendrá dando tumbos hasta descubrir y aceptar su identidad. Se descubre, en primer lugar, que el *Verbo*, el *logos*, al yuxtaponerse a la cultura y al “verbo” vernáculo de América, a pesar de su esfuerzo por ocultarlo, reducirlo a la nada, hará su aparición de diversos modos y lugares, hasta llegar con el tiempo a tomar un tinte propio, ese perfil que tanto molesta y “miran con ojos de misericordia los supuestos creadores de la filosofía”.

El preguntar sobre la existencia de una filosofía americana se había constituido, históricamente, en el centro de la preocupación de nuestros primeros pensadores del siglo XIX. En Eu-

¹³Cfr. Harry Burrows A., Nicola Badaloni, Yvon Belaval, et. al., *Historia de la filosofía: Racionalismo, Empirismo, Ilustración*, España, Siglo XXI, 1980, vol. 6, pp. 1-53.

¹⁴Cfr. René Descartes, *Discurso del método*. Argentina, Losada, 1970, parte IV, pp. 65-75.

ropa, la pregunta sobre la existencia de una filosofía occidental hubiera sido absurda, pues desde los griegos hasta la actualidad, sus hombres simplemente reflexionan, crean, desentrañan... es decir, filosofan. Es esa filosofía, como señala Zea, que llenaba de complejos a los latinoamericanos, aquellos que en la búsqueda de sí mismos, de su identidad, creyeron como aquel mito bíblico que al imitarla serían como Dios-hombre, aquel que en la conquista y civilización le suprime todo derecho de razón, de *logos* y en consecuencia capacidad de crear, de tener realmente una cultura. La pregunta sobre la existencia de una filosofía latinoamericana es la expresión que hace manifiesto al *logos*, al ser propio de esta América. Es la expresión que hace manifiesta una manera de hablar, que tiene su raíz en Occidente, pero que ha adquirido en su relación con la realidad y con su historia su manera de ser propia. Esta

manera de hablar es una manera de ser. De qué se habla, y cómo se habla: en esto ha de recaer la atención de una filosofía renovada, como recae la de todos nosotros... Hablar con palabras de razón, con intención de verdad, es una manera nueva de hablar y de ser.¹⁵

De esta manera, el pretender hacer y expresar un *logos* al modo europeo resulta ser ajeno a nuestro ser, ajeno, en el sentido de una problemática que por ser propia, por más que quisiese, nos llevaría a un callejón sin salida. A esto obedeció el más grande fracaso de los primeros pensadores americanos, porque al haberse acrisolado en el acontecer histórico la diversidad del ser, era imposible que el hombre de estas tierras y sus modos de expresarse pudiesen ser como aquel que le impusieron sus conquistadores. Esta amalgama realizada a lo largo del tiempo, en su sometimiento, esclavitud y negación de su ser, hasta la toma de conciencia de su ser americano, difusamente le empezaba a hacer patente sus diferencias raciales y culturales. La mezcla de sangre y modos de ser daría origen a un tipo de hombre y cultura que no podía ser de ninguna forma como el occidental. Significaba crearse a sí mismo pero a partir de lo dado, sea éste impuesto, como aquél que le impusieron a los aborígenes de la América Latina la esclavitud. La existencia consiste en integrar como un

¹⁵ Eduardo Nicol, *La agonía de Proteo*, op. cit., p. 82.

todo la herencia biológica y la cultural. Sin embargo, en esta integración de actitud receptora, habrá siempre algo nuevo, distinto de lo que se hizo antes; es formalmente la combinación en el hacer de lo nuevo con lo viejo. En consecuencia,

...sin lo que se fue antes, el ser no sería ahora; ser ahora es renovar lo que fue, aunque sólo era prolongándolo. No es posible salir avante sin esta presencia actual de lo que ya no es: la mutación es continua, la repetición imposible... esta conversión del presente en el pasado es un proceso que exige la retención de lo que fue, por parte del ser que siempre se proyecta hacia lo que será.¹⁶

Nuestro filosofar se inició en una contienda de la esencia de lo humano y su relación con los raros habitantes del continente descubierto.¹⁷ Es aquella polémica –que ya apuntábamos al principio de esta investigación– de Las Casas y Sepúlveda para justificar toda una empresa colonial, buscando someter no sólo a aquellos indígenas, sino también, posteriormente, a todos los nacidos en Latinoamérica. Discriminación negadora de la razón y de la cultura de los pueblos fuera de las fronteras de Europa, difundida por Sepúlveda y continuada más tarde por sus seguidores; discriminación que logra alcanzar un nivel mundial. Es esta filosofía que, por su origen, se irá plasmando en el proceso que se constituye y formaliza como el “pensar de la liberación”. Esto quiere decir que esta filosofía latinoamericana es la reconstrucción, al cabo de siglos, que ha ido de la opresión y negación de toda capacidad creadora a una reelaboración y definición de su forma peculiar de ser.

Daba principio una lucha física e intelectual por la afirmación y reafirmación de lo humano; es el viaje de “humanización” que, a decir del europeo, tenían que realizar los habitantes americanos. Es la concepción ideológica tendiente a afirmar su poder y dominio sobre otros pueblos para explotar, esclavizar, violar, basado en todo aquello que de “humano” usó como bandera y modelo. Se mide a los otros, a los no europeos, con un rasero que no hace manifiesto su carácter humano, mucho menos esa

¹⁶*Ibid.*, p. 43.

¹⁷ Leopoldo Zca. *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1974 (Colección Mínima, 30), p. 13.

distintiva forma racional de que tanto hace gala el occidental; es más bien la negación de todos los principios humanos a hombres y pueblos que no se semejan al supuesto prototipo universal, al europeo. Ante esta situación, los latinoamericanos, amarillos, africanos, son convertidos en el cebadero y afincamiento de un sistema monopólico que se valdrá de todos los medios a su alcance, desde los religiosos hasta los filosóficos, para justificar su empresa colonialista, resultando que aquellos principios morales, políticos, sociales y filosóficos de alto valor, son reducidos a su negación, porque negación es lo que es contrario al fundamento. Lo fundamental es la imposibilidad de negar lo que era patente, su voracidad y rapiña. Así, la conquista fue la manera de uncir a los pueblos sometidos, “inferiores”, a la magnificencia de una cultura que, en el ejercicio “comunitario” con los no occidentales, abroga todas las raíces de sus principios para mostrar sus filosas garras. La conquista unió a los hombres y pueblos en la dependencia, forma de colonialismo que será común a todos los sectores: culturales, económicos, políticos... Es la toma de conciencia de esta sumisión y subordinación lo que permitirá a sus hombres y pueblos luchar por su libertad,¹⁸ libertad que a través de la historia les había sido negada. Es la libertad que, en oposición a la que se concibe en Occidente, no hace de la servidumbre el instrumento de su posibilidad. Por lo tanto, esta “...marcha hacia la libertad de los pueblos, no es una marcha ciega, sino consciente... —en la cual— el espíritu no tiene aquí que servirse de astucia alguna para lograr sus fines. Los pueblos de América no pueden sino querer su libertad...”¹⁹ donde el querer no se consume en el deseo, sino en la lucha práctica por negar la dependencia y anular la servidumbre que de ella resulta para afirmar la ya indiscutible humanidad de sus hombres.

Este viaje de la América Latina es la búsqueda de su identidad; una identidad de forma muy peculiar que se inicia en lo diverso y lo contradictorio para tomar un rostro propio. Diverso en cuanto a origen, porque somos, como decía Bolívar, “una especie media entre aborígenes y españoles”, resultado de una acrisolada mezcla de sangre y de cultura, que da por consecuencia algo que

¹⁸ Cfr. Leopoldo Zea, *Simón Bolívar. Integración en la libertad*, México, Edicol, 1980, p. 11.

¹⁹ *Ibid.*, p. 17.

resultaba ser contradictorio: *afirmación y rechazo* de la diversidad de origen; no se es europeo, ni tampoco indígena, se es un rostro nuevo, resultado de un mestizaje en el que se unifican lo múltiple y lo contradictorio, producto de una bastardía que hace expresas manifestaciones de su identidad, que tuvo por raíz la subhumanidad y la servidumbre.

He aquí una problemática que ha tenido como su centro al *hombre*. Es el tránsito de un tortuoso y difícil peregrinar, iniciado en la conquista, a partir de un “subhombre”, hasta el hombre. Es por ello que nuestro problema por encontrar una manera que haga patente al ser de esta América tenía que hacerse rastreando la historia del hacer latinoamericano. Expresión de una filosofía en una determinada circunstancia; una circunstancia que, por su origen servil, era ajena a otros hombres y pueblos. Esta es

...la expresión de una relación servil que debería, por ello, ser negada hasta su olvido absoluto. Pero se trataba, precisamente de las únicas experiencias del pasado latinoamericano que para su negación más auténtica tenían que ser asimiladas y no simplemente olvidadas. Historizadas como experiencia y cuyo recuerdo impidiese su repetición.²⁰

Dialéctica paradójica, lucha dada entre civilización y barbarie, esclavitud y libertad, progreso o retroceso... todo esto presente en la búsqueda y demostración de nuestra humanidad. Con la emancipación política se irá de la imitación al ser propio, buscando en las entrañas de su historia los elementos de su transformación, para derivar de sí mismos los instrumentos de la liberación. Todo esto originaría, con el tiempo, la pregunta sobre la posibilidad de una cultura nacional y una filosofía tanto nacional como americana. Alberdi es el primero que planteaba esta posibilidad en términos precisos y realistas, sustentada en la tesis de que “...no existe una filosofía universal, porque no hay una solución universal a los problemas, por eso la filosofía ha de surgir de la necesidad de cada pueblo”.²¹

²⁰ Leopoldo Zea, “Historia de las ideas e identidad latinoamericana”, *op. cit.*, p. 35.

²¹ Cfr. Juan Bautista Alberdi, “Ideas para un curso de filosofía contemporánea”, en *Lati-noamérica*, México, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 1978.

La filosofía latinoamericana se refugiará, primero, en sus naciones, en su particular búsqueda, para posteriormente nacer de la oscuridad y presentar su carta de ciudadanía latinoamericana mostrando la identidad de una problemática que es común y única a los pueblos que fueron colonias de Europa, de origen servil. Es la toma de conciencia de la responsabilidad y compromiso histórico; es la vía que propicia el descubrir la rica veta de posibilidades para reflexionar por cuenta propia, retomando lo universal de la cultura sin asomo de colonialismo e imitación, sino simplemente, de integración de lo más valioso, de aquello que responda a sus necesidades de la circunstancialidad histórica. Toma de conciencia de que el Verbo, el *logos*, que había sido negado, no es exclusivo y absoluto, sino histórico, para no quedar más que el recuerdo de algo que fue, pero que ya no puede ser: la negación de la humanidad de otros hombres. En esta filosofía se descubre al hombre como falible, eso que representa la transformación de su constante hacerse y su relación con los demás. Es por tal motivo que la filosofía ya no puede ser vista con los viejos cánones de carácter cerrado, sino como un *logos* nuevo, cargado a veces de ambigüedades sólo superables dialécticamente en la historia, porque sólo en la historia está la posibilidad de ir suprimiendo los equívocos y de ser cada vez más libres para crear, recrear y mejorar más y más los conocimientos de la ciencia, la filosofía...; es la constante producción de un inconcluso hacer del hombre; es la historia de una filosofía de provisionalidad permanente, en la que se unifica el antes, el ahora y el después; es la historia donde se realiza el hombre que se sabe incompleto, como incompleto es su quehacer. Es la visión de una filosofía que integra y expresa a todos sus hombres, porque todo lo humano es expresivo; es la expresión, la palabra comunicadora del ser, del existente, en el cual siempre queda frustrado el afán de decirlo todo.²² Por tal motivo,

...no puede haber *una* idea del hombre... la única idea del hombre que aspire a ser verdadera, y no sólo indicativa, sería aquella que explicase la producción variada de ideas del hombre...
—en consecuencia— *...el hombre tiene que producir ideas distintas de*

²²Cfr. Nicol, *Metafísica de la expresión*, op. cit., p. 37-41.

*sí mismo, porque su ser es histórico; y esa producción empieza en cuanto se alumbra en él la conciencia de su mismidad.*²³

Éste ha sido el periplo de nuestro modo peculiar de hacer filosofía.

La originalidad en filosofía

Desde hace algún tiempo, diversos pensadores latinoamericanos se han venido ocupando del estudio de la historia de las ideas de nuestra América, seguidores de una tradición que a finales del siglo pasado sentaba sus bases y desarrollo en una historia propia, crisol en el que se integran lo múltiple y lo diverso, para dar raíz a una cultura que tiene una muy peculiar forma de ser. Esta peculiaridad, aglutinada en una dialéctica histórica que se inicia en la conquista ibérica, entre los donadores de humanidad y aquellos que no la tienen, es la paradójica aventura que, basada en la fuerza de las armas, mas no de la razón, impondrá bajo su yugo una manera de ser y de pensar a los “objetos” de sus conquistas –porque eso fueron los habitantes de estas tierras, simples instrumentos de trabajo, subhombres y, en consecuencia, en cierto modo irracionales. Este estigma será pesada carga que arrastrarán sobre sus laceradas espaldas los esclavos de América, a tal grado que, andando el tiempo, a pesar de que las heridas habían sanado, las cicatrices persistentemente les recordaban su origen servil y esclavo. Aquellos primeros “americanos” que a la independencia de América se dedicaron a construir en cada una de sus jóvenes naciones el futuro, se enfrascaron en una dilemática histórica que les llevó a un absurdo “camuflaje”, de ocultamiento, como el niño que en su visión de infante cree que cubriéndose el rostro está absolutamente cubierto de las miradas de los otros. Con esta actitud pueril se inicia una nueva etapa de la historia de la América Latina.

Con la generación iniciada en Martí, Rodó, Vasconcelos, César Zumeta, González Prada, Alfonso Reyes, Manuel Ugarte... se vuelven los ojos a los horizontes del pasado para recapturar lo que nos es propio, pero ya no con asomo de indignidad

²³Eduardo Nicol, *La idea del hombre*, México, FCE, 1977, pp. 57-58.

y vergüenza, sino con orgullo de haber superado, en la “catarsis histórica”, muchos de nuestros complejos y prejuicios. No se añora ser como tal o cual cultura u hombre, sino simplemente se busca en la praxis de nuestra circunstancialidad histórica ser hombres, como cualquier hombre.

Superaron el concepto metafísico europeo de “humano”, aquel que en el egoísmo por hacerle universal, único, se petrifica, negando sus fundamentos: porque lo fundamental de la ocupación del ser humano no es algo hecho, sino el constante hacerse; es esta movilidad del ser del hombre lo que no pudo soportar la estructura teórica de la ideología occidental de épocas precedentes, pues le molestaba todo aquello que dinamizara y relativizara sus teorías absolutistas de dominación económica, ideológica, política y cultural, porque ello implicaba poner al descubierto su farsa intelectual excelentemente construida, y al mismo tiempo aceptar a su lado, como iguales, a los hombres que habían sido producto de su explotación y ambición; producto bastardo, “ilegítimo”, pero capaz de salvar al padre que le niega. Esto no quiere decir que el latinoamericano sea el redentor que salvará a la humanidad, no, simplemente que por ser el producto de una empresa expansionista, en su lucha por la libertad, en su inicio de ascenso, del subsuelo a la superficie de esta perspectiva, le es posible mirar desde abajo a las alturas y en el ejercicio de escalamiento ha ido alcanzando niveles cada vez más altos, lo cual le fortifica, pero en alerta para no caer de nuevo en los errores del pasado; ya no más repetir la dolorosa experiencia “icaria”;²⁴ por esta razón, no vive en la soberbia del occidental, que por estar supuestamente más “arriba” sólo puede ver las copas pero no los árboles, y ya no logra contemplar ni sentir la emoción de escalar escarpadas cumbres porque ha estado en la cima desde hace tiempo; esto le imposibilita a seguir ejercitando su cuerpo

²⁴ Cfr. Leopoldo Zea, “La filosofía latinoamericana y su problemática”, en *Filosofía latinoamericana*, México, Edicol/ANUIES, 1976, pp. 29-55. (Véase también, del mismo autor: *El pensamiento latinoamericano: la filosofía americana como filosofía sin más*. Casi todas las obras de Zea hacen referencia al vicio de esa inclinación constante por la imitación, “falso reflejo de ajena vida” –definición con la que Hegel motejó a los países americanos–. La misma problemática está en Ramos, Caso, etcétera. Con la generación de Martí hasta acá, ya no se busca ser como otros, causa de nuestros grandes fracasos, sino partir de la realidad latinoamericana y de cada uno de sus pueblos, pues sólo a partir de este hecho es posible enfrentar el problema sin caer en espejismos. Por lo tanto, el recurso retórico “icario” se hizo con plena conciencia de esa vieja problemática, parte del pasado histórico; considero que es válido.

y su espíritu en nuevas aventuras, haciéndose un viejo que vive del recuerdo del pasado, convirtiéndose en un invidente. Ver en el presente al futuro como promisión, ésa es la diferencia significativa de los nuevos hombres que han alcanzado su libertad: ver siempre al futuro como una esperanza.

Al quehacer filosófico latinoamericano, para poder develarlo en su más amplio sentido, es imprescindible ligarlo a su filosofía de la historia. Este planteamiento ha sido desarrollado con amplitud por Leopoldo Zea, que en sus escritos de juventud ya señalaba al respecto: “Nuestra filosofía, si hemos de tener alguna, tendrá como tarea la de hacer tomar conciencia de nuestros límites como americanos: definirnos haciendo patente nuestra situación dentro del mundo de la cultura occidental.”²⁵ Ésa es la filosofía que tuvo su origen en el grave problema de la *imitación...* Esa imitación que a mediados del siglo pasado, en la urgencia de liquidar el ascendiente colonial, hará patente una cultura de improvisación,²⁶ al intentar, partiendo de otras experiencias, sin criterio selectivo, solucionar sus problemas inmediatos. En esta forma tan servil de advenirse al modelo se entremezclan lo real y lo ficticio; lo real es que no se puede negar lo que se fue, pueblo conquistado y reducido a esclavitud y servilismo; lo ficticio es refugiarse en ilusiones de realidades inadecuadas, a un modo de ser diferente y a una realidad tan disímil. Lo particular de esta filosofía no podía ser el pensarse a sí mismo, sino ser aquella “filosofía”... que piensa lo no filosófico: la realidad”;²⁷ es la reflexión comprometida de algo que se es, de su historia, de su realidad, es ante todo el empeño por una contienda por el futuro libertario, es el acabamiento de la opresión práctica de los pueblos coloniales. Empero, ¿así operaron las generaciones civilizatorias de mediados de la centuria pasada? ¿Crearon acaso alternativas que pusieran en movimiento aquel espíritu adormecido de tantos siglos de esclavitud? ¿Por qué se imitó? En aquella época dos corrientes contrarias se dan a la tarea de iniciar la marcha. Una, representante del nuevo vasallaje en personalidades como Sarmiento, Alberdi, Justo Sierra y otros, que en pro de un “progresismo” niegan al indio, al negro y al mestizo, los que, a decir de los

²⁵ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, UNAM, 1972, p. 34.

²⁶ Cfr. Leopoldo Zea, “América Latina: largo viaje hacia sí misma”, en *Latinoamérica*, México, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 1978, p. 15.

²⁷ D. Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977, p. 13.

dos primeros, eran elementos primitivos, bárbaros; la otra, representada por Bilbao y Bello, prolongándose hasta Martí, Rodó... que sin desdeñar el manantial vivo de la historia y la cultura de Occidente no despreciarán lo indígena, lo negro, ni lo mestizo. Es la lucha en la que se debaten e intentan conciliar lo irreconciliable, lo contradictorio: la historia de origen esclavo con la del conquistador. Es el proceso dialéctico de una lucha de contrarios, en que uno de sus elementos no es solamente opuesto, sino ajeno, porque en la búsqueda de identidad quiere negar su ser para no ser nada, iniciar su deambular de cero; en cambio, el auténtico, ése que no niega su raíz, su origen, su herencia, desde su propio ser quiere dejar de ser, para que ese ser del pasado histórico no se repita. Se imitaba porque no se tenía ninguna experiencia libertaria, ni de progreso porque, como apuntaba Simón Bolívar, “estábamos abstraídos, ausentes del universo en cuanto era relativo a la ciencia del Gobierno. Uncido al pueblo americano al triple yugo de la ignorancia, de la tiranía y el vicio, no hemos podido adquirir ni saber, ni poder, ni virtud...”²⁸

Así pues, no quedaba más que la alternativa de imitar ideas y conductas que no tenían origen en la propia realidad. Naturalmente, estas ideas adoptadas darían origen a lo que se dio en llamar “malas copias de las originales”; empero, lo que aconteció realmente es que las ideas trasplantadas de una realidad a otra siempre han dado por resultado algo diferente, producto de un hibridismo que, a pesar de contener en su seno la diversidad de origen, se escarmenta, se selecciona, dando por consecuencia una variante, y hasta nuevos y diversos tipos de representación. Por eso Marx tiene razón cuando señala que: “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia;” porque la forma de ser y pensar de los hombres depende siempre de las relaciones que establezcan con la realidad, de su proceso de vida. “Es evidente –continúa diciendo Marx– por lo que dejamos expuesto más arriba, que la verdadera riqueza intelectual del individuo depende totalmente de sus relaciones reales,”²⁹ es decir, de buscar explicar las ideas a partir de la práctica

²⁸ Simón Bolívar, “Discurso de la Angostura” (15 de febrero de 1819), en *Latinoamérica*, México, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 1978, p. 9.

²⁹ Carlos Marx, y Federico Engels, *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, 1974, pp. 26 y 39.

de las relaciones comunitarias, en sociedad, porque sólo en ésta se hace patente un modo de ser original.

De este modo, el filosofar latinoamericano buscará por cuenta propia derroteros intelectuales con los que pretende “liquidar” la anacrónica y decadente cultura colonial. En este equivocado intento de emancipación mental se embarcaba, por su inexperiencia, en la absurda aventura, se lanzaba hacia confines de puertos ajenos, desconocidos e inhóspitos. No se apercibió que en ese bregar se imponía, voluntariamente, una nueva forma de dependencia. Así, se anduvo en el inadecuado afán por ser como las más grandes naciones de Occidente: Francia, Inglaterra, Holanda y Norteamérica, encandilados por el “juego pirotécnico” de esas cegadoras luces, emanadoras de “polisémicos destellos”, de hermosos y prometedores colores –como eran los alcanzados por aquéllas a través de su historia–, muestras de los más relevantes logros de la producción humana en los que se hacía patente un avance vertiginoso de las ciencias y las técnicas; y lo más importante, la rutilante defensa e implantación de los derechos del hombre; la apertura de participación democrática, la ampliación y afincamiento de la libertad y justicia social; en sí, el progreso y desarrollo del hacer humano, algo inusitado hasta entonces. Todo esto puesto en el horizonte de los recién emancipados latinoamericanos, ¿cómo era posible resistir la tentación de aquello que podría ser el agente para alcanzar la “civilización y el progreso” de sus pueblos, que desde la conquista no habían conocido y saboreado más que el látigo de la humillación y el sabor de su amargura? En su fascinación febril, producto del calor y los “destellos”, algunos intelectuales y políticos latinoamericanos harán “tábula rasa” de su pasado para lanzarse a la más ingenua empresa de su historia. Pronto habían olvidado las advertencias del libertador de América, aquél que en su pasión libertaria hace expresa una diferencia notable, comparado con los Alejandros, los Césares o los Napoleones, fieles representantes del héroe que hace su fundamento en la esclavitud y sometimiento de otros pueblos; conquistadores aviesos para crear o destruir imperios. Éste nuestro hombre es el que sienta las bases, pone en el horizonte la integración y unidad de todos los “colombianos” –como él nos llamaba–, los “indoamericanos” de Mariátegui y Lipschutz. Bolívar representa un nuevo tipo de héroe, el “antihéroe” hegeliano, por el que se supera la “mudez” de aquéllos sin la “pa-

labra”, sin *logos*; es el emerger de un nuevo “venero”, de un manantial que busca la forma de hacer sus cauces, rompedor de los obstáculos pétreos del viejo y descoyuntado imperio; el que no usa la conquista como recurso, sino la liberación como objetivo. No es aquel tipo de conquistador europeo, sino el “libertador”, es el que por amor a la libertad se verá precisado a luchar al lado de los “americanos”, por la más digna causa; a sacudirse el yugo de la opresión. Por ello –apunta Bolívar– es que “realizo un oficio contrario a mis sentimientos”: el de mandar. En oposición abierta a los héroes prototípicos dice: “yo quiero superarlos a todos en desprendimiento ya que no puedo igualarlos en hazañas. Mi ejemplo puede servir de algo a mi patria misma pues la moderación del primer jefe cundirá entre los últimos y mi vida será su regla. Libertador o muerte”.³⁰ Qué alejado está con estas consignas de las pretensiones con que sus mismos compatriotas lo acusaron como “dictador”. Libertad o muerte es la medida, la regla que deben tomar todos los latinoamericanos como suya; es la divisa de carácter exclusivo de los hombres que nacieron de la esclavitud a la libertad. Ésta es la bandera y su logro el objetivo. “Es la historia –como afirma Zea– de pueblos que nacen de la dependencia y han de luchar por su libertad.”³¹ Es ésta una forma original, producto de la conquista, reflexión y compromiso con una historia y una filosofía que no será ni puede ser derivada de otro fundamento que no sea la esclavitud. Zea tiene razón al señalar que Bolívar es un excelente exponente de una filosofía de la historia que se caracteriza por su lucha contra la dependencia y anulación de la servidumbre;³² donde se afirma la humanidad de todos los hombres. Éste es el caso de una forma de ser propia, nacida de un proceso dialéctico en el que se advino de la oscuridad a la “luz”, a la libertad; es el viaje por encontrar al ser entitativo, producto de la división, pues no se era “ni europeo ni indio” sino un hombre nuevo, es la lucha en la que estaba en juego el ser, la identidad, pues era imposible negar lo que era manifiesto, la “ilegitimidad” de haber sido “cosa”, “instrumento”, para que otros se afirmasen como hombres.

³⁰Lepoldo Zea, *Simón Bolívar. Integración en la libertad, op. cit.*, p. 14. (El autor tomó esta cita de una de las “Cartas” de Bolívar, dirigida al general F. de P. Santander, con fecha 21 de febrero de 1826.)

³¹*Ibid.*, p. 14.

³²*Cfr. ibid.*, p. 17.

El libertador de América nunca se hizo la ilusión de que una vez liberados los pueblos de la opresión podía continuar su marcha libre y soberanamente. Intuyó que lo más peligroso era vivir en libertad cuando se había vivido por trescientos años subyugados. Por tal motivo, –recordando al creador del *Espíritu de las Leyes*– apuntaba, “es más difícil sacar a un pueblo de la servidumbre que subyugar a uno libre”.³³ Nuestros pueblos ausentes de la experiencia en la libertad y con libertad, y todo aquello que de este principio se derivase, debían ser cautelosos en la selección y trasplante, porque la excelencia –escribe Bolívar– de un gobierno no consiste en su teoría, ni en su mecanismo, sino en ser adecuado a la naturaleza y carácter de la nación para quien se instruye.³⁴ Naturalmente no desdeña el libertador lo valioso de Inglaterra, Francia o Norteamérica,³⁵ pero advierte sobre el peligro en que se podría caer al pretender imitarlos. Teniendo en su mira al sistema federativo de la “Sajonia americana” y a los de los países europeos dice:

...por más halagüeño que parezca... este magnífico sistema no era dado... ganarlo repentinamente al salir de las cadenas... Tengamos presente que nuestro pueblo, no es el europeo ni el americano del Norte... la diversidad de origen un pulso infinitamente firme, un tacto infinitamente delicado para manejar esta *sociedad tan heterogénea cuyo complicado artificio se disloca, se divide*, se disuelve con la más ligera alteración.³⁶

La evidencia de este señalamiento en contra del trasplante e imposición de sistemas de gobierno, no podía ser vista sino con desconfianza por el alfarero de la libertad americana. Este artífice “...busca transformar, no cambiar por otro, el material que ofrecen los pueblos que él ha ayudado a liberar. *No busca modelos extraños, no pretende que estos pueblos pierdan su identidad...*”³⁷

³³ Simón Bolívar, “Congreso de la Angostura” (15 de febrero de 1819), en *Latinoamérica*, núm. 30, México, UNAM, 1978.

³⁴ Cfr. Simón Bolívar, *ibid.*, p. 19.

³⁵ Cfr., *ibid.*, pp. 12-13.

³⁶ *Ibid.*, pp. 14-16. (Subrayado mío.)

³⁷ Zea, *Simón Bolívar, op. cit.*, p. 66.

Aquellos hombres de la etapa “civilizatoria”, como Sarmiento y Alberdi, olvidaron las advertencias de Bolívar al “anular” su pasado como negativo e infamante, afirmando con sus actos la tesis que Hegel había formulado sobre América, aquélla en la que señalaba que América era reflejo de “ajena vida”; empero, éste, más hábil, dirá que “América es el país del porvenir”. Esta visión hegeliana muestra su carácter clasista, señorial, en contraposición a la servil, tendrá gran “eco” en las ilusionadas conciencias de estos latinoamericanos. Si aceptamos la premisa del filósofo de Jena en cuanto al “país del porvenir”, es posible derivar que los americanos no están todavía en la historia sino en la prehistoria, en la etapa de una incertidumbre que imposibilita hacer “profecías” sobre su futuro, lo cual no hace sino patentizar la actitud clasista de los europeos. Esta herida había que restañarla, cubrirla. Era urgente abolir la barbarie e instalar la “civilización”, incorporarse al progreso de los adelantados, arrancarse las raíces que lo hacen ser lo que “se es”, empezar de la nada para ser otro. Es la nueva tendencia colonialista que intenta justificar una ideología que se consumirá en la dispersión total de nuestros pueblos por encontrar una identidad. No se pretendía trasplantar, al lado de lo propio, lo ajeno, sino liquidar lo connatural. Enfrentar la “civilización” a la “barbarie” es la consigna, ábranse —dice Sarmiento en su *Facundo*— las puertas de nuestras naciones a los europeos y a los norteamericanos para que se impronte el progreso y la civilización. Civilización no es simplemente —como señala Fernández Retamar—³⁸ una forma para diferenciar una cultura de otra, sino una acuñación que el occidental ha hecho para nombrarse de la mejor manera a sí mismo; “barbarie” no es más que la caracterización de pueblos que no compartieron la mesa con los “comensales europeos”, de aquellos que en su empresa expansionista fueron convertidos en subhombres, botín y sumisión para su explotación.

Éstos han sido “los ideales de toda clase dominante: el automatismo, esto es, el impulso hacia la creación de un orden que excluye por su propia impenetrabilidad, la imagen de lo distinto, de la libertad, de la alternativa”.³⁹ Oposición dialéctica desin-

³⁸ Cfr. Roberto Fernández Retamar, “Nuestra América y el occidente”, en *Latinoamérica*, núm. 10, México, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 1978, p. 23.

³⁹ Enrique Ruiz García, *La descolonización de la cultura*, Barcelona, Planeta, 1972, p. 26.

tegradora,* para aceptar una sola dimensionalidad: la colonial. Sarmiento fiel discípulo de esta doctrina, justifica la forma más irracional o racista del nuevo imperialismo naciente al afirmar:

puede ser muy injusto exterminar salvajes, sofocar civilizaciones nacientes, conquistar pueblos que están en un terreno privilegiado; pero gracias a esta injusticia, la América en lugar de permanecer abandonada a los salvajes, incapaces de progreso, está ocupada hoy por la raza caucásica, la más perfecta, la más inteligente, la más bella, la más progresiva de las que pueblan la tierra... Así pues la población del mundo está sujeta a revoluciones que reconocen leyes inmutables; las razas fuertes exterminan a las débiles, los pueblos civilizados suplantando en posesión de la tierra a los salvajes.⁴⁰

La misma expresión de criterio será expuesta por Juan Bautista Alberdi, posiblemente si se quiere con más fuerza especialmente, en el prejuicio racial y cultural, al afirmar: “Todo en la civilización en nuestro suelo es europeo... nosotros los que nos llamamos americanos, no somos otra cosa que europeos nacidos en América; cráneo, sangre, color, todo es de fuera”.⁴¹ No se hacía más que expresar la ideología de dominación de los nacientes países capitalistas, marcadores de un racismo que desde épocas muy remotas fue la forma de oprimir a los débiles. Alberdi es un buen prototipo de esta clase de hombre: *odia y desprecia* a todo lo que no sea occidental. Véase una muestra de esto:

Hoy mismo, bajo la independencia, *el indígena no figura ni compone mundo* en nuestra sociedad política y civil... *El indígena no hace justicia; nos llama “españoles” hasta el día. No conozco persona distinguida de nuestras sociedades que lleve el apellido “pehuenche o araucano”... ¿Quién conoce a caballero entre nosotros que haga alarde de ser indio neto? ¿Quién casaría a su hermana o a su hija con un infanzón de la Araucaria y no mil veces con un zapatero inglés? En*

* Cfr. J. G. Beus De, “El papel de Europa”, en *El futuro de occidente*, España, Aguilar, 1958, pp. 246-254.

⁴⁰ Fernández Retamar, *op. cit.*, p. 24. (Tomada del *conflicto y armonía de las razas en América.*) (Subrayado mío.)

⁴¹ *Ibid.*, p. 25.

*América, todo lo que no es europeo es bárbaro; no hay más división que ésta: 1ro. El indígena, el salvaje; 2do. El europeo, es decir, nosotros...*⁴²

Es la trascendencia y continuidad del tremendo “Progromo”⁴³ del mundo indiano; es la destrucción y asolamiento, efectuada conscientemente desde la conquista. El prejuicio racial que existe en el mundo en la actualidad tiene su origen en épocas remotas para justificar la esclavitud y la rapiña; esta misma obsesión fue traída por los conquistadores europeos del siglo XVI a América es la anticipación para justificar la empresa del latrocinio, la esclavitud y la explotación, donde las víctimas son siempre de color en todo el orbe.⁴⁴ Así, “desde la época colonial”, el europeo ha elaborado una propaganda justificatoria de “ideas de superioridad” entre el occidental y el indio, el negro, el amarillo, el mestizo. Acudirá a las diversas formas para racionalizar sus principios, que van desde los religiosos, culturales... hasta los biológicos, todos ellos para afianzar la explotación y la servidumbre. Si nos negamos a analizar –apunta Laurette Séjourné– la invasión de los europeos a los pueblos de América, aquella

...que destruyó un mundo civilizado y echó cimientos de un sistema en el cual el hambre, la humillación y las represiones sangrientas constituyen la única forma de supervivencia, el subdesarrollo actual

⁴² *Ibid.*, p. 25.

⁴³ Cfr. Alejandro Lipschutz, *El problema racial en la conquista de América*, México, Siglo XXI, 1975, p. 24. (“Progromo” es un término de origen ruso que significa desolación, destrucción total.)

⁴⁴ Cfr. Paul A. Baran y Paul M. Sweezy, *El capital monopolista. Ensayo sobre el orden económico y social de Estados Unidos*, México, Siglo XXI, 1980. Véase de esta obra: “El capital monopolista y las relaciones raciales”, pp. 198-223. La problemática sobre el prejuicio racial ha acumulado montañas de libros, unos en pro y otros en contra. Sin embargo, en la práctica –aún en la actualidad–, el ejercicio de discriminación es el pan de todos los días. Se ve con ojos de misericordia y lástima, a veces con asco, al indígena de nuestros países. En los Estados Unidos se odia y desprecia a los grupos étnicos de inmigrantes de color. Es aquella que –según Félix Greene– ha servido para afirmar la servidumbre, el modo de vida de chicanos, latinos, amarillos y negros que viven situaciones infrahumanas, donde la depravación moral, el vicio, la promiscuidad, no difieren de la vida de los esclavos de siglos anteriores. Félix Greene, *El enemigo. Lo que todo latinoamericano debe saber sobre el imperialismo*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 41-55.

debe ser considerado como resultante de la incapacidad congénita, de la inferioridad racial...⁴⁵

Esta tesis debe sacudir el polvo de algunas adormecidas conciencias de ciertas personalidades que continúan buscando argumentos en defensa de las operaciones de conquista de la civilización occidental. Ir a la raíz del problema es descubrir el “origen del temor” de la explotación, la dependencia, el subdesarrollo, pero no con el fin de reavivar lo que siempre ha estado vivo por la inoculación de elementos antagónicos dada entre conquistadores y conquistados, entre opresores y oprimidos, aquella iniciada por los primeros colonizadores, para fincar sus garras en el botín* a costa de la masacre y hundimiento de los hombres y los pueblos, productos de su ambición. Esto había sido el despuntar de la primera etapa del capitalismo expansionista europeo del siglo XVI; empero, la mecánica trasladada a otros pueblos, de la época renacentista a la actualidad, sólo ha variado en cuanto a estrategias.

El capitalismo, en su proceso de internacionalización, utilizó de aquellos hombres y sus propiedades los elementos para su crecimiento: la mano de obra gratuita y las materias primas; posteriormente, la presión de las masas de siervos miserables por alcanzar su liberación dará por resultado el abandono del campo y la emigración a las ciudades, originando la caída de las organizaciones gremiales, para dar lugar a la producción en gran escala, de donde resultará una nueva clase: el proletariado, grupo en el que se aglutinan –en el capitalismo de los siglos XVIII y XIX– los objetivos por alcanzar una participación política, social y económica. Son las primeras luchas frontales contra el capitalismo por los derechos que hace tiempo disfrutaban las élites de los inversionistas, empresarios y banqueros. El proletariado descubre que los ideales y gozo de los bienes terrenales no deben estar al servicio de una clase privilegiada, la burguesía; su batalla ha sido cruenta por la no reducción de sus hombres a simples

⁴⁵Laurette Séjourné, *América Latina I. Antiguas culturas precolombinas*, México, Siglo XXI, 1981, p. 7.

* La afirmación de esta tesis puede ser confirmada en innumerables obras al respecto. Empero, recomiendo consultar la obra de L. Séjourné arriba citada. La autora retoma, para afirmar sus apuntamientos, los textos originales, donde no queda lugar a duda de lo apuntado. (Véanse, por ejemplo, las partes I y II.)

objetos de trabajo; se organizan y estructuran en sindicatos para su defensa; por primera vez en la historia, se agudiza la lucha de clases: muestra de ello fueron las represiones contra los obreros en Francia e Inglaterra a mediados de la centuria pasada. La historia de la lucha de clases del siglo pasado, comparada con la de la situación presente, encuentra que el “empresario imperialista” ahora utiliza modos sofisticados para hacer menos notoria su presencia, utiliza formas ideológicas que encubren falsos valores, mitificando la realidad, utilizando una amañada forma de sometimiento mental y físico nunca vistos; se valdrá de las “estructuras de Estado” más poderosas: la familia, las iglesias, las jurídicas, las políticas, las sindicales, las de información (prensa, radio, televisión, etcétera). Sin embargo, todo esto está constituido en una complicadísima maraña en la que se entremezclan los intereses de los capitalistas nacionales en contubernio con las empresas transnacionales; ambos tienen como objetivo común la generación de capital a costa de la explotación y enajenación de las masas. En resumen, se puede decir que “todas las formas de explotación son idénticas, porque se aplican todas por igual al mismo ‘objeto’: el hombre”.⁴⁶

Ésta es una de las más vergonzosas aportaciones de Occidente al mundo. Sin embargo, es evidente que los hechos anteriormente expuestos, no son, no pueden ser de ningún modo iguales a los de América Latina. Ni antes ni ahora tienen el mismo origen, pero lo común en ellos es la lucha de clases; el antagonismo entre opresores y oprimidos, explotadores y explotados; nuestra historia difiere, fundamentalmente, en que en Latinoamérica se presentó lo inaudito, la negación de la humanidad y racionalidad de sus hombres, dando como resultado la peculiaridad de una forma de ser y filosofar latinoamericanos.

Debo aclarar que el propósito hasta aquí realizado es para seguir el curso de la historia de las ideas de América Latina y establecer sus relaciones con la historia europea, especialmente con aquellas tendencias que olvidaban su historia para vivir otra, que en la esperanza de ajena vida quisieron construir sus posibilidades futuras. Contrarios a estas tendencias levantaron su voz Andrés Bello y Francisco Bilbao. Ambos advierten que debe desconfiarse de deslumbrantes teorías, las que se tienen que analizar

⁴⁶Frantz Fanon, *¡Escucha blanco!*, Barcelona, Nova Terra, 1970, p. 121.

con imparcialidad y sacar de ellas lo más adecuado y provechoso para la realidad americana. Bello apunta: oigamos

la voz de la experiencia –pues– instituciones que en teoría parecen dignas de la más alta admiración, por hallarse en conformidad con los principios establecidos por los demás ilustres publicistas, encuentran para su observancia obstáculos invencibles en la práctica.⁴⁷

Sólo así, poco a poco, todos los errores y principios tutelares irán superándose, para acomodarse –dice Bello– a la “posición peculiar de cada pueblo”. Esta afirmación empezaba a perfilar aquel tipo de filosofar que buscará en sus raíces los elementos distintivos que lo hacen de algún modo diferente, o una variante de la filosofía occidental. Se descubre que a pesar de utilizar en nuestras reflexiones filosóficas la terminología de la Europa colonial, el sentido y la significación no pueden ser los mismos, porque el ser latinoamericano se hace expreso en una tónica, en un “timbre de voz” que declara su raíz colonial, y por el que ha adquirido en su historia el autoconocimiento de sí mismo. Por este motivo, le asiste la razón a Bello cuando apunta que:

...el hombre que sirve de asunto a nuestra historia y nuestra filosofía peculiar, no es el hombre francés, ni el anglosajón, ni el normando, ni el godo, ni el árabe. Tiene su espíritu propio, sus facciones propias, sus instintos peculiares.⁴⁸

Esta toma de conciencia es la revelación de ser diferentes, sin dejar de ser iguales; su identidad estriba en cuanto lo más valioso: lo humano. Bello no se deja encandilar por bellas y hermosas ideas, vengan de donde vengan, al recomendar que se debe aprender a juzgar por sí mismos, ya que es la vía para “...alcanzar la independencia de pensamiento”; así pues, nuestra civilización no debe “copiar servilmente a la europea”,⁴⁹ sino darle un toque propio, aquél que es el resultado de esta circunstancialidad histórica.

⁴⁷ Andrés Bello, “Las repúblicas hispano-americanas”, “La autonomía cultural”, en *Latinoamérica*, México, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 1978, pp. 6-7.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁹ *Cfr. ibid.*, p. 15.

Francisco Bilbao, sin desdeñar lo valioso de lo europeo y lo norteamericano, advertirá de lo peligroso que es aceptar esos modelos.⁵⁰ Es por ello que se pregunta:

¿Habrá tan poca conciencia de nosotros mismos, tan poca fe de los destinos de las razas latinoamericanas, que esperamos a la voluntad ajena y a un genio diferente para que organice y disponga de nuestra suerte?  Hemos nacido tan desheredados de los dotes de personalidad, que renunciamos a nuestra propia iniciativa, y sólo creamos en la extraña, hostil y aún dominadora del individualismo?⁵¹

Ésta es la muestra del reconocimiento de la identidad propia, opuesta a las tendencias colonialistas de Sarmiento y Alberdi. Bilbao, fiel seguidor de la tradición bolivariana, clamar  por la unidad y asociación de todas las naciones de Hispanoamérica para así preparar el campo a las juventudes venideras en la “revelación de la libertad” y la “asociación”. Con una actitud abierta a todo lo valioso de la producción humana, dirá:

...procuremos completar lo más posible al ser humano, aceptando todo lo bueno, desarrollando todas las facultades que forman la belleza o constituyen la fuerza de otros pueblos. Hay manifestaciones diferentes pero hostiles de la actividad del hombre. Reunirlas, asociarlas, darles unidad, es el deber.⁵²

No niega lo que tiene de grande cada cultura, pero advierte que la diversidad de objetivos hace imposible tomarlos como una calca; es más bien la toma de aquello que responda y sea adecuado a “nuestras necesidades y urgencias”.

Nuestro hombre, sin dejar de ver como un peligro a Norteamérica, buscará la unificación de los países que han tenido un mismo origen, pues se empieza “... a divisar el humo del campamento de los Estados Unidos”. Esa nación –continúa diciendo– “se convierte cada día en una amenaza de la autonomía de la

⁵⁰ Cfr. Francisco Bilbao, “Iniciativa de la América: idea de un congreso federal de las repúblicas”, en *Latinoamérica*, núm. 3, México, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 1978, pp. 9-10.

⁵¹ *Ibid.*, p. 10.

⁵² *Ibid.*, pp. 13-14.

América del Sur”. Impugnando la supuesta “civilización” tan perorada y definida por Sarmiento y Alberdi, escribe: “¡Qué bella civilización aquella que conduce en ferrocarril la esclavitud y la vergüenza!”, —ésa que el viejo mundo ha proclamado, la civilización de la riqueza, de lo útil, del confort, de la fuerza, del éxito...

Ésa es la civilización que rechazamos. Ése es el enemigo que tememos penetre en los espíritus de América, verdadera vanguardia de traición para preparar la conquista y la desesperación de la República... No es ya el siglo de las conquistas... *estas viejas naciones que se titulan 'grandes potencias' dicen que civilizan, conquistando.* Son tan estúpidas que en esa frase nos revelan lo que entienden por civilización... Atrás, pues, lo que se llama civilización europea. La Europa no puede civilizarse y quieren que nos civilice.⁵³

Bilbao pone ante la perspectiva del futuro americano el peligro de Occidente y su defensor y continuador en América. Es en el reconocimiento de la identidad latinoamericana que se descubre al enemigo, y contra el que hay que estar siempre alerta. Es por ello que se empeña por la unidad y la búsqueda de homogeneizar lo heterogéneo pues, “...uno es nuestro origen y vivimos separados”, esa homogeneidad sólo alcanzable en la lucha por la libertad y el modo de hacer nuestra propia historia en la lucha persistente y defensiva contra toda colonización económica, política, social y cultural; ésta debe ser la pasión “...universal que domine a los elementos egoístas, al nacionalismo estrecho”.

Sin embargo, pese a los intentos de estos grandes visionarios —como Bello y Bilbao—, los países americanos se debatirán en luchas fratricidas, en la aplicación de teorías exóticas, todo por encontrar su propia identidad. No será sino hasta finales del siglo XIX que se levantará la voz del canto nuevo que expresará con integridad su historia de lo positivo y lo negativo, de lo tenebroso y lo heroico, sin muestra ya de vergüenza. Ese timbre es el que tocan a las puertas del siglo XX hombres como Martí, Rodó, Henríquez Ureña, Vasconcelos, Caso, Korn, Ingenieros.

⁵³Fernández Retamar, *op. cit.*, pp. 28-29. (Cita tomada del *Evangelio americano*.) (Subrayado mío.)

Al final del siglo XIX, los Estados Unidos lanzan sobre el Caribe y el Pacífico su agresión expansionista al expulsar definitivamente a España de sus últimas colonias, ocupando su lugar: es el reajuste de la prepotencia. Las protestas no se hacen esperar, se repudia la actitud descarada de un neocolonialismo que ya se miraba venir desde mediados del siglo, con la invasión y agresión a México y la pérdida de casi la mitad de su territorio.

La generación que con Martí despunta ha descubierto que la admiración puede ser el indicio de la subordinación. Por esta razón, el pensador cubano volteará su mirada a la propia realidad histórica; y en opuesta tendencia a la vieja tradición civilizatoria, asume con responsabilidad y compromiso la realidad, en la que se integra lo positivo y lo negativo de todas las dolorosas experiencias y las “balsámicas” que han ayudado a sanar las heridas. Se tomará una actitud libre para crear y afrontar su propia historia; es la mestización cultural que hace acto de presencia para ponerle coto a la ambición imperial. ¿Nuevo mestizaje? ¿Nueva raza? No, simple aunque tardíamente, se descubre lo valioso y lo eminente del ser latinoamericano, es el acrisolado surgimiento del nuevo hombre de América, síntesis de lo servil y libertario, generativa de una “raza” que ha producido una cultura y civilización diferida, derivada.

Su ideal ya no será imitar, sino asimilar lo valioso de la creación de la humanidad. La historia había mostrado los equívocos de los fallidos intentos. Martí mira desde su presente el futuro de “nuestra América”, y en oposición abierta al imperia-lismo norteamericano naciente, que cada día se hacía más peligroso, advierte:

De raíz hay que ver a los pueblos, que llevan sus raíces donde no se les ve, para no tener a maravilla estas mudanzas en apariencias súbitas, y esta cohabitación de las virtudes eminentes y las dotes rapaces... La simpatía por los pueblos libres dura hasta que hacen traición a la libertad; o ponen en riesgo la de nuestra patria.⁵⁴

⁵⁴José Martí, “Congreso Internacional de Washington” (Nueva York, 2 de noviembre de 1879), en *Textos de combate* (antología), México, UNAM, 1980 (Biblioteca del Estudiante Universitario), pp. 83-86.

Eran evidentes las intenciones de Estados Unidos por administrar lo que empezaba a considerar como sus feudos, de un territorio de rápido y fácil control; por fin dejaba ver sus descarados instintos, aquéllos que habían sido ocultables en un primer momento con la Doctrina Monroe, pero que ahora manifestaban tal y cual era el monstruo.

Así, la realidad obligaba a aquellos latinoamericanos a reflexionar desde un punto de partida diferente: la libertad escamoteada por los nuevos invasores. El hombre de nuestra América será exaltado para “abonar si es preciso con su sangre” el camino del progreso y la libertad. Es la América de Martí, vencedora de un pasado sofocante, donde se purifica y matiza la “raza cósmica” de Vasconcelos. Había que dar la bienvenida al que “vendrá”, al Ariel vencedor de Calibán, al que hay que hacer trabajar y producir; engendro al servicio del espíritu. Al fincar de una vez por todas nuestra personalidad contraria a la “nordomanía”, a ésa —dice Rodó— “es necesario oponerle los límites que la razón y el sentimiento señalan de consuno”. Asimilar, sí, pero con la mira puesta en la realidad; asimilar es integrar lo diverso en lo propio, pero previendo que éste no se destruya.

Por fin América Latina mostraba su ser, resultado de una experiencia que ha viajado de la “esclavitud a la libertad”, del conservadurismo al liberalismo, del “orden al progreso”; es “la América criolla, mestiza, india, negra; la de los hombres que trabajan en el campo y las de los que laboran en las ciudades. América que no es bárbara ni civilizada: simplemente la América que busca realizarse por los difíciles caminos de la libertad”. “De esta abigarrada América, nuestra América, habrá entonces que partir para realizar las metas expresas en sus diversos proyectos.”⁵⁵ Es la América de Manuel Ugarte, Rodó, Vasconcelos, Caso, Korn, Henríquez Ureña, Mariátegui, de aquellos que tienen fe en sus juventudes haciendo causa común en abierta oposición al imperialismo norteamericano. La ruta estaba delineada; por eso mismo Manuel Ugarte manifiesta su inconformidad en contra de la expansión tentacular de la transnacionalización de las empresas anglo-sajonas en toda Iberoamérica, al señalar: “Como hispanoamericano me levanto contra esa

⁵⁵ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978, p. 279.

política, arrojo al mar cuanto tengo y hago de mi vida una protesta inextinguible contra la posible anulación de nuestras nacionalidades”.⁵⁶ Éste es el ideal que da a los pueblos la energía y el punto de partida que marca una acción vital de gran trascendencia. Es la muestra que se optimiza en la bandera de lucha, la que sólo tiene validez al convertirse en su proceso dialéctico de pensamiento, en obra para vencer la adversidad, la que llegada el momento se vencerá con valentía. “El porvenir pertenece a los que saben a dónde van... y el porvenir tomará el color que le dé nuestra previsión y nuestro patriotismo.”⁵⁷ Así pues, la fuerza de los pueblos no debe fundarse en gestos ajenos, sino en la realidad siempre creativa, de una dialéctica histórica en la que ya no se busca ser satélite de la metrópoli.

Hasta aquí he tratado de mostrar la vinculación existente entre la historia de las ideas y la filosofía de la historia americana. Ello obedece a que es imposible hablar de un modo de pensar peculiar cuando no conocemos las causas que lo originaron. Sobre todo en una labor que, como la filosofía, exige de aquél que filosofa suficiente raíz, fundamento para establecer sus premisas y derivar implicaciones.* La duda, esa duda común a todo ente humano, sobre su ser, la vida, la existencia, la sociedad, la ciencia, ha sido el motor y la energía que mueve a toda reflexión. Empero, la reflexión de ningún modo se regionaliza o es privilegio de unos hombres; la reflexión ha sido el instrumento que hace patente el quehacer humano, donde este quehacer, por su relación con las diversas realidades sociales, hará manifiesta una forma de ser peculiar. ¿Esto quiere decir que cada realidad implica una forma de filosofar diferente? ¿O es que la Filosofía está constituida de filosofías regionales? La filosofía –como decía Ortega y Gasset– es una necesidad, “algo inevitable”; lo ineludible es el repensar lo pensado; es ir de la superficie a la profundidad; es penetrar en los abismos de la realidad existencial; es todo y es nada, es traer a la superficie lo oculto; es manifestar el *logos*, la razón; es una forma de vida; en fin, la filosofía en sí es reflexión

⁵⁶ Manuel Ugarte, “El destino de un continente”, en *Latinoamérica en el siglo XX: 1898/1945* (antología. Selecciones realizadas por Mario Contreras e Ignacio Sosa), México. UNAM, 1973, p. 154.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 159.

* Entiéndase aquí este postulado como reflexión sistemática.

sobre la realidad, puesto que toda reflexión implica una raíz, un fundamento.

La filosofía latinoamericana, desde el inicio de su peregrina aventura, se enfrascó en especulaciones en cierta forma ajenas a la problemática que su propia realidad le demandaba, realidad de un innegable y rico sentido, pero incomprensible teórica y prácticamente para hombres que habían vivido presos de las ataduras tradicionalistas del “reflexionar” colonial. Así, ante la ausencia de alternativas, de caminos, le era urgente “crear” o adaptar otros que le pusieran a la altura del desarrollado por los donadores de cultura. Esto originaría –por una serie de fracasos y contradicciones– que con el tiempo los filósofos latinoamericanos se dieran cuenta de la imposibilidad de ser como otros, al ser diferentes y descubrir esas razones que los hacían tan contrarios, vía ineludible para encontrar su identidad. Identidad de hombres, pueblos y culturas, resultado de una mixtura que había sido originada por aquella empresa expansionista. Es el inicio de una preocupación por hacer patente “la capacidad creativa latinoamericana en la adopción de ideas que no tienen su origen en el propio reflexionar, –esto– vendrá a ser parte de la expresión de esta nueva actitud latinoamericana, al imitar, recrear o inventar”.⁵⁸

Los privilegios de cultura y civilización en la actualidad resultan absurdos. Por ello, todo aquel pueblo que intente negar la creatividad y cultura de otro, es negador de sí mismo. ¿Por qué? Porque desde la universalización de la cultura europea, ésta –que dejó de ser una ínsula para alcanzar límites mundiales– se implantaba un modo exclusivo de reflexionar con todas sus bondades y vicios; de allí que los pueblos conquistados tomaran los instrumentos intelectuales para increpar a sus conquistadores. Les echarán en cara la falta de lealtad a sus propios principios; al mismo tiempo, les exigirán un trato de iguales. Así, los exclusivismos culturales, por más que se diga, quedaban, por el acontecer histórico, en simples y difusos recuerdos. El colonizado, al descolonizarse, había originado un hombre nuevo e iniciado en la fragua la construcción de su propia cultura afianzando su identidad. Es la lucha en la que se debaten los pueblos de América,

⁵⁸ Leopoldo Zea, “Historia de las ideas e identidad latinoamericana”, ed. cit., p. 37.

Asia, África, alzando su voz en un grito que ha trascendido los linderos de las fronteras de sus naciones, uniéndose en la lucha por alcanzar libertad, justicia, igualdad, autodeterminación nacional, donde cada pueblo se descubre ante los otros, mostrando un modo de ser particular, propio de su cultura.

De esta manera, la Filosofía constituida de filosofías nacionales y regionales, es el resultado de los requerimientos de la realidad de un pueblo que en diversos momentos de su historia se zambulle en su problemática histórica para descubrir los aspectos esenciales y característicos de una época y un lugar; es decir, todo filosofar depende o tiene su origen en las circunstancias históricas. Las “ideas” de Platón, el “motor inmóvil” de Aristóteles, la ataraxia en los estoicos, el Uno, Dios, el hombre, son todos producto de una filosofía salida de las circunstancias. Empero, la pregunta que nos sale al paso es: si la filosofía se ocupa de lo universal, lo eterno, lo absoluto, lo trascendente, ¿entonces es posible circunscribirla a las determinaciones geográficas y temporales? Si el carácter de la filosofía es antidogmático, si filosofía es recrear, enriquecer, transformar, es diálogo; la filosofía no se puede conformar con lo realizado por los antiguos y modernos filósofos, con aquellas categorías que muchas veces por su estrechez y poca claridad no dicen nada. El filosofar es –como decía Ortega y Gasset– vivir, es la libertad para poder decidir lo que se desea hacer, pero dentro de ciertos límites, pues la indeterminación donde todo cabe o es posible acaba en no decidirse por nada. Vivir es el cauce inexorable de fatalidad y libertad, donde se integran un sinnúmero de posibilidades. Así, la filosofía es encontrarse, es repensar el pasado para resucitarlo, mantenerlo vivo en el interior; sólo así es posible superarlo, porque “superar es heredar y añadir”.³⁹ Por esto, recrear y repensar es desleer a Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, Marx; o sea, repensar cada frase, descoyuntarla en cada uno de sus vocablos, sumergirse para comprender lo significativo de sus entrañas, mirar su anatomía con sus límites y alcances. De esta manera, la Filosofía no se puede dar sin la historia de la filosofía –por más que se desee–; por ello lo universal se relativiza, pues no hay ver-

³⁹Cfr. José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Espasa Calpe, 1980 (Colección Austral, 1551), pp. 196-197.

dades absolutas. Así, reflexionar sin reconocer este hecho sería negar la base, el fundamento. La filosofía es pues, *ser, pensar y circunstancia*, dialéctica de lucha de contrarios; filosofar debe ser la renuncia a todo para enfrentarse al “peligro”; es duda radical, es la evacuación, el ajuste de cuentas con el filosofar tradicional; es la paradoja que se aparta de la opinión de la vida cotidiana al ponerla en la mesa para hacerle disección porque se considera dudosa; es increpar la realidad, asediarla con la persistente pregunta.

Es sabido que los primeros filósofos ni siquiera se cuestionaban si lo que estaban haciendo era filosofía, simplemente filosofaban, pensaban sobre Dios, el ser, la existencia, donde, en *apariencia*, salía sobrando la circunstancia. Sin embargo, el ocuparse de la circunstancia es el único imperativo que tiene sentido en filosofía,⁶⁰ y éste es el punto de partida del filosofar latinoamericano. Se busca encontrar los cauces para hacer posible una filosofía que ha de ser nuestra. Estos cauces no son el simple afán de saber al modo griego, sino además muestran nuestra capacidad de pensar, puesta en sus orígenes en duda. Por lo tanto, la cuestión sobre la posibilidad de una filosofía latinoamericana tiene en su seno los elementos que hacen patente lo particular de este filosofar. Para dilucidar la problemática aludida, nos valemos de los mismos instrumentos intelectuales que el europeo, pero aplicados a reflexionar sobre la capacidad de reflexionar de los nacidos en esta América. Esto es lo particular de nuestra filosofía, es la marcha de un pensamiento del que no se puede ser, sin estar inmerso, comprometido, porque nos va en juego la existencia.

Así, la filosofía latinoamericana, por el modo de ser y pensar, no coincide con la forma de pensar tradicional, por lo tanto tiene un cierto sentido de originalidad. Si la base de la filosofía es encontrar y dar respuestas a las preguntas, entonces nuestra incursión en una primera instancia, no es un intento fallido, a pesar de no coincidir con lo que tradicionalmente se ha venido llamando filosofía; precisamente en esta forma de filosofar estriba su “extrañeza”, su originalidad, porque nunca antes se habían en-

⁶⁰ Cfr. José Gaos, “¿Filosofía americana?”, en *Latinoamérica*, núm. 32, México, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 1978, p. 15.

frentado los hombres a la pregunta sobre lo especial de la filosofía. Pero esta extrañeza, más que llenarnos de congoja, debe alentarnos a mostrar lo original de esta filosofía. Así, como ya apuntaba Vasconcelos:

es pensamiento iberoamericano para entrar hoy francamente en vía libre de la fuerza que se manifiesta. Nuestra espiritualidad deja de ser atavío para convertirse en ritmo directo de nuestro desarrollo... Es indudable que ahora se manifiesta con caracteres colectivos una manera de emancipación de nuestro pensamiento en la forma y en el fondo. En gran parte, la pobreza de la producción intelectual del primer siglo de nuestra vida independiente se debe a la timidez que nos tenía atentos al modelo y a la ingenuidad de ir a buscar emociones y estilos allí donde el espíritu ha producido cosas admirables... pero ya gastadas de contenido, pobres de ambiente... ajenas a nuestro momento espiritual...⁶¹

Al fin se mostraba un rostro propio, un alma nueva, producto de la confluencia de la paradójica lucha de contrarios y su resultante: una filosofía propia. Es ésta una filosofía que busca cierta autenticidad, resultado de la reflexión de la circunstancia americana realizada por americanos. Es la manera en que se puede expresar un modo de ser original, ya sea por la lengua, por los tópicos, por los problemas, por su sentido y comprensión de lo humano. En sí, la filosofía –como apuntaba Gaos– es filosofar, es hacer filosofía; y si realmente se está haciendo, el que sea español o americano se dará por añadidura.⁶² Es en este sentido que entendemos a la filosofía como universal; sin embargo, cabe hacer notar que nuestra originalidad en filosofía debe ser entendida como relativa, porque sólo originales en sentido absoluto han sido los primeros filósofos; todos los demás no han hecho sino aumentar y algunas veces superar los problemas ya planteados con anterioridad.

La filosofía latinoamericana no soslaya ni desdeña sus orígenes, desde el haber sido cultura de importación; en esto estriba, en cierta forma, la originalidad de una problemática que

⁶¹José Vasconcelos, "El pensamiento latinoamericano", en *Latinoamérica*, núm. 21, México. UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 1978, p. 7.

⁶²Cfr. José Gaos, *op. cit.*, pp. 9-12.

de ninguna manera había de desconocer la circunstancia de haber sido conquistados y colonizados económica, cultural, política e ideológicamente, así como tampoco las luchas por la emancipación política y mental. Es una filosofía donde lo teórico ha sido determinado por la práctica, en la que la “teoría” no debe mirarse desde la teoría misma, sino a partir de las circunstancias; pues sólo enfrentando lo teórico con lo práctico es posible descubrir su sentido “original”. Es el viaje donde se enfrascan algunos filósofos latinoamericanos en el compromiso y búsqueda por hallar un sentido a sus raíces: lo americano, la dependencia, la liberación, el neocolonialismo. Es éste el principio de una filosofía que se afana, que busca llegar a ser lo que es, encontrar, descubrir y enfrentar nuestra realidad con la hibridación de los conceptos que ha hecho propios. En resumen,

la filosofía no vive solamente por la creación original de nuevas ideas sino también en el acto más modesto de volver a pensar lo pensado, en la reproducción mental de todo el proceso de la especulación filosófica que es, en cierto modo, una recreación de la filosofía.⁶³

Hasta aquí se ha intentado una aproximación al problema que nos ocupa. Hemos ido dando rodeos, como los hebreos a Jericó; en estos recorridos buscamos hollar para aproximarnos al centro: “la originalidad en filosofía”. Esta característica de originalidad ya no es aquella rapsodia —que con razón señalaba Mariátegui— “de motivos y elementos del pensamiento europeo”,⁶⁴ y de su imitación; esa imitación irreflexiva que tanto condenara Caso, cuando apuntaba: “imitar sin cordura es el peor de los sofismas”, “...imitar si no se puede hacer otra cosa; pero aun al imitar, inventar un tanto, *adaptar*”.⁶⁵ Es la gravedad del problema que movía con cautela esa generación de intrépidos aventureros del pensamiento latinoamericano; y cómo no serlo, si se habían sufrido tantos fracasos. Estos primeros filósofos tenían que sentar las bases para propiciar el que las generaciones posteriores se lanzaran

⁶³Samuel Ramos, “Hacia un nuevo humanismo”, en *Obras completas*, México, UNAM, 1976, pp. 15-16.

⁶⁴José Carlos Mariátegui, “¿Existe un pensamiento hispanoamericano?”, en *Latinoamérica*, núm. 34, México, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 1979, p. 8.

⁶⁵Antonio Caso, “México y sus problemas”, en *Latinoamérica*, núm. 38, México, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 1979, p. 18.

a la aventura que mostrase la seguridad de nuestros argumentos y principios, pero éstos siempre protegidos y avalados por la realidad, sin vanas ilusiones; por eso, “quien quiera volar ha de tener alas y plomo”, ligereza y pesantez en la reflexión para no desbarancar y caer en nuevas utopías del pensamiento y la realidad. Sin embargo, este equilibrio no es una forma de constreñir la capacidad creativa, sino de crear, recrear y transformar la realidad y el pensamiento.

Así, la filosofía latinoamericana se perfila en el ejercicio de la libertad y el compromiso; porque no existe hombre sin compromiso; nuestra libertad depende del modo como hacemos uso de lo que nos es dado en nosotros y que nos limita; es el intento reiterativo por una lucha que busca trascender las limitaciones, sin retroceder ni apocarse por falsos límites. Es el aquí y el ahora de una determinada situación, relación vital que mantenemos con todo lo que nos rodea. Es éste el instrumento circunstancial, constituido por una realidad concreta, un hombre concreto y el modo de afrontar y hacer la realidad, donde la acción será una manera de ser esencial, siempre en tránsito presente con la conciencia de que la existencia es un paso al futuro, es temporalidad. De este modo, la filosofía como un quehacer adquiere su originalidad por la forma como afronta sus problemas –de una realidad concreta–. Es la filosofía hispanoamericana una filosofía que asimila, analiza y hace suyo todo lo valioso de la producción filosófica universal, sin asomo de imitación o autocolonización cultural; es recrearse en lo valioso desde la impronta de una realidad circunstancial e histórica. Es ésta una originalidad que nos hace diferente pero no ajenos a la comunidad humana.

Empero, ¿cómo afronta el sentido de originalidad la filosofía y la cultura latinoamericanas? ¿Acaso se trata de crear sistemas nuevos tal y como los han hecho los europeos? La originalidad del empeño latinoamericano está lejos de pretender crear o hacer sistemas filosóficos y una cultura al modo occidental; no se trata de crear una y otra vez nuevos y extraños sistemas, sino de dar respuesta a una determinada realidad en un tiempo y espacio, sin constreñirnos al prejuicioso principio de que existen soluciones universales por excelencia, sino con la inteligencia clara de que cada solución depende de lo circunstancial y concreto –la realidad–. Si algo realmente hay que imitar no serán las obras,

sino el espíritu, el ánimo que movió a hacerlas posibles,⁶⁶ no más repetir servilmente los frutos de la cultura europea porque, como escribía Alberdi, “no existe una solución universal a los problemas”. Por tal razón, nuestra tendencia no es ya imitar y repetir principios ajenos al carácter y al espíritu del filosofar latinoamericano, eso fue un intento transitorio; nuestro modo de ser, el espíritu que nos mueve sólo encuentra satisfacción en el conocimiento de una propia y genuina realidad. Por ello, la filosofía, como escribe Hegel, “está determinada por los pueblos, y es el medio por el cual se hace manifiesto y se determinan todos los aspectos históricos, culturales, políticos... La filosofía no es sino una forma de estos múltiples aspectos”.⁶⁷ Ésta es la filosofía que se temporaliza y eslabona en la dialéctica histórica de la evolución espiritual y que sólo puede dar satisfacción a los intereses propios. Por eso Zea ⁶⁸ tiene razón cuando afirma que nuestra historia de las ideas en nada desmerece a la historia de las filosofías e ideas europeas. Es una filosofía que tiene un carácter distinto, “expresión de una experiencia humana en otra situación, extraña al mundo occidental pero originada por éste en su expansión”.

Latinoamérica es el resultado, muy especial, de expansión cultural. La cultura occidental irrumpió como marejada agresiva e incontenible sobre las culturas andinas y mexicanas subyugándolas y asimilándolas. Pero a distinción de otras expansiones culturales de Occidente, la que llevaron a cabo los españoles y portugueses asimiló el elemento humano... pero la preservación e intención de asimilarlo originó un resultado *sui generis*. Así, aunque podamos hablar aquí en esencia de una cultura occidental, en detalle el *nuevo mundo presenta características altamente diferenciadas*.⁶⁹

⁶⁶Cfr. Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1974 (Colección Mínima, 30), p. 35.

⁶⁷Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, México, FCE, 1977, vol. I, p. 55.

⁶⁸Cfr. Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 40.

⁶⁹Francisco Miró Quesada, “Impacto de la metafísica en la ideología latinoamericana”, en *Latinoamérica*, núm. 8, México, UNAM. Facultad de Filosofía y Letras, 1978, pp. 7-8. (Subrayado mío.)

Es una filosofía y una cultura producto de una dialéctica que exige a cada uno de sus hombres un compromiso ineludible: la lucha por su liberación y contra la dependencia. Es la filosofía que toma de prestado los instrumentos intelectuales para la solución y situación de problemas semejantes a los que han preocupado a los grandes filósofos.

Sin embargo, ¿dónde está la diferencia de la filosofía latinoamericana de la europea, no son acaso los mismos instrumentos intelectuales con los que se filosofa, en un lado como en otro? Efectivamente, pero los que filosofan los usan de diferente manera; el europeo, como escribe Miró Quesada, teoriza y después actúa, el latinoamericano, en cambio, actúa y después hace teoría. Así, el ejercicio de la praxis se invierte en América Latina. Por este motivo, el europeo, al analizar nuestra realidad filosófica, si no parte de su propio contenido, la verá como “mala copia”, distorsión, de la filosofía importada. Los filósofos de nuestra América abordarán la realidad de muy diversos modos de filosofar: existencialistas, historicistas, marxistas, estructuralistas, neopositivistas; pero su vigencia y validez dependerá de la capacidad de adaptación a esta realidad. Ahora, los “latinoamericanos, asiáticos y africanos hablan no como tales, no como reflejos de ajenas vidas, sino a nombre propio, reclamando a Occidente los valores que su filosofía ha presentado como universales”.⁷⁰ Esta reclamación hace de la filosofía universal del Hombre una filosofía que se autentifica y se constituye como patrimonio de todos los hombres, tomando de ella cada pueblo, cada cultura, lo que de ella necesita, sin copiar o imitar sino adaptando, recreando, pero sólo bajo una exigencia: seleccionar analíticamente, para adecuarla a la realidad. Es la filosofía donde la palabra Hombre carece de sentido; filosofía la que le importan los hombres concretos, en situación determinada. Es un tipo de hombre que hace expresa una expresión original, en comunidad con todos los hombres. Ser distinto es una necesidad para afirmar y afianzar la libertad. La filosofía latinoamericana ha alcanzado su libertad, no conferida como un derecho, sino lograda por sí misma en su dialéctica, formación de su propio y original modo de ser; resultado de la experiencia concreta, determinada por la especialidad y la temporalidad. Hacer filosofía original es dar respuesta a los

⁷⁰ Zca, *op. cit.*, pp. 49-50.

problemas propios de esta América. Es el comercio de las propias ideas con las ajenas, buscando incidir, por el análisis crítico, en el común de lo propio con lo ajeno, y establecer las características distintas de cada cual.

El problema de la autenticidad

Este punto que ahora nos ocupa resulta para algunos filósofos latinoamericanos irrelevante, sin sentido; además, al margen de la labor filosófica de nuestra América, existen aquellos que opinan que una ocupación como ésta carece de interés, y otros que, siendo investigadores del área de filosofía latinoamericana persisten, quizá por inseguridad en lo que estudian, en mirar a veces desdeñosamente la actividad que les proporciona un medio de subsistencia. Éste es precisamente el más grave error, porque estos dos tipos de filósofos continúan presos, cautivos de una idea colonialista de filosofar; continúan pensando en su incapacidad para abordar la propia problemática, siempre reiniciando sus estudios desde vanos y deformados intentos, colocándolos en la inseguridad e incertidumbre. Interpretan las grandes corrientes filosóficas –de las “antiguas” a las de “moda”– utilizando en la cátedra –si la tienen– nombres de filósofos y términos “rimbombantes” que les dan cierto exotismo, pero en realidad, la mayoría de las veces son extrañas formas de enajenación filosófica más que liberadoras. Bello, a mediados de la centuria pasada, apuntaba que lo que se debía *imitar* era el *espíritu* del pensamiento occidental, la persistencia de esa empresa que tuvo su origen en Grecia y que no acaba por terminar. Reflexión crítica, ascensión cada vez a niveles más altos, superación de escollos; asimilación, reinterpretación, recreación y trascendencia de dialéctica abierta, de constante cambio y transformación. Pero lo más raro se da en éstos que filosofan y viven de este modo de filosofar sin tener seguridad de una ocupación en la que les está en juego y se les exige entrega y sinceridad; son esos filósofos dedicados al estudio de las filosofías nacionales de nuestra América los que continúan en su inconsciente pensando en el “modelo” con el que buscan medir su propia reflexión. Olvidaron –eso es lo más lamentable– a los grandes forjadores de principios del siglo, los que en su deseo buscaban emparejar la diferencia de

más de 23 siglos de asimilación y enriquecimiento de la historia de la filosofía universal, trabajo laudable que sólo hombres que han entendido su *situación* y su fundamento, sus raíces, son capaces de realizar, éstos que llama Miró Quesada los maestros de América, los que sentaron las bases, con el “yunque” y el “martillo”, aunque modestos, pero propios, de la asimilación y comprensión de la filosofía universal. Refractarios de un reflexionar que había que hacer propio, les era imprescindible realizar su taxonomía, desbaratarlo para reconstruirlo con sus medios muy personales de ser y así mostrárselo a los discípulos; ya esto era bastante, suficiente, inicio de una empresa que debía continuar desarrollándose; sin embargo, no conformes con esto, mostraban al mundo una forma de ser original, individual, distintiva y diferente. Basta revisar las obras de los Maestros: Antonio Caso, José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Alejandro Korn, Caroliano Alberni, Enrique José Varona, y muchos otros, para darse cuenta de lo valioso de su labor. Obras como la filosofía de la existencia de Caso y la filosofía estética de Vasconcelos, por mencionar sólo algunas muestras, manifiestan –como apuntaba el maestro Gaos– “un grado de consistencia y de originalidad plenamente igual al de muchos pensadores que figuran a niveles relativamente altos en la Historia de la Filosofía en general”.⁷¹ Son filosofías que han aportado a la filosofía universal elementos valiosos desde una realidad diferente y una visión diferente del mundo y de la vida. Han transcurrido ya cuatro generaciones de filósofos latinoamericanos, todos dados a construir el rostro propio. Aún hoy se interceptan en esta labor la tercera y cuarta generaciones; la tercera sienta las bases definitivas de un auténtico filosofar con la certeza y compromiso de que lo que están haciendo tiene un sentido y significación propios. La tercera y cuarta generaciones coexisten, se interceptan, y son –como apunta Ortega y Gasset– un persistente fluir que hace posible innovar y enriquecer la propia producción intelectual. Si esto no vale para un grupo de timoratos y miopes filósofos, entonces su propio quehacer carece de sentido y, efectivamente, es irrelevante. Sin embargo, éstos son los pocos. La mayoría de los jóvenes filósofos y

⁷¹ José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980 (Biblioteca Iberoamericana, 4), p. 53.

algunos en formación* –por lo menos en México– han tomado conciencia por su autoafirmación y compromiso con una filosofía de liberación, ésa que vista desde una perspectiva europea resulta absurda, rompedora de la vieja tradición filosófica. Es una filosofía que resulta ser una variante de la matriz, que se ha desarrollado y construido “extrauterinamente”, que ha alcanzado su mayoría de edad, afirmando su derecho de ciudadanía, al igual que cualquier producción filosófica del mundo. Es la filosofía que afirma su identidad y manifiesta su diferencia de carácter original y auténtico, originalidad históricamente peculiar: su base colonial; y autenticidad por afirmar un modo de ser diferente, antienajenante, anticolonial, afirmación de una manera de ser auténtica, ésa que Zea define como la actitud asumida por el filósofo latinoamericano ante la realidad. Por ello, toda copia y repetición de problemas y soluciones extrañas, en definitiva, serán un *inauténtico filosofar*.

Habría que delimitar qué entendemos por autenticidad. De pronto parecería que originalidad y autenticidad son términos sinónimos. Sin embargo, no es así. Entendemos por originalidad aquello que, sacado de lo ya existente, es distinto; es la recreación, reacomodo, reajuste y apertura de posibilidades nuevas y diferentes, derivándose de allí un modo auténtico de filosofar. Originalidad y autenticidad unidas e inseparables de una problemática que la realidad plantea. Esto ha sido lo importante en todas las reflexiones filosóficas, desde la Grecia clásica hasta la actualidad, donde aquel que filosofa con cierta “libertad” no tiene en su pensamiento la creación de un determinado sistema para de allí mirar al mundo. El reflexionar ha sido el resultado de los problemas surgidos al relacionarse con aquél; o sea, la filosofía en sí, vista como una reflexión sobre la realidad, no puede ser una filosofía por la filosofía misma; no es como el

* En los últimos lustros he podido observar el deseo de los coetáneos por conocer lo propio, descubrir el origen de una problemática que cada día urge enfrentar: la dependencia en todos sus niveles. Al lado de esta inquietud también existen inclinaciones por el estudio de la filosofía del lenguaje, el marxismo, filosofía de la educación, ontología heideggeriana, existencialismo, incluso filosofía medieval, especialmente la tomista... pero todos aquellos compañeros, a pesar de la diversidad de inclinaciones, tenían una marcada inquietud por descubrir la raíz de la situación latinoamericana. Se quejaban de que, salvo raras excepciones, la mayoría de los catedráticos que imparten esta área no ha sabido inyectar el entusiasmo para dedicarse a esa tarea. ¿No obedece quizá esto a que tengamos tan pocos investigadores en el ramo?

nacimiento de Atenea sacada de la cabeza de Zeus por el golpe del martillo de Vulcano; difícil es concebirla así, no se puede ser ciego a la realidad que increpa y urge la respuesta. Es aquella concepción establecida por Heráclito en relación dialéctica entre ser y tiempo, es el cambio permanente, opuesto a la filosofía de Parménides. La visión heracliteana parte del cambio, no de la identidad, haciendo manifiesto al ser, la realidad, en constante devenir, expresión del ser por el cambio como algo patente; es la realidad dialéctica entre experiencia y razón, y no la razón sola como suponía Parménides y sus continuadores, que prescinden del tiempo porque el *Ser* no puede ser dentro del cambio, de la historia; es el Ser sólo concebible, captable y reflexionable, fuera de la contaminación accidental; se hacía una ontología de un Ser “inmóvil”, invisible e intemporal. Por lo tanto, este Ser es incompleto, dividido, ajeno a su sentido universal integrador; el Ser es el todo en que se incluyen el cambio, la temporalidad; solamente es viable así comprender la trascendencia del ser; sólo por la experiencia y la razón, y no simplemente por el absoluto de ser y pensar como uno.

De acuerdo con esta tradición, la filosofía latinoamericana busca la solución de sus problemas analizando y criticando la realidad; nada importa el método utilizado, lo importante es encontrar alternativas que hagan posible la trascendencia de los problemas. Se vale de los instrumentos y conceptos a su alcance, porque la filosofía —como escribe Zea—⁷² no es una profesión, sino una actitud para enfrentar la realidad que se desea conocer; así, la filosofía latinoamericana tiene como tarea hacer frente a su problemática y buscar las soluciones. Es el horizonte que permite descubrir lo extraño para sentar nuevos principios, porque ello debe ser lo peculiar de nuestro horizonte. Es la filosofía que exige un compromiso, en la que no debe existir una casta sacerdotal, ni una sola orden que por su ritualismo se quede con lo hueco, al suprimir aquello que la hace posible, la realidad. Refugiarse en el problema de lo “puro” e “inmaculado” del filosofar es caer en la ahistoricidad de una lucha encubierta entre el pensar y el obrar, coexistencia de una lucha de contrarios sólo confrontable en la práctica. Teoría y práctica constituyen un modo de ser propio de las diversas filosofías, pues en ellas se combinan de diversas maneras los elementos que determinan y han determinado una di-

⁷²Cfr. Leopoldo Zea, *Filosofía latinoamericana*, México, Edicol, 1976, p. 19.

rección como norma de acción colectiva e histórica. Así, historia y filosofía son inseparables; empero, se pueden distinguir los elementos propiamente filosóficos: concepción del ser del hombre, de la historia, de la cultura, pero dentro de un tiempo y espacio. La manera de abordar y enfrentar esta problemática, dada como una tarea de la filosofía latinoamericana –y de cualquier filosofía– no es ya un reflejo de lo que se ha hecho en Europa sino una filosofía “creativa”, resultado de las relaciones con la realidad y los hombres que la modifican históricamente; es una filosofía que busca liberarse de los elementos filosóficos unilaterales y colonialistas para afirmar un modo de ser y reflexionar auténtico.

La filosofía auténtica es una filosofía determinada por la realidad concreta, circunstancial; es aquella que no recurre a ningún modelo, sino que crea su propio modelo; es la expresión de una dialéctica que va de la teoría a la práctica y de la práctica a la teoría; es el producto de una realidad histórica y social en constante enriquecimiento; es la superación de las contradicciones en la praxis, porque en la praxis se estructura la “congruencia” entre el pensar y el obrar; es la filosofía en que praxis es historicidad, porque ésta constituye íntimamente el hacer del hombre; es la “invención”, entendiendo por invención el producto de una manera muy particular de abordar la realidad y su problemática. Esto será el resultado, por sus contenidos y características, de un modo de filosofar auténtico; porque las teorías filosóficas e ideológicas se exportan e importan, pero no se implantan, sino que se asimilan; es por ello que dan como resultado formas diferentes de elaboración teórico-práctica según los lugares donde se produjeron. Por tanto, a las sociedades, por la diversidad de problemas particulares de cada una de ellas, les es imposible incubar un elemento teórico sin tomar en cuenta las características específicas del terreno donde se incuba y, a pesar de esto, nunca resultará lo que se tenía absolutamente programado, porque todo va a depender según florezca, actúe y desarrolle, “condicionado” por el elemento más relativo de todos: el hombre, ése que siempre está en situación, en lucha, porque la lucha es uno de sus atributos.

Así, la filosofía latinoamericana y su autenticidad no puede nunca depender de la solución de los problemas ajenos, extraños, sino de los propios. Es una filosofía que se hace, que tiene que hacerse con cierta independencia de lo que ya ha sido

hecho. Es la filosofía en la que su reflexión está comprometida con sus problemas actuales, éstos que aquejan, constriñen y asfixian a los colonizados: dependencia, desempleo, subdesarrollo, miseria, explotación; en la que la construcción de un nuevo marco teórico-práctico hará posible abordar y suprimir los problemas de la alienación y la enajenación, negadores del hombre. Es la reflexión que ha de enfrentar al imperialismo en una persistente urgencia por liquidar su estructura tentacular, para crear y desarrollar alternativas que propicien los medios políticos, económicos y culturales, y así desenmascarar a los falsos mesías, “redentores” de las patrias, éstos que abandonan a la “madre” cuando la ven enferma, al encontrarse en riesgo sus intereses económicos y de clase. Esta filosofía de la liberación necesariamente es distinta de la filosofía que le prestó sus elementos teóricos: la filosofía europea. Esta filosofía es la expresión de nuestra realidad y de nuestra sociedad, y la reflexión de ésta sobre la misma sociedad, pues sólo así es viable determinar los efectos positivos y negativos y el modo de superarlos. En la medida en que se descubran sus contradicciones, a partir de allí, podremos determinar la magnitud de su alcance histórico-político.

Las filosofías periféricas de las metrópolis han puesto en crisis el concepto del hombre en general para ubicarse y relativizar su sentido. Ya no es posible hablar del Hombre, porque ello limita y hace patente su carácter elitista y colonial. Existen los hombres concretos, materiales, históricos, los seres que construyen y hacen su propia historia. Es la filosofía de la historia de los hombres en situación, porque cada hombre vive la situación en la que se encuentra. Así pues, estar en situación, en el *aquí y ahora*, es estar en relación con y ante determinados acontecimientos para enfrentarlos. La situación es la ubicación para superar las desigualdades; la manera como éstas se aborden hará patente una manera peculiar y auténtica del ser. Es éste el afán que no permite seguir siendo siempre igual, “objetos”, “cosas”, para ser *protagonistas*; éste es el carácter de una filosofía de la liberación, donde liberarse no implica suprimir sino asimilar, sin inclinaciones coloniales, retomar lo valioso de la producción humana para hacerlo propio. Es la descolonización que tiene como programa cambiar el vicio orden del mundo, ése que, a decir de Fanon,⁷³ es

⁷³Frantz Fanon. *Los condenados de la tierra*, México, FCE, 1977, p. 31.

la creación de hombres nuevos, donde la “cosa” colonizada adquiere su sentido humano en el proceso mismo de su liberación.

Es así que ser auténtico es suprimir la posibilidad de copia de filosofías de importación, es la manifestación de un pensamiento que surja de las propias circunstancias, sin delirios de falsas grandezas, pues ello sería ridículo. Simplemente es filosofar, pensar y repensar los problemas con autonomía y tratar de encontrar las posibles soluciones, suprimiendo los academicismos tradicionales que constriñen y esclavizan el pensamiento. Lo importante aquí no es repetir tesis, sino comprender a fondo sus contenidos y sacarles provecho en la solución de nuestros problemas. Filosofar auténticamente es vivir, es recrearse en la experiencia propia para abordar y suprimir lo que nos es extraño y colonizante.

La diferencia es, pues, notable entre filosofía clásica y filosofía de la liberación. ¿En qué estriba esa diferencia? ¿Acaso es una filosofía al margen de la filosofía que se ha llamado universal? La tradición filosófica no acepta romper con los cánones establecidos, aquéllos que tradicionalmente se han venido arrastrando; el Ser, “ser y pensar”, su “inmutabilidad”, su “esencialidad”, en fin, todo aquello que gire en torno a una actividad que, por lo demás, no puede salirse de sus cauces, del cálculo de una sola y misma órbita. Así, una filosofía de la historia, una filosofía política, la filosofía de la liberación, serían, desde la visión tradicionalista, elaboraciones teórico-filosóficas fuera de lugar, alejadas del verdadero centro y ocupación de la Filosofía. Empero, lo más curioso del caso es que la filosofía universal se ha constituido y es el resultado de problemas concretos, de filósofos, de hombres ante una realidad concreta, de una nación o región, donde su universalidad estriba en que su sentido y significación teórica trasciende los linderos nacionales por ser acordes o adecuados a los mismos problemas de otros hombres en otros lugares. Por otro lado, la filosofía en sí, no se puede constreñir a las academias impartidas en los colegios y universidades —en eso descansa muchas veces su pobreza— porque algunos de los que allí filosofan se encierran en su “urna sagrada”, herméticamente cerrada, libre de la contaminación de la realidad, dedicándose exclusivamente a pensar el mundo y cómo debería ser, pero no cómo transformarlo; y eso no es porque la elaboración teórica allí realizada sea totalmente equivocada, sino porque para que el afianzamiento y avance de una teoría se

dé, sea esta científica o filosófica, se requiere una convalidación práctica, pues no puede consistir solamente en el enfrentamiento de una teoría con otra, o en reelaborar una “metateoría”; todo esto es importante, pero nunca puede ser deleznable la realidad, pues a partir de ella ha sido posible en la historia ascender a esos niveles cada vez más elaborados y “sofisticados”. Asimismo, el mirar de este modo la filosofía es una forma abiertamente elitista de concepciones y prácticas a veces difusas, sólo comprensibles para los “iniciados” en el “código sagrado” de las fórmulas rituales de una “ciencia” esotérica; la filosofía requiere de un método y un sistema pero, como apunta Nicol, la filosofía debe ante todo ser clara, precisa, en eso está su eficacia, porque aquello que no es claro en sí mismo es opinión e ideología, pero no conocimiento. La filosofía no es actitud prestigiosa, sino concreta, histórica, es la presteza en plantear y resolver problemas que las filosofías precedentes dejaron pendientes, es la muestra y audacia para comprender y apuntar las características principales de la sociedad de su época, es “representar indirecta pero eminentemente, ese tiempo suyo con su propia creación de pensamiento”.⁷⁴ Por tanto, la filosofía latinoamericana es refractaria de los problemas más álgidos de su sociedad, porque la filosofía que se está haciendo en nuestra América difiere de la “universal” en que es una filosofía de compromiso, una filosofía que no sólo descubre la enfermedad, sino que además busca la forma de curarla en su tiempo; intenta inmunizar al contaminado de aquello que le niega y oprime, que lo unidimensionaliza, para presentar diversas alternativas y modos de control y “profilaxis”. Esa profilaxis tan necesaria a las naciones colonizadas, actividad fundamental para encontrar una identidad propia y una autenticidad, es la lucha contra la momificación cultural y su derivada, la momificación de pensamiento, producto de varios años de colonialismo negador de la humanidad y capacidad de reflexión de los conquistados; es la lucha por la libertad, opuesta a la enajenación, alienación y explotación del imperialismo y sus representantes rapsódicos nacionales, éstos que no estiman en nada el valor y la humanidad de sí mismos y sus coterráneos por el sólo derecho a tocar el manto y comer las migajas de los depredadores de las naciones colonizadas de

⁷⁴ Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo*, México, FCE, 1981, p. 12.

América, Asia, África y Oceanía. Se enceguecen por los destellos de falsos y áureos destinos de promisión, para sí mismos y sus descendientes. La filosofía de la liberación es la lucha contra todo colonialismo, sea éste económico, político o cultural; es la contienda a la explotación del hombre por el hombre; es la problemática de una filosofía de forma peculiar que se comunica a través de las luchas revolucionarias de los pueblos que se enfrentan a la opresión; su objetivo común es la voluntad de hacer solidaria la lucha contra el colonialismo y los imperialismos. De esta forma,

el proceso de liberación del hombre, independientemente de las situaciones concretas en las que se encuentra, engloba y concierne al conjunto de la humanidad. El combate por la dignidad nacional da a la lucha por el pan y la dignidad social su verdadera significación. *Esta relación interna es una de las raíces de la solidaridad inmensa que une a los pueblos oprimidos con las masas explotadas de los países colonialistas.*⁷⁵

De tal manera, esta filosofía hace causa común contra la opresión en todos los niveles y naciones. Es la creación de un nuevo humanismo lleno de valor y contenidos que tiene su raíz en el hombre, ése que ya no busca igualarse al concepto *hombre*, sino ser simplemente eso: hombre en la historia, en su propio hacer y ocupación por suprimir la absurda y prejuiciosa “superioridad” humanística e intelectual; el modelo europeo ha sido alcanzado en su esencia y sus fines, ahora todos los demás pueblos periféricos quieren hacer y realizar sus propios proyectos, afirmar y mostrar sus valores vernáculos y determinar sus relaciones consigo mismos y después con todo el orbe. Es la oposición a todo conformismo económico, político y cultural. No negamos lo valioso de Occidente en sus aspectos positivos, como son sus avances técnicos, científicos, filosóficos, económicos, etcétera, pues de algún modo somos parte, pero no necesitamos seguir imitándole. Estamos ya en posibilidad de mostrarnos al mundo como hombres de peculiaridades propias, sin desdeñar la estrecha dependencia con el resto de los demás hombres. El devenir de esta dialéctica

⁷⁵Frantz Fanon, *Por la revolución africana*, México, FCE, 1965 (Colección Popular, 70), p. 166.

es la fortaleza y la unidad comunitaria de todos los oprimidos de la tierra, único medio para imponerle coto al imperialismo. Esta filosofía es una filosofía de riesgo, no algo placentero ni apacible, porque esta búsqueda no se caracteriza por su simpleza, sino por su complejidad, es lo incierto de un presente que exige superarlo para hacer posible un futuro de promoción. La filosofía auténtica no puede partir de fórmulas hechas de antemano, como las del juez, el ingeniero, el cura, sino que busca aquello en que le está en riesgo –a veces– su existencia; la filosofía vista así no puede ser un refugio sino una marcha, en donde la singularidad de hombre dependerá en cierta forma de su historia, de la realidad social concreta.

La filosofía latinoamericana es la disolución y estremecimiento ante la muerte, por la posibilidad de ser sí misma, carácter de una filosofía que descubre y desenmascara la descarnada ideología de la dominación, justificada en supuestos universales inaprensibles, producto de lo etéreo de una ideología que hace vivir en vana esperanza, mercantilizando el valor humano. Sin embargo,

todo pueblo colonizado... se sitúa siempre, se encara en relación con la lengua de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado escapará tanto más y mejor de su selva cuando más y mejor haga suyos los valores culturales de la metrópoli.⁷⁶

Es decir, la misma cultura metropolitana, al extender sus dominios, hacía universal sus propios valores y, sin quererlo, propiciaba al imponer su cultura y civilización la elaboración de los instrumentos para la liberación de los colonizados que exigen igualdad de posibilidades y el ejercicio de un derecho que rompa con los exclusivismos, exigencia que por su paradójica raíz pone en crisis toda una estructura “sacrosanta” del imperialismo y su ideología mediatizadora del hombre, aquél que busca dejar de ser un medio para otros para ser un fin en sí mismo.

Empero, nos vienen al paso unas preguntas. ¿Cómo se muestra o hace patente la autenticidad de una filosofía? ¿Ser auténtico en el filosofar implica la negación de los elementos culturales de otros modos de filosofar? A la filosofía auténtica, para que pueda

⁷⁶ Frantz Fanon, *¡Escucha blanco!*, Madrid, Nova Terra, 1970, p. 43.

tener este sentido, le es imprescindible fondear el pasado y establecer sus lazos comunes y diferentes, peculiares, para determinar las estrategias en la solución de los problemas del presente. Aquéllas no pueden ser copia y simple trasplante, sino además afrontación directa de una dilemática realidad. La confrontación exige no sólo la disputa teórica sino también práctica, es la libertad de reflexión para dar razón y oponerse a todo aquello que pretenda uniformar, suprimir el horizonte humano, supresor de alternativas y posibilidades del quehacer del hombre; es el ejercicio de la praxis en contra de toda acción que suprima la libertad. Si la praxis es historia, la historia de la praxis no puede ser otra cosa que la historia del hombre en un proceso que se va determinando en el tiempo; es la búsqueda incesante de su puesto en el universo, es quehacer y compromiso por desaparecer las desigualdades que mañosamente se han manejado para justificar y encumbrar los diversos modos de dominación. *La autenticidad es la capacidad de producir formas nuevas, donde el protagonista es el hombre que se hace y se determina a sí mismo en la praxis, en la historia*, es la conversión en el presente del pasado que exige la retención de lo que se fue, para realizar su proyecto hacia lo que será. Es la praxis de una forma creativa que revierte y hace manifiesto un modo del ser que actúa. Es la situación de una filosofía que tiene una forma de ser única, porque su pasado y su presente tienen un sentido propio; implicación proyectiva que descubre en su acción una expectante realidad que reclama y anticipa una respuesta que es irrepetible por ser propia y peculiar de una circunstancia, de una problemática histórica concreta, que exige abordarla con elementos teórico-prácticos propios y adecuados, pues hacer uso de extraños sería hundirse en movedizas e inseguras formas de dominación que en nada ayudan para la liberación. De esta forma, ser auténtico es pensar y abordar auténticamente los problemas de una circunstancia histórica y social determinada. Filosofar auténticamente es comprender, es repensar por sí mismo para trascender el pensamiento de otro; tal trascendencia, por su carácter, es dinámica, es pensar los grandes temas de la filosofía occidental como consecuencia de un repensar; es trascender el contenido que se ha comprendido. Es –como apunta Miró Quesada– “llegar a la creatividad a través de la total asunción del pensamiento ajeno”, es hacer propio lo ajeno, ajustarlo, reafirmando y apuntalando una actividad que ya

no es sólo repensar creativamente, sino inventar y descubrir una problemática que en poco se parece a la de otras latitudes que no han sufrido la opresión y la esclavitud. Por otra parte, la autenticidad de una filosofía no puede negar las filosofías que se han dado y se están dando en otros lugares del mundo. Lo común a todas ellas es que cada cual vive sus propias experiencias, las que se descubren como parte de un conglomerado que constituye la filosofía en general. Es la convergencia de la asimilación y creación para trascender lo pensado, bajo la libertad de elección para dar respuesta a una exigencia “intrínseca”, la de hacer filosofía auténtica, sostenida y determinada por la propia realidad histórica en proceso dialéctico. Por esto, “es necesario el conocimiento de nuestra propia realidad para que sea posible la constitución de una Filosofía nuestra. Esta necesidad requiere la decisión de estudiar nuestra realidad profundamente”.⁷⁷ Así pues, nuestra filosofía, como apunta Zea,⁷⁸ no ignora a Europa, sino que habla de su existencia, pero como se habla de otros mundos, de “otras expresiones de lo humano”, como una entre otras expresiones.

Podemos decir que la filosofía que se elabora en nuestra América, en abierta oposición a la europea, no afirma la humanidad de sus hombres para negar la de otros, sino que destaca el inhumanismo de la filosofía de la élite occidental. Es la pugna de una lucha de contrarios de dialéctica irreversible contra el autoengaño y la autodenigración; es la afirmación y fortalecimiento de una idea que urge hacerse práctica: la igualdad de todos los hombres, libres de los prejuiciosos racimos justificatorios de una ideología de dominación y explotación de los colonizados. Es la filosofía a la que nada de lo humano le es ajeno, es el goce de una simbiosis de lo universal y humano donde es preciso hacer realidad las utopías formuladas sobre esta América, es búsqueda de objetividad, producto de la crisis...

que nada tiene de común con la muerte y que, si ciertamente trae peligros, son los peligros inherentes al mismo ritmo ascensional. Bienvenida la crisis que tanto se parece al madurar del segador

⁷⁷ Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974 (Colección Tierra Firme), p. 218.

⁷⁸ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, ed. cit., pp. 135-136.

con nuevo ánimo, cuando siente que la hoz está ya bastante afilada y las espigas bien maduras.⁷⁹

Es tiempo de la siega, con la confianza de que el producto, la sementera, está lo suficientemente madura para la elaboración del alimento que nutre, que se hace carne y sangre, de una filosofía que ha alcanzado su completo cocimiento. Es la nutriente de una filosofía de la acción que no tiene por qué buscar justificación en extrañas empresas; ya no esperamos que se realice el milagro de ser como Europa, aquellos vanos intentos de nuestros predecesores. El latinoamericano, así como todo aquel que se encuentre en sus mismas circunstancias, debe liberarse de la enajenación en la que ha caído por la acción de otros hombres. Esto es *desenajenarse*, superar los colonialismos, dejar de ser el instrumento y el medio para otros fines. Es eliminar los obstáculos que impiden la tarea constructiva, sin pretender imitar al Occidente en el terreno destructivo que siempre lo ha caracterizado.

Por lo tanto, nuestra filosofía no es una filosofía inauténtica como apuntaba Salazar Bondy,⁸⁰ puesto que su autenticidad no está en ser producto de culturas de “dominación”, sino en rebasar todo aquello que suprime el modo de ser propio. La autenticidad está precisamente en su punto de partida, en el subdesarrollo y colonialismo; es la filosofía que se opone a cualquier subordinación y autosubordinación; nuestra filosofía es la que pone en duda una sola forma de reflexionar. La filosofía no es prescripción, no es un recetario que se aplica y realiza de tal o cual manera. La filosofía es una creación del hombre, el hombre capaz de pensar sobre su vida, aunque no necesariamente deba ser siempre una actividad rigurosamente profesional, sino la capacidad de vivir una “vida pensada”, es “...una llamada a ser hombre, a la cual se responde en la historia con voces de diverso acento”.⁸¹ Por tanto, la filosofía latinoamericana hoy, es el proceso en el cual se construye y constituye el pensar de la liberación, es parto doloroso de su autoconstitución, es la praxis liberadora de un discurso que, a partir de su particularidad, se abre al infi-

⁷⁹ Alfonso Reyes, *Textos* (una antología general), México, SEP/UNAM, 1981, p. 78.

⁸⁰ Cfr. Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*, ed. cit., pp. 120-121.

⁸¹ Eduardo Nicol, *El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972, p. 181.

nito cargado de sentido. “No –es– ya sólo una filosofía de nuestra América y para nuestra América, sino filosofía sin más del hombre y para el hombre en donde quiera que éste se encuentre.”⁸²

⁸²Leopoldo Zea , *op. cit.* , p. 160.

TERCERA PARTE

I. LATINOAMÉRICA: TERCER MUNDO

Los países iberoamericanos, en su difícil y accidentado peregrinar por encontrar los elementos que los identifiquen y los diferencien de los demás pueblos, han tenido que afrontar un sinnúmero de problemas, desde los económicos y políticos hasta los sociales y culturales. Toda su proyectiva ha estado encaminada a la superación de los obstáculos y secuelas que obstruyen el proceso de desarrollo en los diversos niveles, especialmente los económicos, siempre buscando ser como las nuevas metrópolis coloniales. Ayer fue el modelo ibérico, hoy el soviético o el norteamericano. En este abrupto deambular por experiencias extrañas, los pueblos latinoamericanos han tenido que enfrentarse a los tropiezos con incertidumbre, al no tener un horizonte que les permita ubicar con claridad las alternativas teórico-prácticas para la solución de sus problemáticas particulares y comunes. Las luchas revolucionarias en Nuestra América no son el resultado de la teoría, sino de la práctica, de necesidades concretas. Concretas fueron las luchas de emancipación colonial y mental de la centuria pasada; concreta es, y ha sido, la lucha contra el imperialismo norteamericano hoy; es decir, esta contienda por la liberación de las naciones americanas no fue, en sentido absoluto, la consecuencia de la teoría, sino de la acción, del intercambio dialéctico por el que la teoría se enriquece y se subordina, en cierto modo, a la práctica, a las circunstancias de acontecimiento que más que mover a la reflexión urgían a la acción. Se actúa y después se reflexiona. La historia de la América Latina es la historia que busca ubicación y reconocimiento en la historia universal. Es la epopeya de un viaje que tiene su fundamento en la esclavitud y explotación de sus hombres y la lucha por alcanzar su libertad; es la disputa entre los colonizados contra los colonizadores; la lucha por ser ellos mismos contra las dependencias coloniales. Así, la historia que se está haciendo aquí y ahora no es sino

el esfuerzo de sus hombres que, a través de la trágica experiencia de la dominación, han ido tomando conciencia clara de la situación opresiva y marginal en la que los tienen inmersos para dar la batalla a aquello que intenta restarles plenitud y posibilidades¹ como hombres y como pueblos; es la contienda por la autoafirmación de sus diversas organizaciones sociales en una constante búsqueda por crear estrategias teórico-prácticas que hagan factible la supresión del neocolonialismo y todas sus secuelas, porque solamente en la brega y la fe en las propias fuerzas, en el conocimiento de nuestras necesidades verdaderas, desdeñando los combates inútiles y liquidando ajenas y falsas culturas se hace posible afirmar el ser americano. Es esa segunda independencia —que ya Martí apuntaba—² que no ha terminado de realizarse. Ésta debe ser la respuesta unánime para liberar las fuerzas potenciales de esta América. Porque “*Cambiar de dueño no es ser libre*”. Estas palabras enunciadas por Martí siguen teniendo una vigencia que nunca como hoy implica romper con las atávicas estructuras de implantación extranjera. Porque estos son los tiempos de pensar y prever los peligros y las acechanzas externas, pero sin perifoneos de frases ni delaciones inútiles, sino aportando los elementos que amarren la constitución y andamiajes salidos de las necesidades que la realidad latinoamericana demande. Esto quiere decir que para enfrentar los problemas internos y externos se requiere asumir una posición crítica para plantear estrategias e ir fincando los medios que hagan conducente una forma de superar con gallardía los aspectos marginantes.

Los problemas aludidos tienen un doble origen: uno interno y otro externo. El primero es producto de una heterogénea y dispersa estructura social, una economía atrasada y dependiente, una tecnología importada y una ciencia mal asimilada y centralizada; no existe congruencia entre planes y programas para abatir los problemas nacionales, tales como la miseria, la explotación, el despilfarro, la corrupción. Se carece de estrategias económico-políticas que hagan posible la participación en los beneficios del trabajo de todos sus hombres; existen los testaferros nacionales, servidores de las transnacionales, que no escatiman esfuerzos en

¹ Cf. Francisco Miró Quesada, *Proyecto y realización del filósofo latinoamericano*, México, FCE, 1981, p. 180.

² José Martí, *Política de Nuestra América*, México, Siglo XXI, 1979, pp. 152-153.

los medios de explotación de las riquezas nacionales para el imperio norteamericano; también se da una clase en ascenso de carácter empresarial simpatizante de la tradición capitalista monopólica, aquella que se caracteriza por la “libre empresa”, sector protegido por el derecho y la mayor libertad para velar por sus propios intereses y poner su industriiosidad y capital al servicio de su *empresa*. Ese capital —que ya Marx definía como sin patria—, únicamente fiel a sí mismo, es la estructura industrial capitalista de “democracia burguesa” que sólo ha traído a los países de esta América el aumento de la opresión, en la que se entrecruzan los elementos más contradictorios, aquéllos en los que empresario y líder político se constituyen en una sola persona;³ capital y poder opuestos a cualquier reivindicación económica, social, política y cultural de las masas. Es la estructura de poder que no escatimará gastos para sostener el *statu quo* dominante a fin de mantener riqueza y privilegios. El segundo es producido por la expansión del capitalismo monopólico, ése que tuvo su origen en aquella primera empresa “civilizatoria” y “salvífica” iniciada por Iberia y continuada por los piratas británicos, holandeses, franceses... Dicho en otras palabras, el capitalismo desde su origen siempre estuvo calculado en cuanto a sus movimientos y leyes sobre la base de la dominación de la tierra entera; de allí la incorporación de nuevos territorios proveedores de materias primas en cantidad ilimitada. Tal hecho sólo fue posible por la apropiación y sometimiento de los pueblos precapitalistas y coloniales.⁴ Porque

el capital necesita, para aprovechar comarcas en las que la raza blanca no puede trabajar, otras razas; necesita poder disponer ilimitadamente de todos los obreros de la Tierra, para movilizar, con ellos, todas las fuerzas productivas del planeta... Pero estos obreros suelen encontrarse casi siempre encadenados a formas de pro-

³ La historia biográfica de la mayoría de los políticos-empresarios de los países latinoamericanos constituye, en nuestra opinión, una buena prueba en apoyo de la validez de este señalamiento. Todos estos grupos, de una forma u otra, participan en las decisiones de Estado y en la administración de la ley y derecho de las masas. La nación queda reducida a una simple empresa privada, botín de las élites detentadoras del poder.

⁴ Cf. Rosa Luxemburgo, *La acumulación del capital*, México, Grijalbo, 1967, pp. 274-275. También es recomendable para tal caso revisar André Gunder Frank, *Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología. El desarrollo del subdesarrollo*, Barcelona, Anagrama, 1971, p. 104.

ducción precapitalista. Deben ser, pues, previamente 'libertados' para las bases históricas inevitables del capitalismo.⁵

Esta estructura de dominación económico-política será afianzada y expuesta en el acontecer histórico por la continuidad de Europa en América: los Estados Unidos de Norteamérica. Éste es el país que, a mediados de la centuria pasada, a través de la Doctrina Monroe, ponía coto a los imperialismos europeos sobre sus futuras y posibles colonias: los países latinoamericanos.⁶ Es el neocolonialismo implantado a través de la creación de diversas formas de dependencia y sus engañosos métodos de "adhesión" a las causas latinoamericanas lo que marcará el proceso de desarrollo de todas estas naciones,⁷ que por su estructura económica de dependencia y atraso serán etiquetadas, posteriormente, como Tercer Mundo. Será la nueva estratificación de las sociedades determinada de acuerdo con su desarrollo material en Primer, Segundo y Tercer Mundo y quizá podría llegarse a subdivisiones más grandes. Es la contienda de las naciones ricas y pobres, es el cisma entre altruismo y egoísmo, entre capitalismo y socialismo; es la lucha entre lo individual y lo colectivo, y en medio del fragor estará el Tercer Mundo, que tendrá que dar la batalla a los leviantos de Oriente y Occidente para hacer manifiesta su presencia, compelido a romper con las dos formas ideológicas, económicas y políticas de carácter universal hasta entonces aceptadas: capitalismo y socialismo.⁸ Es la presencia de las naciones nuevas en busca de una redefinición de la libertad y la igualdad; ésta es la tarea a la que se enfrentan, hoy por hoy, todas las naciones. Lo único que ha quedado claro es que no existen para la superación de todos sus problemas soluciones automáticas, mecánicas: la libertad no es consecuencia de privilegios, ni la igualdad de

⁵ *Ibid.*, p. 278.

⁶ Cf. Samuel Eliot Morison, Henry Steele Commager y W. E. Leuchtenburg, *Breve historia de los Estados Unidos*, México, FCE, 1980, pp. 590-592.

⁷ La investigación histórica ha demostrado que el *subdesarrollo contemporáneo es el producto histórico de la economía pasada y actual*, además de otras relaciones entre los países subdesarrollados y los actuales países metropolitanos. Es más, el conjunto de los diversos tipos de relaciones, que van de las económicas a las culturales, ha constituido la estructura básica del desarrollo capitalista a escala mundial.

⁸ Irving Louis Hotowitz, "Dilema y decisiones en el desarrollo social", en Erich Fromm *et. al.*, *La sociedad industrial contemporánea*, México, Siglo XXI, 1967, p. 48.

la abundancia económica, puesto que ambos pueden prevalecer en un ambiente en el cual están dolorosamente ausentes la “libertad” e “igualdad”. Ésta es la cruda realidad que ha tenido que enfrentar con sobriedad cada país al entrar a la etapa del desarrollo industrial. Empero, a pesar de todo esto, debe quedar claro que una nación no puede ser patrimonio de un determinado clan, sino responsabilidad de todos los que en ella habitan. En otros términos, los derechos y obligaciones, sean económicos, políticos, sociales o culturales, deben ser ejercidos por todos sus hombres.

¿Cuáles son las características comunes de las naciones no capitalistas, posteriormente llamadas del Tercer Mundo? ¿Hacia dónde es posible proyectar la mirada para vencer las dificultades que obstruyen su desarrollo y superar la dependencia? Las respuestas a estas preguntas son variadas y el modo de abordarlas también. No obstante, los elementos a los que debemos recurrir no serán los que se hacen manifiestos en la actualidad inmediata, sino en el pasado histórico, pues sólo en el pasado como testimonio es posible encontrar los medios que hagan propicio el descubrimiento de los principios que originaron la situación que las naciones subdesarrolladas padecen actualmente. Los países del Tercer Mundo fueron producto de la expansión territorial de la Europa renacentista, en el deseo de ampliar los dominios económicos y comerciales más allá de un sistema de economía insuficiente para abastecer las demandas del desarrollo mercantil de ese momento. Europa resultaba ser demasiado estrecha para la naciente empresa imperial, por lo cual constituía un imperativo buscar otros horizontes donde colocar sus productos y al mismo tiempo obtener las materias primas para una producción industrial en ascenso, resultado del intercambio comercial e indispensable para las nacientes organizaciones empresariales.⁹ Despuntaba el nacimiento de una época que rompía con todas las tradiciones hasta entonces conocidas; el empuje de las ciencias y la tecnología autorizaba a mirar hacia el futuro con seguridad y optimismo. Es el inicio de un empeño en el que cualquier esfuerzo será insuficiente con el fin de alcanzar objetivos de cada vez mayor envergadura. Así, en esta etapa de la historia europea aparecen el mundo de la riqueza y el porvenir que hace acto

⁹ Cfr. Rosa Luxemburgo, *op. cit.*, pp. 280-285 y ss.

de presencia allende las fronteras del mar tenebroso: el nuevo mundo. Parecía ampliarse la profecía anunciada por Isaías –si se prefiere, por Platón–:¹⁰ por fin la tierra prometida se mostraba, lo idealizado se hacía manifiesto. Es el descubrimiento de un continente hijo del azar y la equivocación ¹¹ y no de cálculos premeditados, especialmente al ser Cristóbal Colón un hombre que desdeñaba la razón, la matemática y los mapamundis, como él lo señala en su “Tercer Viaje”.¹² Este descubrimiento fue el fruto del cumplimiento de una promesa hecha por Dios a los profetas.

A pesar de lo que ha venido sosteniendo la “leyenda blanca” respecto de que los peninsulares habían tenido como primer propósito la catequización más que el establecimiento de un imperio en las Indias occidentales, la veracidad de nuevas investigaciones muestra lo endeble de tal argumentación. América, durante la breve tercera etapa de conquista y, posteriormente, durante la colonización, fue escenario de rapiña, crimen, violación, esclavitud y explotación de los conquistados. Los conquistadores, en servicio de su Rey y Señor, se dedicaron a administrar el producto de una “herencia”, de un feudo más, de la Corona española. Desde aquel momento en el que se incrustan en los pueblos conquistados las garras coloniales, se inicia el accidentado camino de la colonización. América, con sus hombres y materias primas, constituirá un preciado tesoro para un imperio ávido de riqueza y poderío. Es la España imperial que, ante las críticas de los grandes humanistas como Vives, De Victoria, Las Casas, Zumárraga, al supuesto encumbramiento del derecho de conquista y explotación de los hombres y las riquezas naturales de las tierras americanas, elaborará una serie de argumentos justificatorios de carácter ideológico, político, social, cultural y religioso para cancelar cualquier discusión posterior y

¹⁰En el *Timeo* y el *Critias* se hace mención de la Atlántida, territorio que se puede ligar de manera confusa con el continente americano. El mito del autor de *La República* se interpretó, en aquellos tiempos, de diversas maneras: desde la desaparición de esa isla gigantesca, la Atlántida, por un cataclismo; el recuerdo de las historias referidas por los viajeros egipcios sobre tierras fantásticas; o la idealizada visión del Asia dirigida hacia occidente.

¹¹Cristóbal Colón, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, Madrid, Espasa Calpe, 1980. En sus relatos, Colón muestra una absoluta ignorancia sobre la tierra descubierta creyendo haber llegado a las Indias, Cipango y Catay; hace los relatos más extraordinarios al respecto.

¹²Cfr. Fernando Benítez, *La ruta de Hernán Cortés*, México, FCE, 1974, p. 13.

afianzar su dominio sobre las nuevas tierras. Así, la América de Atahualpa y Cuauhtémoc servirá para que la humanidad de unos hombres crezca y la de otros se deteriore para ser reducida a la minoría, a la animalidad, a la subhumanidad. Sin embargo, la insuficiente tecnología trasplantada a estas tierras y la falta de una visión previsoras para ampliar el proceso de industrialización y transformación de las materias primas obtenidas en los diversos virreinos españoles y portugueses, la falta de una asimilación de los avances de las ciencias, las técnicas, los sistemas políticos y sociales, provocará con el tiempo que estos reinos caigan en el anquilosamiento. Este esclerosado sistema colonial ibérico se sepultaba a sí mismo en el polvo de su egoísmo e incapacidad visionaria para los nuevos tiempos, cedía el paso a imperios como Inglaterra, Francia, Holanda, que por su forma y estructura eran diferentes de los anquilosados sistemas que ya no respondían a los antiguos dictados económicos, incluyendo los de España y Portugal. Estas nacientes potencias iniciaban el reparto del resto del mundo (quedaban por repartir África, Asia y Oceanía, y algunas regiones sin colonizar de América) que comienza a finales del siglo XVI para afianzarse en el XVIII.

En la centuria de la Ilustración se cancelaban las viejas, carcomidas y deterioradas estructuras económicas, políticas y sociales, para ceder el lugar a la libre competencia; se abatían las organizaciones gremiales para constituirse en grandes empresas fabriles; la emigración de los hombres del campo a la ciudad daría origen al proletariado y al “lumpen proletariado”. Se iniciaba la contradicción entre el campo y la ciudad; se rompía con las ataduras del servilismo medieval; era el nacimiento de “la moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal”;¹³ de los siervos de la Edad Media surgieron los villanos libres de las primeras ciudades, que posteriormente constituyeron la burguesía, dueña del capital y los medios de producción social y empleadora de trabajo asalariado realizado por el proletariado, vendedor de lo único que tiene por vender, su fuerza de trabajo, lo que da lugar a la emergencia de dos grandes clases sociales: la burguesía y el proletariado.¹⁴ Se asistía al

¹³ Carlos Marx y Federico Engels, *Manifiesto del partido comunista*, Pekín, Ediciones en lenguas extranjeras, 1968, p. 33.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 32-33.

nacimiento de la “gran industria y con ello la aplicación de las fuerzas naturales a la producción industrial, la maquinaria y la más extensa división del trabajo”.¹⁵ La libre competencia obligaba a fortalecer los imperios; terminaban las relaciones naturales entre los hombres para convertirse en relaciones de trabajo, protegidas por el capital, superponiéndose la ciudad, comercial e industrial, al campo. Mientras esto sucedía en Europa, hacía su aparición una nueva potencia en América, los Estados Unidos de Norteamérica, representantes de la tendencia más revolucionaria del momento que habría de originar a su vez movimientos de liberación nacional tanto en el continente europeo como en el americano. Este país se transformó en la estrella del zenit, la guía de la libertad, el progreso y civilización, de las recién emancipadas colonias ibéricas.

Los países latinoamericanos, al despuntar el siglo XIX, se liberaban de la tutela colonial, pero no de sus vicios e ideologías, consecuencia de tres siglos de opresión y dominación: una organización comercial centralizada y anacrónica¹⁶ y una producción “industrial” gremial, artesanal¹⁷ que obstaculizan su producción a gran escala, en un proteccionismo propiciado por las metrópolis en su beneficio y que se conjugaba con una heterogénea organización social dividida en castas, lo cual hacía imposible el sentimiento nacional, carentes, por otro lado, de una tradición científica y tecnológica que hiciese posible el desarrollo. Por lo tanto, quedaba cancelado cualquier intento de competir con las grandes potencias industriales europeas y norteamericanas, quedando reducidas las nuevas naciones latinoamericanas a simples proveedoras de materias primas que intercambiaban por productos manufacturados, acentuándose el proceso de dependencia, cautiverio y endeudamiento. De esta manera, la América Latina rompía con el colonialismo ibérico para autoimplantarse una forma de dependencia neocolonial, y

¹⁵ Carlos Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, en *Obras escogidas*, Moscú, Progreso, vol. I, p. 61.

¹⁶ Cfr. Enrique Semo, *Historia del capitalismo en México*, México, Era, 1981, pp. 168-171. (A pesar de que el doctor Semo en este interesante estudio se dedica específicamente a México, en cuanto a las teorías económicas implantadas por España en sus colonias, sus técnicas de producción y comercialización se pueden hacer extensivas a los demás reinos en América con todas sus secuelas y escollos.)

¹⁷ *Ibid.*, pp. 156-164.

al buscar vestirse con nuevo traje se autoimponía seguir otro “arquetipo”, modelo ajeno a su historia y su problemática: el de los Estados Unidos de Norteamérica. De este modo se lanzaba a una aventura que le dio los más grandes y dolorosos descalabros: desde las guerras intestinas hasta los fallidos intentos de asimilar lo inasimilable, la tradición ideológico-política, social, cultural y económica de la América anglosajona, no porque fueran los latinoamericanos incapaces de comprenderla y hacerla suya, sino porque nuestra historia tiene una raíz diferente. Sus tradiciones económicas, políticas y sociales fueron el producto de la conquista y explotación de sus hombres. Es decir, nacíamos a la historia con la pesada carga de la dependencia y la marginación.

Así, los miembros de las clases dirigentes nativas de esta América, al tiempo que querían soslayar y negar su historia, se embarcaban en un intento que les era poco comprensible y que difícilmente podrían asimilar. A pesar de que la América Latina del siglo XIX intentaba hacer suyas experiencias extrañas, las de la cultura occidental, cada vez resultaba más absurda dicha empresa, pues se daba cuenta de su situación marginal y del tipo de relación que sostenía con las naciones que se habían formado al norte del Río Bravo y allende el Atlántico. Se tomó conciencia de las diferencias entre el cristianismo acendrado y el puritanismo racista, entre una economía atrasada y un crecimiento pragmático, y así algunos pensadores vieron la necesidad de partir de la propia realidad histórica: sólo así era viable cualquier proyecto futuro, ya fuera de carácter económico o cultural. No obstante las voces de alarma levantadas a mediados de la centuria pasada, de las advertencias de hombres como Bello, y las posteriormente manifestadas a finales de la misma época por Martí y Rodó en oposición abierta, de que su peligro ya se avizoraba en los dos últimos decenios del siglo XIX con mayor fuerza, las naciones latinoamericanas carecían de la unidad ideológica y política para hacerle frente, sobre todo cuando se procedía a reevaluar los objetivos particulares y comunes de adentro hacia afuera de cada uno de nuestros países. Dicho en otras palabras, les era preciso incorporar su pasado, afrentoso pero propio, para así reestructurar los planes futuros y al mismo tiempo establecer relaciones económicas, políticas y culturales con las naciones del mundo. Durante esta serie de acontecimientos, la política económica de los Estados Unidos hacia América Latina tomaba una fuerza vi-

gorosa, a tal grado que el 87% de las materias primas que las naciones iberoamericanas exportaban iba a dar a ese país, libres de todo gravamen arancelario. Esto era aparentemente “ventajoso”. Empero, pronto se evidenció que se trataba de una trampa bien montada por el naciente imperialismo que las condujo a un callejón sin salida, sometiendo su comercio y economía a un cautiverio asfixiante. Así, la presa había caído en el engaño, y eso la obligaba, por su estado indefenso, a aceptar el tipo de condiciones provechosas para la potencia, tales como una política comercial preferencial y dependiente acorde con sus intereses. Esta situación culminó en la “Conferencia Internacional Americana”, en 1889,¹⁸ con representantes de dieciocho países. En dicha conferencia se advirtieron de una vez por todas las inclinaciones imperialistas del gobierno estadounidense, y sus propósitos se hicieron evidentes en la propuesta de un supuesto control aduanero entre los americanos y del arbitraje, por parte de aquél, en caso de disputas internacionales, pero los latinoamericanos no tragaron el anzuelo y la rechazaron.¹⁹ Sin embargo, finalmente el poderoso del norte se saldrá con la suya, con la creación de la “Unión Comercial de Estados Americanos”, rebautizada en 1910 con el nombre de “Unión Panamericana”, que establecía una relación de dependencia siempre beneficiosa para el naciente sistema monopólico; dependencia sin precedentes hasta ese entonces en la historia de los países latinoamericanos, que incluía compromisos tales como la importación de tecnología, investigación científica y economía de transnacionalización del capital. De este modo se fijaban, evidentemente, condiciones favorables para la gran potencia. Al fin la fiera mostraba sus afiladas garras y manifestaba su voluntad de poderío y sus posibles alcances. Despertaba el “Calibán” dormido para mostrar ya sin embozos la guadaña depredadora, por la cual ha de afirmar su poder y dominio en posteriores conquistas neocoloniales utilizando, en caso necesario, la violencia o métodos de “persuasión” para alcanzar sus objetivos. De ahí las palabras del Capitán A. T. Mahan, el nuevo filósofo de corte imperialista, que depositaba el poder en

¹⁸Cfr. Samuel Eliot Morison *et. al.*, *op. cit.*, pp. 590 y 592.

¹⁹Cfr. José Martí, *op. cit.* Correspondencia dirigida al diario *La Nación* titulada por el compilador “Contra el panamericanismo”, pp. 145-192. En estos escritos Martí explica la marcha de los convenios establecidos entre los países latinoamericanos. (Iniciada el 28 de septiembre de 1889 y concluida el 3 de mayo de 1890.)

la fuerza de las armas, pues “no son los mansos” los que “heredarán la tierra”.²⁰ Estas prédicas caían en tierra fértil, a tal punto que el reverendo Josiah Strong, en un artículo de gran difusión popular titulado “Nuestro País”, hacía expreso el derecho de posesión y dominio de su nación sobre toda la Tierra, como árbitro y modelo de la cultura y civilización, en una pregunta retórica: “¿No parece como si Dios no sólo estuviese preparando en nuestra civilización anglosajona el *troquel* con qué modelar los pueblos de la Tierra, sino como si estuviese poniendo tras ese troquel el maravilloso poder con el cual imprimirla?”²¹ Así, los Estados Unidos se autodenominaban el pueblo predestinado por la “Providencia” (al poder, la fuerza, el robo, el monólogo...) para “liberar” a los pueblos oprimidos de aquellos opresores ajenos a los intereses de la nación “elegida”.²² Para reafirmar esto veamos la declaración hecha por el mismo reverendo al *Washington Post*, que proponía eliminar el último reducto imperial español en América. Josiah Strong declara: “Nos enfrentamos a un extraño destino. El sabor del imperio está en la boca del pueblo, así como el sabor de la sangre en la selva. Significa una política imperial; la república, renaciente, ocupará un lugar con las naciones armadas”.²³

De esta manera el pueblo de los Estados Unidos de Norteamérica se autocalificaba como el predestinado para “salvar” de la opresión a todos aquellos que la padecen; es el nuevo pueblo que se manifiesta como el ejemplo prototípico de cultura y civilización. Así se expresa su Destino Manifiesto, a través del cual se autojustifica para anexionarse las últimas zonas territoriales del Caribe que permanecían en poder de la Corona española: el fin último de todo era “civilizar” y “cristianizar” a sus pobladores. Primero había sido Cuba y posteriormente iban

²⁰ Cfr. Samuel Eliot Morison *et al.*, *op. cit.*, pp. 593-594.

²¹ *Ibid.*, pp. 593-594.

²² Cfr. Juan A. Ortega y Medina, *Destino manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*, México, SEP/Setentas, 1972, pp. 98-110, 142-144. En este escrito el investigador sigue el proceso histórico de la estructuración teórico-práctica de la empresa expansionista de los Estados Unidos, nación que se considerará a sí misma la elegida para “salvar” y “cristianizar” al mundo: éste era el destino, su “Destino Manifiesto”, usando los más desvergonzados argumentos como son los religiosos, políticos, civilizatorios, económicos, etcétera. Y todo para abonar sus intenciones de dominio de las riquezas humanas y materiales de las naciones latinoamericanas y el mundo.

²³ Samuel Eliot Morison *et al.*, *op. cit.*, p. 594.

a ser las Filipinas. Así iniciaba el Caribe una etapa aún más agresiva que aquella que hasta ese momento había constituido parte de la historia de las colonias ibéricas. El término con el que se disimulaba la anexión, “ayuda” para la “liberación” de los lugares caribeños por parte del país del norte, en sus primeros intentos buscará ocultar su descarado interés neocolonialista.²⁴ Esto es factible porque los Estados Unidos “habían desarrollado ya intereses mundiales que hacían parecer necesario controlar todo el Caribe”.²⁵ Por la misma razón el senador Cullom pudo exclamar: “es tiempo de que alguien despierte y se dé cuenta de la necesidad de anexionar una posesión”.²⁶ Así, el presidente McKinley hacía expresa de manera agresiva su política en favor del “Destino Manifiesto” de su país, al usar argumentos del mismo carácter que los utilizados por los europeos en su llegada al nuevo mundo, y así lo expresó una noche en una reunión con sus hermanos metodistas. En oposición abierta a ese imperialismo se hizo oír la voz de Mark Twain, quien declaró que, de seguir así, las rayas blancas deberían ser pintadas de negro y las estrellas deberían sustituirse por cráneos y tibias.²⁷

Surge de este modo una potencia universal de características nunca vistas. No es ya un imperialismo como el romano o el español, de dominio y posesión de grandes territorios; es más bien la ampliación de mercados y exportación del capital a nivel internacional, ya no sólo hacia América Latina, sino hacia África, Asia, y andando el tiempo hacia todo el mundo; es el imperialismo que busca la “penetración pacífica” en Nuestra América a través de la “buena vecindad” protagonizada por Franklin Delano Roosevelt; es la política ideológica de “defensa hemisférica” que, apoyada en la fundación de la “Organización de Estados Americanos” (OEA) en 1948, iniciará

²⁴ *Ibid.*, pp. 596-598 y 606-611. Este término, “anexión”, no era sino una forma encubierta con la que se buscaba la posesión y dominio de las tierras indefensas del Caribe. (Véase la “Enmienda Platt”, en la que se establecía el veto definitivo de los Estados Unidos sobre las relaciones diplomáticas y fiscales de Cuba y los demás países. También la actitud del presidente T. Roosevelt que no puede ser más agresiva, al despuntar el presente siglo, contra Cuba, las Filipinas, Colombia, Santo Domingo, México, etcétera.)

²⁵ *Ibid.*, pp. 594-595.

²⁶ *Ibid.*, p. 593. (Subrayado mío.)

²⁷ *Ibid.*, p. 602. (Citados por los autores.)

—como apunta Pablo González Casanova—²⁸ la “legalización de la dependencia” con retórica hábilmente construida por medio de la “no intervención” y la “democracia”. Es la supuesta ilusión de desarrollo y democracia que se afianza y enriquece mediante tratados bilaterales y multilaterales. En sí, es el sometimiento y la dependencia corrosiva de nuestros países por medio de la imposición del capital monopólico que se manifestó en la ideología “desarrollista”, que alcanzó su culminación en los años cincuenta y se caracterizó por un pretendido mejoramiento del desarrollo social de las naciones de América Latina mediante la franca apertura a la inversión extranjera y la importación de tecnología. En este tipo de inversiones se destacó la llegada de capital privado extranjero y la consolidación de la inversión a través de la intervención de sus corifeos nacionales y trasnacionales: gerentes, políticos, empresarios, diplomáticos defensores de las “inversiones norteamericanas” y la “libre empresa”. De este modo los “préstamos, inversiones privadas, donativos, ayuda técnica, convenios militares, OEA, ORIT, amenaza continental, defensa interamericana, mundo libre anticomunista, “desarrollo”, constituyen distintas manifestaciones de una sola política del imperialismo”,²⁹ y así se va consolidando la forma de conquista pacífica más moderna. No sólo en lo económico se da la penetración, sino también en lo cultural; los valores de la civilización norteamericana se internacionalizan, y la ideología y moral que los sustentan se inyectan en las conciencias de los latinoamericanos liquidando los viejos valores de las élites y masas nacionales, alterando sus modos de expresión “natural”, del *querer, hacer y pensar*. Para esto se han valido de las organizaciones nacionales y monopólicas, de la radio, el cine, revistas y, posteriormente, la televisión. Ésta es una nueva forma de colonialismo económico, político y cultural sin precedentes en la historia, en la cual la política se convierte en *show*. Es un hecho indiscutible que en la mayoría de las naciones dependientes de la América Latina sus representantes políticos en el poder no son más que las marionetas manipuladas por el imperialismo norteamericano. Sus discursos demagógicos sólo sirven para eviden-

²⁸ Cfr. Pablo González Casanova, *Imperialismo y liberación en América Latina*, México, Siglo XXI, 1978, pp. 21-23.

²⁹ *Ibid.*, p. 27.

ciar su ridícula comicidad: no es sino una forma exhibicionista y falta de valor para adherirse a la lucha por la liberación de sus pueblos, y las historias de los movimientos antiimperialistas de liberación son presentadas como noticias de actitudes de grupos “delincuentes”. Es la arrogancia de la potencia que se afirma, no como la liberadora de los oprimidos, sino como la expoliadora de los pueblos, poco respetuosa de los derechos internacionales.³⁰ Así, por ejemplo, en la Resolución 560 del Congreso de los Estados Unidos emitida en 1965, se proclamaba como su “derecho” la intervención y el empleo de las fuerzas armadas para proteger sus intereses en cualquier país de nuestro continente. Finalmente el capitalismo monopólico y las burguesías latinoamericanas se verán obligadas, ante la ineficacia de su falsa retórica de democracia, ayuda técnica, desarrollo, etcétera, a prepararse para el único camino que les queda: la represión. Las amenazas de Kennedy se cumplían parcialmente en Cuba, las de Johnson en Santo Domingo y las de Richard Nixon se concretaban en Brasil, Argentina, El Salvador, República Dominicana;³¹ se instauraba un nuevo sistema de servilismo y opresión a través de la implantación de dictaduras militares, servidoras y vigilantes de los intereses del capitalismo monopólico.³² Con Nixon y su secretario Kissinger se evidencia la actitud insolente ante la derrota imperialista en Viet-nam, mediante la apelación a una permanente bravata para intentar recuperar la imagen perdida en América Latina y el mundo, y el interés por compensar el desprestigio por medio del terror y la amenaza persistente. De este modo se establece una relación de contubernio entre el imperialismo y los enemigos de sus pueblos, los “gorilas”, fieles servidores del mejor postor, defensores de la “justicia” e “igualdad” impuestas y determinadas por los hombres de negocios. De esta manera las características comunes de las naciones tercermundistas serán la explotación de sus hombres y sus riquezas natu-

³⁰Para ello véanse sus desvergonzadas intervenciones en Angola, Chile, Uruguay, El Salvador, etcétera.

³¹Pablo González Casanova, *op. cit.*, pp. 41-42. (También véase para tal objeto la obra de Orlando Fals Borda, *Las revoluciones inconclusas en América Latina (1809-1968)*, México, Siglo XXI, 1978, particularmente el apartado: “Revoluciones inconclusas en América Latina”.)

³²René Zavaleta Mercado y Pablo González Casanova, “La razón de la soberanía”, en Armando Hart, Mariano Rodríguez *et. al.*, *Nuestra América (en lucha por su verdadera independencia)*, México, Nuestro tiempo, 1981, pp. 82-83.

rales por las naciones imperiales y la incapacidad para abatir los problemas de marginaciones, miseria, justicia social: todos estos problemas se constituyen en los elementos comunes que tienen que enfrentar los tercermundistas. No obstante la actitud agresiva del imperialismo monopólico, los caminos para solucionar esa escabrosa y difícilísima problemática no están absolutamente cerrados, con la condición de que todos los miembros de estas sociedades sean integrados a la unidad de principios y objetivos comunes para enfrentar al imperialismo y a los falsos servidores de los pueblos.

Es fundamental la unificación de intereses y metas comunes para integrar a las masas a la producción y desarrollo, y la estructura de una base ideológica que revitalice los valores nacionales, morales y culturales. Urge romper con las tendencias de la ideología del desarrollo importado, es decir, no buscar ser o igualar el "modelo" de carácter neocolonial monopólico, sino realizar una labor de intercambio y unidad comercial, cultural, técnica y económica con todos los pueblos que padecen la fuerza represiva de ciertos grupos de las burguesías³³ apuntaladas por el imperialismo. Necesaria y urgente es la unidad para dar respuesta a la ofensiva de los capitales monopolistas, éstos que han mantenido a la mayoría de los pueblos en la pobreza y conservan el alto nivel de vida de sus países a costa de la miseria y explotación de los nuestros; no queda otra alternativa que la lucha contra el imperialismo, pero siempre en estrecha unidad dialéctica entre el individuo y la masa, entre el dirigente político y la sociedad; ésta es la interrelación de una dialéctica abierta que ha de romper con las cadenas atávicas de la dependencia. Es la lucha contra el pasado y la proyección del futuro desde un presente injusto, pues éste es el *fenómeno* padecido *históricamente* desde el colonialismo español hasta hoy.³⁴ Definir un nuevo horizonte es difícil, pero no imposible; hay que buscar las respuestas y soluciones a partir de nosotros mismos, o sea, a partir de una historia propia con la conciencia de que somos pueblos e individuos co-

³³ Son esos grupos que, olvidando el sentido nacional, al sentirse dueños del poder económico-político, no se preocupan por la defensa de la soberanía nacional. Por lo tanto, es inútil pretender afianzar el sentimiento y la ideología nacional desde esta perspectiva, porque es caer en el marasmo de la indefinición. La única alternativa viable es asumir teórica y prácticamente la responsabilidad que corresponde a los latinoamericanos en una sola fuerza para luchar contra todo aquello que los oprime.

³⁴ Armando Hart, Mariano Rodríguez *et. al., op. cit.*, p. 81.

lonizados de naciones subdesarrolladas. Ya no es posible seguir sosteniendo falsas esperanzas en líderes que absolutizan las luchas a partir de sí mismos, sin el reconocimiento de los demás hombres; es necesario construir el puente que integre al campesino y al trabajador asalariado y el respeto a sus valores culturales, luchar contra quienes quieren servir a sus intereses sectoriales pero nunca servir a su sociedad. “En la actualidad se vislumbra la imposibilidad de continuar indefinidamente con este tipo de liderazgos” por lo menos en apariencia; ya existe un mayor compromiso con los ideales latinoamericanos, con los de cada una de sus naciones.

Latinoamérica: Tercer Mundo

Un estudio detallado de lo que expresa y significa el término Tercer Mundo es imprescindible para el conocimiento de los problemas concretos que aquejan a los países que se consideran integrantes de éste. El análisis de su sentido hace posible establecer puntos de vista en los ámbitos económico, político, social, cultural e ideológico, para así encontrar respuestas que hagan posible una mejor comprensión e intentar construir alternativas políticas y económicas que propicien la superación del neocolonialismo. El término “Tercer Mundo” tiene su carta de naturalización en el imperialismo y en algunos falsos marxistas: no ha sido sino la intrigosa pantalla para buscar introducir las nuevas formas de dominación. Éste es un hecho de expresiones encontradas en el que se da la contradicción entre explotadores y explotados, pero todo bajo la unidad que con sus sofisticados sistemas ideológico-políticos oculta lo carcomido de sus entrañas. Por esta razón, por ser un producto colonial, el Tercer Mundo toma la mayor parte de las categorías teóricas para la guía de su política de desarrollo, a partir de una experiencia histórica extraña, al autoimplantarse como modelos a las naciones capitalistas avanzadas de Europa y de Norteamérica.³⁵

De tal manera, pues, América Latina y Tercer Mundo son el resultado de la dinámica del desarrollo capitalista: es la intro-

³⁵Cfr. André Gunder Frank, *América Latina: subdesarrollo o revolución*, México, Era, 1980, p. 21.

ducción del capitalismo a un medio social no capitalista, donde la tendencia expansiva de las naciones imperiales de tipo mercantil e industrial buscará la forma de someter y anexionar regiones de explotación de materias primas, agrarias y mineras, cualesquiera sean los pueblos que las habiten. Es el esfuerzo de quienes controlan la gran industria por ampliar los canales por los que aflorará la riqueza excedente, para desprenderse de los artículos y el capital que no se pueden vender en sus países.³⁶

De la persistente contienda por suprimir los rivales, de mayor o menor envergadura, surgirá lo que se llama “imperio”,³⁷ cuya propia estructura de dominación y explotación humana y material le da una dinámica expansiva. Por lo tanto, Tercer Mundo y América Latina no son sino zonas de influencia y marginalización de un sistema que monopoliza todo aquello que está a su alcance, desde la estructura económico-política hasta la ideológica.

Así, Latinoamérica, como parte del llamado Tercer Mundo, no ha sido sino la región que se ha venido motejando con variados nombres desde la llegada de los españoles. “Indias” fue nombre de carácter colonial basado en el sueño de Colón. “Nuevo Mundo” fue el modo como la llamó el fraile Gerónimo de Mendieta, por su forma novedosa, en sus estudios de historia. “América” implica ya una nueva connotación en honor de uno de los primeros cartógrafos de este continente, Américo Vesputio, y fue denominación comúnmente empleada en el siglo XVIII. Con el intento expansivo de otras naciones europeas rivales de España se impone el término América Latina, que tiene su origen en Francia y apela como recurso ideológico a la unidad latina, supuesta unidad por la que buscará el suministro de materias primas baratas y la apertura de un mercado donde colocar sus productos. Como parte de este proyecto era imperativo para el gobierno francés encontrar los elementos que sustentaran ideológicamente su neocolonialismo, y de allí que recurra a las consignas del “panlatinismo” contra el sajonismo y el eslavismo, al origen de una misma tradición cristiana y cultural, en fin, a una serie de argumentos que a simple vista parecían bien intenciona-

³⁶ Cfr. Rosa Luxemburgo, *op. cit.*, pp. 327-330.

³⁷ Cfr. Paul Baran y Paul Sweezy, *El capital monopolista* (ensayo sobre el orden económico y social de Estados Unidos), México, Siglo XXI, 1980, p. 144.

dos. Es a partir de ese momento cuando nuestra América recibirá una nueva nominación: América Latina o Latinoamérica.³⁸

Francia, a mediados de la década de 1850, iniciaba el despegue de un gran desarrollo industrial y económico, hasta llegar a ser la segunda potencia más poderosa después de Inglaterra. Hacia los años sesenta de la pasada centuria, bajo el gobierno de Napoleón III, Francia busca crear un programa que pueda servir como racionalización para expandir su economía tanto en América como en el Extremo Oriente, y lanza su política exterior panlatina, en abierta oposición a los germanos o anglosajones y a los eslavos de la Europa Oriental; estos tres bloques pertenecían a Francia, Inglaterra y Rusia respectivamente. Esta diferencia racial y cultural se hacía extensiva a América, y permitía establecer una abierta oposición entre los representantes de la península ibérica, de tipo “latino”, y los anglosajones; justificada de este modo, Francia se lanzará en variados intentos aventureros a la conquista de nuestro continente: México, América del Sur ³⁹ (Guayana Francesa, y un gran número de islas), todo con el único propósito de cumplir su misión “civilizatoria”, para regenerar a los caídos y deteriorados gobiernos americanos y proteger las fronteras del Río Bravo de la contaminación norteamericana, para “salvar a América para la latinidad”.⁴⁰ Es la aspiración francesa por incorporar a su poder y dominio a la población hispánica del nuevo mundo.

En 1956 otros franceses, Alfred Sauvy y Georges Balandier, hablarán a su vez del Tercer Mundo, inspirados —como apunta Zea— en el *Tiers Etat*, uno de los estados que se reunieron en Francia en 1789 al iniciarse la Revolución Francesa, y que dieron origen al Estado burgués. *Le Tiers Monde* “es el extraño mundo que no es el capitalismo en crisis ni el comunismo en ascenso, formado por colonias y excolonias del llamado mundo occidental”.⁴¹

Es el nuevo invento, después de la Segunda Guerra Mundial, de los imperios en crisis y el desplazamiento de los mismos por el

³⁸ Cfr. John L. Phelan, “El origen de la idea en América”, en *Latinoamérica*, núm. 31, México, 1979, p. 5.

³⁹ *Ibid.*, pp. 8-10.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 8.

⁴¹ Leopoldo Zea, *Latinoamérica: tercer mundo*, México, Extemporáneos, 1977, pp. 14-15.

neoimperialismo de los Estados Unidos ya previsto por Napoleón III en el siglo pasado. Es el reacomodo de la gran potencia para ocupar los "vacíos de poder" en África, Asia y América Latina.

Latinoamérica y Tercer Mundo son los dos tomados de los colonizadores, términos que hemos de usar como propios, en abierta oposición al sajonismo expansivo de los Estados Unidos. Son las expresiones que, a pesar de haber sido asimiladas entre nosotros, no constituyen exclusivamente la significación "colonia". El término Tercer Mundo es alienante pero no unidimensionalizador, pues ello cancelaría la posibilidad teórico-práctica de su superación. "Tercer Mundo" y "América Latina" no son sino nombres, palabras creadas por los dominadores para establecer la situación de dependencia, pues dar nombres es "señal de dominio", mientras que recibirlos es "señal de dominación". Si la palabra es expresión que se impone, que determina y diferencia, entonces la palabra como signo de dominación también puede usarse como signo de liberación, pues sólo a través de esta "convención de signos" se hace expreso el modo de descubrir y superar el ser dependientes, colonizados... La palabra es la convivencia entre los pueblos, la comprensión de lo diverso y lo múltiple, es la relación de identidad y diferencia entre los hombres no con sentido exclusivo o colonizador, sino con un sentido de comunidad entre todos los hombres y naciones.

Tercer Mundo, como "señal de dominio", implica transgredir una realidad, la realidad de la explotación y alienación de los pueblos dominados por el neoimperialismo; "Tercer Mundo" no hace sino designar el ejercicio de marginación que suprime las posibilidades de ascenso de los subdesarrollados. La palabra como liberación es superación de la unilateralidad para crear alternativas que sean diferentes de los modelos imperiales. Esto es lo propio del hombre, lo concreto y lo diverso que lo especifica, lo que lo hace análogo, pero no igual a otro. Nuestra América avanza hacia la conquista definitiva de su liberación, pues al denunciar la dominación imperialista se está defendiendo para el mundo la bandera que ha de poner límite a los imperialismos. Debemos enfrentarnos al dogma sacralizado imperialista que "protege" la democracia, porque el imperialismo es antidemocrático.

No es modelo de democracia una sociedad como la de Estados Unidos donde existen minorías nacionales discriminadas en forma bru-

tal... donde en medio de una gran riqueza material y tecnológica se mantienen aún formas de discriminación racial y, por consiguiente, social...⁴²

Rechazamos el liderazgo de la nación que se autodenomina salvadora. Para que el camino de la liberación de América Latina se amplíe, se señalen metas y determinen objetivos, se debe dar la lucha teórica y política contra el neocolonialismo. Debemos buscar suprimir con imaginación creadora la dependencia, sin dudar que todo camino para la liberación está sembrado de escollos, pero nuestra tarea es superarlos, porque el imperialismo y sus formas de liberación colonial y neocolonial buscan la forma de agotar sus recursos para tratar de impedirlo. Debemos luchar contra la teoría de la dependencia económica generadora de toda una variada gama de ataduras deformantes que transforman a los pueblos en reproductores de formas contrarias y distorsionantes. Es el

nuevo intento integracionista... que se trata de realizar en nuestros días acaso con mayores posibilidades de éxito. *La unidad impuesta por el neoimperialismo*, el único ganador en la ocupación del “vacío de poder”, bien puede ser cambiada por la unidad en la lucha que resulte ser común. Tal es lo que se plantea y propone al aceptarse ese extraño calificativo de Tercer Mundo.⁴³

Sólo por la unidad es posible la descolonización que hará libres a nuestros pueblos; no será fácil cambiar la dependencia pero tampoco imposible. Así pues, hay una enorme tarea por realizar, la de luchar contra los problemas que están directamente relacionados con el hombre y su bienestar; ésta debe ser la batalla para superar la pobreza y la explotación. Por esta razón, Ernesto Guevara tiene buen sentido cuando apunta

...todos los países y los pueblos conscientes de sus deberes, y de los peligros que entraña la situación, de los sacrificios que entraña el desarrollo, debemos tomar medidas concretas para que nuestra amistad se ligue en dos planos, el económico y el político, que nunca

⁴²Armando Hart, Mariano Rodríguez *et. al.*, *op. cit.*, p. 24.

⁴³Leopoldo Zea, *op. cit.*, p. 30.

pueden marchar separados, y formar un bloque compacto que a su vez ayude a nuevos países a liberarse no sólo del poder político sino también del poder económico imperialista.⁴⁴

Por lo tanto, el Tercer Mundo existe pero no como algo aislado, sino como producto de la expansión mundial capitalista; existe un solo mundo, en el que se da la contradicción fundamental entre explotadores y explotados, desarrollados y subdesarrollados. “Tercer Mundo es la secuela de las metrópolis sobre las periferias”; es, como apunta Gunder Frank,⁴⁵ la falsa dualidad que nunca ha existido, porque el subdesarrollo no es consecuencia de la supervivencia de instituciones arcaicas o de falta de capital en las regiones que se han mantenido aisladas del torrente de la historia del mundo. Por el contrario, el subdesarrollo ha sido, y es aún generado por el mismo proceso histórico que genera también el desarrollo económico: el desarrollo del capitalismo conforme el cual “las metrópolis tienden a desarrollarse –y– los satélites a subdesarrollarse”.⁴⁶ Ya no es válida la tesis embozada de Tercer Mundo o subdesarrollo como producto de atraso, porque

...las instituciones y relaciones económicas, políticas, sociales y culturales que observamos actualmente... son producto del desarrollo histórico del sistema capitalista tanto como lo son los aspectos más modernos o rasgos capitalistas de las metrópolis nacionales de estos países subdesarrollados...⁴⁷

Es decir, no ha sido resultado de las metrópolis colonialistas. Es la incorporación de estas regiones dentro del sistema capitalista, de un todo integrado, pero contradictorio, que desde hace mucho tiempo ha abarcado a la totalidad mundial. De tal manera, pues, como apunta Darcy Ribeiro,⁴⁸ las relaciones simbióticas

⁴⁴ Ernesto “Che” Guevara, *El socialismo y el hombre nuevo*, México, Siglo XXI, 1979, p. 237.

⁴⁵ Cfr. André Gunder Frank, *op. cit.*, p. 209.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 26. Véase también Leopoldo Zea, *América en la encrucijada de su historia*, México, UNAM. CCyDEL, pp. 178-179.

⁴⁷ André Gunder Frank, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁸ Cfr., Darcy Ribeiro, *El proceso civilizatorio. De la Revolución agrícola a la termonuclear*, México, Extemporáneos, 1976, pp. 124-125.

entre estructuras céntricas y periféricas se basan en la explotación de los sistemas del intercambio comercial con áreas atrasadas; son los trueques de producción que compelen y obligan a las sociedades menos tecnificadas a caer en la dependencia colonial y neocolonial, a sufrir la clase de transformaciones reflejas y la configuración de la forma en que mejor sirven a sus explotadores.

Así, descubrimos que lo común al Tercer Mundo son sus negaciones, es decir, su expresión “no por lo que es, sino por lo que no es”. Es definición de carencias, ayuno de lo que siempre es falso, de una meta inalcanzable: el *desarrollo*. Su elemento común es haber entrado a la historia como producto de conquista y de explotación. Esto fue lo común a los pueblos latinoamericanos, afroasiáticos... el hecho de haber sido objeto del pillaje y la rapiña por los conquistadores de la civilización europea, resultado de la expansión originada por las demandas imperiales de los sistemas comerciales, posteriormente industriales y ahora termonucleares. Tercer Mundo es la toma de conciencia de la situación de dependencia, de ser instrumento, nunca sujeto, cuyas posibilidades serán marcadas por el neoimperialismo. Tercer Mundo es la carencia de participación de las mayorías explotadas en los beneficios de la cultura y la civilización; mayorías manipuladas por una minoría que controla los instrumentos de producción, mermando sus posibilidades de participación en las ventajas de superación de los problemas sanitarios, de alimentación, de empleo, de participación democrática, en pocas palabras, de justicia social. Éstas son las carencias que agudizan la problemática del Tercer Mundo, de países marginados de las ventajas que producen la cultura, la educación, los avances tecnológicos y los avances de la ciencia; es la función de pueblos nacidos de la opresión en busca de su libertad; es la necesidad de los que tienen que luchar para suprimir todos los obstáculos como la enajenación, la explotación, los cuales sólo pueden ser abolidos en la lucha por la liberación; es la enajenación consciente e inconsciente a la que hay que rasgar para descubrir las entrañas de los elementos dominadores y marginalizados. Por tal razón, las fronteras entre desarrollo y subdesarrollo, entre potencias económicas dominantes y poblaciones dominadas, entre colonizadores y colonizados, no existen sólo “entre las naciones” sino también “en el interior” de cada nación del mundo capitalista. El problema de la unidad del movimiento revolucionario antiimperialista se debe mostrar

en un crítica al desarrollo monopólico, en solidaridad a prueba de toda contaminación de desclasamiento;⁴⁹ sólo así es posible “percibir que el colonialismo, no es sólo una práctica externa del capitalismo moderno, sino que es también una práctica interna que actúa dentro del país imperialista mismo y que se prolonga sin solución de continuidad más allá de sus fronteras”.⁵⁰

Latinoamérica y su actitud antiimperialista

La historia de la América Latina ha sido la persistente lucha por su liberación. En la antigüedad contra el imperio ibérico, ahora contra el neoimperialismo norteamericano. Sin embargo, dentro, en las entrañas de cada país de la América Latina, existen células cancerígenas que drenan los tejidos de sus naciones. Este enemigo inmediato de la liberación nacional lo constituyen los sectores de una pujante burguesía local y rural que es fiel servidora del capital monopólico, sustentadora de una ideología que suprime y obstaculiza cualquier intento nacionalista. Es el nacionalismo que, según Brzezinski,⁵¹ carece de sentido, obstaculizador del progreso y la civilización “tecnocrónica”, es esa civilización que muestra el rostro de un imperialismo más erosionante es el nuevo imperialismo que busca establecer una supuesta armonía cordial entre los partidos políticos de las naciones tercermundistas y los conceptos de los intelectuales servidores del capital transnacional.⁵²

Por eso la sociedad universal del futuro ha “superado” a la industrial, es la sociedad tecnocrónica que con su carga ideológica busca superar las ideologías ⁵³ que obstaculizan sus nuevos proyectos. Es esa supuesta “neutralidad ideológica” que se obstina en “sustraer el conocimiento histórico y social a toda valoración”; ello, como señala Sánchez Vázquez, “no se apoya

⁴⁹Entiendo por desclasamiento la falta de ubicación e identificación con una clase social determinada; desclasarse es perder identidad objetiva y racional con el grupo social al que se pertenece.

⁵⁰André Gorz, “El colonialismo por dentro y por fuera”, en Erich Fromm, *op. cit.*, p. 170.

⁵¹Cfr. Zbigniew Brzezinski, *La era tecnocrónica*, Buenos Aires, Paidós, 1979, p. 102.

⁵²*Ibid.*, p. 63.

⁵³*Ibid.*, p. 107-108.

en sólidas razones sino en justificaciones ideológicas”.⁵⁴ De esta manera, la función práctica de la ideología es la guía de acción de los hombres en una sociedad dada.⁵⁵ En este caso concreto, la ideología propia del imperialismo intenta suprimir toda crítica a los valores por ella encumbrados, buscando simplificar su significado en teorías unívocas, lo cual no hace sino revelar la carga de sus contenidos ideológicos. Por tal motivo, la proposición y afirmación de Brzezinski –sobre la superación de las ideologías– no es sino una nueva forma de la ideología imperialista por la que se busca “neutralizar” todo intento de afirmación de una ideología nacionalista y libertaria. De lo que se trata es de enterrar “en definitiva toda ideología revolucionaria y con ello el papel que le corresponde como guía de la acción de las fuerzas revolucionarias en la transformación de la sociedad en una época en que el capitalismo padece su peor crisis”.⁵⁶ Las ideologías se manifiestan de múltiples formas, pero el origen de ellas se encuentra en el modo de organización de las estructuras económico-políticas de una sociedad.

El imperialismo bajo la tradición civilizatoria⁵⁷ busca suprimir todo aquello que obstruya sus proyectos de nuevas conquistas de materias primas comunes. Es la imposición de un sistema cada vez más sofisticado que intenta establecer una sola dimensión global, cósmica, aquella que ya Marcuse⁵⁸ advertía como peligro; es el monopólico sistema tecnológico con nuevos medios de control accesibles a todas las sociedades para unidimensionalizar el pensamiento, para suprimir la voluntad y el deseo de ser libres. Es la forma que intenta uniformar las conciencias a través de los monopolios informativos; es el bloqueo de toda posible democracia entre los pueblos y sus relaciones internacionales; es la perpetuación de un sistema que globaliza su ideología pero no sus niveles de vida; en otras palabras, es el trepidante conflicto entre la posibilidad de liberación y la llegada final de condiciones humanas para todos con la aniquilación de todo sistema opresivo.

⁵⁴ Cfr. Adolfo Sánchez Vázquez, “La ideología de la ‘neutralidad ideológica’ en las ciencias sociales”, en *Historia y Sociedad*, núm. 7, México, 1975, p. 9.

⁵⁵ Hart, *op. cit.*, pp. 13-14.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 64-65.

⁵⁸ Cfr. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, México, Joaquín Mortiz, 1973.

Sin embargo –como ya apuntábamos–, es urgente abocarnos a desenmascarar a las burguesías que sirven en nuestros países a los imperialismos; es decir, luchar contra el colonialismo interior de los centros provinciales que tienen sus propios medios de explotación. En contra de la tesis de Bottomore,³⁹ que sustenta que en la actualidad es muy difícil que se dé la lucha de clases, en la América Latina se afirma la lucha de clases como el elemento generador de la liberación, en oposición al enemigo inmediato de clase de los niveles locales y nacionales. La estrategia es la lucha de adentro hacia afuera, lucha de clases que, por su estructura social y política, es muy diferente de la de los países desarrollados.

Por todo ello, nuestra filosofía de la liberación no es el alma de la revolución teórica –“puramente” teórica– sino práctica. Este tipo de filosofía latinoamericana ya no puede ser eco de las viejas tradiciones filosóficas, porque ellas no se ajustan a las necesidades del tipo de reflexión que aquí se necesita; nuestra filosofía de la liberación es la inversión de la filosofía tradicional, que va de la práctica a la teoría, nunca al revés, y ello porque la filosofía que aquí se desarrolla es la filosofía de las circunstancias históricas que buscan desenmascarar las falsas ideologías nacionales negadoras del principio universal y humano del hombre material y concreto, del ser explotado y suprimido por ese sistema de unidad “categorial”, de formas cerradas y antidialécticas que no lo hacen partícipe de lo universal y sí lo constriñen; es la organización capitalista que impone sus parámetros de valores humanos, culturales e ideológicos, cancelando la participación de los oprimidos en el bienestar social a que tiene derecho cualquier ser humano por el hecho de ser hombre; no es sino el encubramiento de una ideología que suprime y mediatiza todo aquello que obstaculice y atente contra los intereses de las clases dominantes. Por todo ello es posible afirmar que el motor de la historia de nuestras naciones es la lucha de clases teórica y prácticamente. Teórica, para la búsqueda de estrategias y alternativas para someter a los enemigos del pueblo y a los testaferros nacionales, advertir y descubrir el peligro del imperialismo y el modo de enfrentarlo; práctica, por el ejercicio directo de la lucha “de-

³⁹Cfr. T. E. Bottomore, *Las clases en la sociedad moderna*, Buenos Aires, La Pléyade, 1973.

mocrático-política” que haga viable la desenajenación de los explotados y su participación en los beneficios de los recursos nacionales. Es la unidad contra algunas burguesías urbanas y rurales en Brasil, México, Argentina, Venezuela... ésas que no escatiman esfuerzos para capitalizar las riquezas, la cultura y civilización al lado del imperialismo norteamericano, para su único y exclusivo provecho. La base ideológica de nuestra filosofía de la liberación es la unidad para la libertad de todos los pueblos oprimidos de la Tierra, y deberá partir de un proceso que requiere ir de adentro hacia afuera; es la relación dialéctica de los antagonismos sociales, constituida por una bifurcada y dialectal vertiente: las descastadas burguesías nacionales y el imperialismo en oposición a las clases explotadas y marginadas. Es la disputa teórico-práctica y práctico-teórica, en la que sólo por la relación dialéctica se descubre lo aberrante y contradictorio del sistema capitalista. De esta manera, no se trata de una doctrina inventada, sino del fruto del examen de las condiciones reales existentes, donde no debe soslayarse que no basta con mejorar las condiciones materiales, sino que es urgente realizar una actividad teórica y práctica al lado de los hombres explotados; es decir, es una toma de conciencia de la explotación y una lucha de clases para poner fin a ésta. Esto no es trazar cuadros quiméricos de la sociedad futura, porque se basa en el conocimiento histórico-político de nuestras sociedades. Es la contienda en proceso dialéctico según la cual la teoría, el saber, la verdad, no existen como algo anterior o extraño a la praxis, sino como algo que surge y se prueba en la práctica. Por esta razón,

...la creación de un nuevo orden humano es una tarea infinita que sólo puede avanzar a través de contradicciones que por su agudeza pueden exigir nuevas revoluciones, aunque durante un largo periodo histórico sean, en realidad, revoluciones en la revolución. No hay una revolución como un acto total y definitivo y por ello, no hay fin en la historia.⁶⁰

De ahí que los movimientos de liberación en la América Latina deban ser una lucha integrada con todos sus países en con-

⁶⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, México, Era, 1975, p. 66.

tra de la enajenación y explotación de sus hombres. Ésta no será sino una forma de potenciar los factores objetivos —económicos y sociales— y subjetivos —toma de conciencia—, lo que hará propicio el surgimiento de nuevas alternativas contra los elementos marginantes, ya que sólo así se puede descubrir que el imperialismo es el más grande enemigo de las sociedades de hoy en día. Empero, ¿en qué consiste dicha enemistad? ¿Cómo combatir a este enemigo y a sus modos de expresión?

La estructura compleja del imperialismo hace difusa y poco comprensible la manera como se podría enfrentarlo; sin embargo, ello no quiere decir que no existan maneras de abordarlo. El sistema neoimperial tiene tantas ramificaciones que es necesario cortar de raíz sus fundamentos. Es la estructura de forma “metafísica” que sólo se puede abordar desde sus propias expresiones manifiestas: el saqueo de las naciones, la explotación, la implantación de la estructura del subdesarrollo y la incrustación de una ideología marginante. La gresca es una y el modo de abordar los problemas es otro, pero nuestro punto de partida es la unidad de la lucha política de las clases nacionalistas en cada uno de nuestros países, para de allí exportar las experiencias de unificación en contra del imperialismo. Sabemos que la tarea es sumamente difícil, sobre todo cuando existe más dispersión que aglutinamiento de objetivos: por ello, la batalla debe ser primero en el campo político, en contienda abierta contra las burguesías dominantes, y posteriormente contra el capital monopólico imperial. Es decir —como ya apunta Gramsci— sólo por la lucha política es posible enfrentar los problemas nacionales y superar los escollos impuestos por el imperialismo, como lo muestra el caso de los gobiernos “nacionales” que tienen un carácter colonial en la actualidad, pues su maquinaria estatal está funcionando la mayoría de las veces en contra de los sectores nacionales, constituyéndose en socios menores y a veces en los ejecutores del imperialismo. Así, por ejemplo, se han instalado gobiernos militares en Latinoamérica, que manejan los asuntos del Estado para ventaja de los intereses exclusivos y particulares de ciertas burguesías nacionales y del imperialismo, allí donde los gobiernos civiles no pueden hacerlo adecuadamente, imponiéndose un sistema de dependencia respecto de las metrópolis imperiales a través de alianzas económicas, sólo ventajosas para estas últimas. Por tal motivo, la vía del capitalismo, sea nacional o estatal, está cerrada a los países latinoamericanos. De esta forma, la misión para suprimir

el subdesarrollo económico sólo corresponde a los pueblos mismos; no es una potencia metropolitana la que ha de decidir el destino de los tercermundistas.

Los países latinoamericanos han tenido experiencias dolorosas que mueven a la unidad; lo que debe quedar claro es que las revoluciones nunca han sido exportadas, pues ello sería negar la historia y las condiciones concretas de cada país. La revolución es el resultado de las condiciones concretas y específicas de cada pueblo. Para decirlo con Althusser,⁶¹ la acumulación de contradicciones sociales concretas es lo que determina el cambio social. Pero yendo más allá del marco puramente teórico, de la reflexión teórica, queremos y buscamos trascender la estructura teorizante para integrar la relación dialéctica de una unidad compleja, como es la sociedad. Por esta razón las banderas de las relaciones interamericanas son los conceptos y sus significantes de la independencia política, económica, de soberanía: la no injerencia en los asuntos internos de otros Estados y la cooperación mutua deben ser los elementos constituyentes prácticos, antiimperialistas. La experiencia cubana nos muestra que la lucha contra el dominio monopólico es de importancia vital para impedir el saqueo de las riquezas nacionales, la sangría de la economía de los países dependientes y la “americanización” de la ideología de los países latinoamericanos. Los países de nuestro continente sólo pueden unirse sobre una base antiimperialista y a través del avance del proceso de restablecimiento de nuestras relaciones interamericanas, hoy tan deterioradas. De esta manera,

el movimiento liberador y antiimperialista en las naciones del continente se caracteriza por el planteamiento de nuevas grandes tareas, por un despliegue cada vez más agudo de la lucha entre las fuerzas

⁶¹ Cfr. Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1975, pp. 176-181. (No utilizo la terminología althusseriana porque este filósofo usa un lenguaje “esotérico”, muchas veces incomprensible para aquel que no está familiarizado con él. Por ejemplo, Althusser llamaría “sobredeterminación” a la reflexión sobre las condiciones existentes dentro de la contradicción misma, que está constituida por una estructura articulada donde una contradicción dominante es la que determina el cambio. Cfr. pp. 170-171.) Es, en otras palabras, la estructura compleja teórico-práctica la que sobredetermina el cambio social. La tesis althusseriana se queda en la mera teoría, cancela la práctica social concreta, en sentido material. Nuestro punto de vista es, en su sentido general, que las circunstancias de un momento histórico y la serie de antagonismos sociales, económicos, políticos y culturales son los que determinan las características de un cambio en la sociedad; dicho hecho puede ser violento o lento, siempre de acuerdo con la sobredeterminación acumulativa de la contradicción dominante.

del progreso y de la reacción. En la etapa actual, cuando en la mayoría de los países de América Latina el capitalismo ya alcanzó relativo desarrollo, conservando a la vez resabios pre-capitalistas y la dependencia respecto del capital extranjero, las tareas de la lucha antiimperialista revolucionaria se entrelazan más y más con las de la lucha clasista, social.⁶²

El ahondamiento de la crisis estructural del capitalismo dependiente de los países latinoamericanos está originando cambios en la distribución de las fuerzas sociales y ello se advierte en la agudización de la lucha de clases, manifiesta tanto en la lucha económico-política como en algunos brotes de enfrentamiento armado.

Estas naciones buscan la forma que haga posible no ser ya más instrumentos del imperialismo. Por lo tanto, la necesidad política nos plantea también una tarea ideológica que debe ser cumplida, y ambas constituyen elementos fundamentales para asegurar la firmeza de las luchas revolucionarias. Esta visión está muy lejos de las tendencias ortodoxas —que implicarían constituir una estructura petrificada y condicionada a una sola vía—; los caminos son diversos y las formas de abordarlos también, de acuerdo con la problemática de cada país, aunque existe un objetivo que a su vez los ponga en relación: *la superación y el combate del imperialismo*, buscando formas que hagan propicios los medios para crear un orden social más justo e igualitario.

⁶²N. Mostovets, *et. al*, *Estados Unidos y América Latina*, Moscú, Progreso, 1980, p. 254.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

A

- Alberdi, Juan Bautista, "Ideas para un curso de filosofía contemporánea", *Latinoamérica* núm. 9, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras.
- "Sobre la conveniencia de un Congreso General Americano" (1845), *Latinoamérica* núm. 42, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, 1979.
- Althusser, Louis, *La revolución teórica de Marx*, 13a. ed., México, Siglo XXI, 1975.
- Aquino, Tomás de, *Tratado de la ley: tratado de la justicia; opúsculos sobre el gobierno de los príncipes*, México, Porrúa, 1975 (Sepan Cuántos...).
- Aristóteles, "Categorías", en *Obras*, España, Aguilar, 1964.
- "Del cielo", en *Obras*, ed. cit.
- La política*, 12a. ed., Madrid, España, Espasa Calpe, 1974 (Colección Austral, 329).
- Metafísica*, 7a. ed., Madrid, España, Espasa Calpe, 1972 (Colección Austral).
- "Metafísica", en *Obras*, España, Aguilar, 1964.

B

- Baran, Paul A. y Sweezy, Paul M., *El capital monopolista* (ensayo sobre el orden económico y social de Estados Unidos), 16a. ed., México, Siglo XXI, 1980.
- Bataillon, Marcel y Saint-Lu, André, *El padre Las Casas y la defensa de los indios*, Barcelona, Ariel, 1976.

- Bello, Andrés, "Las repúblicas hispanoamericanas", "La autonomía cultural", en *Latinoamérica* núm. 12, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras.
- Benedetti, Mario, "El escritor y la crítica en el contexto del subdesarrollo", en *Arte, sociedad e ideología*, núm. 3, México, octubre-noviembre 1977.
- Benítez, Fernando, *Los primeros mexicanos. La vida criolla en el siglo XVI*, 7a. ed., México, Era, 1979.
- La ruta de Hernán Cortés*, 1a. reimp., México, FCE, 1974.
- Benítez, Laura, *La idea de la historia en Carlos de Sigüenza y Góngora*, original mecanografiado, Tesis de Maestría, México, UNAM, 1980.
- Bergson, Henri, *El pensamiento y lo moviente*, España, Espasa Calpe, 1976 (Colección Austral, 1615).
- Beus De, J. C., *El futuro de occidente*, 2a. ed., España, Aguilar, 1958.
- Bilbao, Francisco, "Iniciativa de la América, idea de un Congreso General de las Repúblicas", en *Latinoamérica* núm. 3, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras.
- Bolívar, Simón, "Carta a Jamaica" (Kingston, 1815), en *Latinoamérica* núm. 1, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, 11978.
- "Discurso de la Angostura" (1819), en *Latinoamérica* núm. 30, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, 1978.
- Bottomore, T. E., *Las clases en la sociedad moderna*, Argentina, La Pléyade, 1973.
- Brzezinski, Zbgniew, *La era tecnocrática*, 1a. reimp., Argentina, Paidós, 1979.
- Burrows, A., Harry et al., *Historia de la filosofía: racionalismo, empirismo, ilustración*, volumen 6, 4a. ed., España, Siglo XXI, 1980.

C

- Cappelletti, Ángel, *Los fragmentos de Diógenes de Apolonia*, Caracas, Tiempo Nuevo, 1975.

- Casalla, Mario C., *Razón y liberación. Notas para una filosofía latinoamericana*, 2a. ed., Argentina, Siglo XXI, 1974 (Colección Mínima).
- Casas, Bartolomé de Las, *Historia de las Indias*, México, FCE, 1951.
Apologética Historia Sumaria, 3a. ed., México, UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, 1967.
Brevísima relación de la destrucción de las Indias, México, FCE (Tratados).
- Caso, Alfonso, "México y sus problemas", en *Latinoamérica* núm. 31, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras.
- Cassirer, Ernest, *Filosofía de la Ilustración*, 1a. reimp., México, FCE, 1975.
- Clavijero, Francisco Javier, *Historia antigua de México*, México, Porrúa, 1974 (Sepan Cuántos...).
- Colón, Cristóbal, *Los cuatro viajes del almirante y su testamento*, 7a. ed., Madrid, Espasa Calpe, 1980 (Colección Austral, 653).
- Collazos, Óscar, Cortázar, Julio y Vargas Llosa, Mario, *Literatura en la revolución y revolución en la literatura*, 3a. ed., México, Siglo XXI, 1975.
- Copleston, Frederik, *A History of Philosophy*, vol. II, "Mediaeval philosophy", part I: Augustine to Bonaventure, Garden City, New York, Image Books, A Division of Doubleday and Company, Inc., 1962.
- Coulanges, Fustel de, *La ciudad antigua. Estudios sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y Roma*, México, Porrúa, 1968 (Sepan Cuántos..., 181).
- Cruz, Sor Juana Inés de la, *Obras escogidas*, 2a. ed., México, Bru-guera Mexicana, 1972.

D

- Descartes, René, *El Discurso del método*, 6a. ed., Argentina, Lo-sada, 1970.
- Dussel, D. Enrique, *Filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977.

E

- Engels, Federico, "Del socialismo utópico al socialismo científico", en *Obras escogidas*, t. III, Moscú, Progreso.
"Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en *Obras escogidas*, t. III, Moscú, Progreso.

F

- Fals Borda, Orlando, *Las revoluciones inconclusas en América Latina* (1809-1968), 7a. ed., México, Siglo XXI, 1978 (Colección Mínima, 19).
- Fanon, Frantz, *¡Escucha blanco!*, 2a. ed., Barcelona, España, Nova Terra, 1970.
Los condenados de la tierra, 5a. reimp., México, FCE, 1977.
Por la revolución africana, México, FCE, 1965 (Colección Popular, 70).
- Fernández Retamar, Roberto, *Calibán. Apuntes sobre la cultura en Nuestra América*, 2a. ed., 1974.
"Nuestra América y el occidente", en *Latinoamérica* núm. 10, México, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1978.
- Feuerbach, Ludwig, *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*, México, Juan Pablos Editor, 1971.
- Freire, Paulo, *Pedagogía del oprimido*, 15a. ed., México, Siglo XXI, 1976.
- Fromm, Erich, *El corazón del hombre. Su potencia para el bien y para el mal*, 2a. reimp., México, FCE, 1970.
- Fromm, E., Horowitz, I. L. et al., *La sociedad industrial contemporánea*, 5a. ed., México, Siglo XXI, 1971.

G

- Gallegos Rocafull, José María, *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, 2a. ed., México, UNAM, 1974.
- Gamarrá Dávalos, Juan Benito Díaz de, *Elementos de filosofía moderna*, t. I, México, UNAM, 1963 (Nueva Biblioteca Mexicana).
- Gante, Pedro de, *Memoriales*, México, UNAM.

- Gaos, José, *Confesiones profesionales*, 1a. reimp., México, FCE, 1979 (Colección Tezontle).
En torno a la filosofía mexicana, México, Alianza Editorial, 1980.
 “¿Filosofía americana?”, en *Latinoamérica* núm. 32, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, 1978.
Historia de nuestra idea del mundo, 1a. reimp., México, FCE, 1979.
- García Bacca, Juan David, *Los presocráticos*, 1a. reimp., México, FCE, 1979.
- Garibay, Ángel María, *La literatura de los aztecas*, 6a. ed., México, Joaquín Mortiz, 1979.
- González, Juliana, “Filosofía y sociedad”, en *Thesis* núm. 6, año II, julio de 1980.
- González Casanova, Pablo, *Imperialismo y liberación en América Latina*, México, Siglo XXI, 1978.
- Gramsci, Antonio, *El Materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, México, Juan Pablos, 1975.
- Greene, Félix, *El Enemigo. Lo que todo latinoamericano debe saber sobre el imperialismo*, 5a. ed., México, Siglo XXI, 1979.
- Guevara, Ernesto “Che”, *El socialismo y el hombre nuevo*, 3a. ed., México, Siglo XXI, 1979.
- Gunder, Frank André, *América Latina: subdesarrollo o revolución*, 3a. ed., México, Era, 1980.
Sociología del desarrollo y subdesarrollo de la sociología, el desarrollo del subdesarrollo, Barcelona, Anagrama, 1971 (Cuadernos Anagrama).

H

- Hanke, Lewis, *El prejuicio racial del nuevo mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica*, México, SEP/Setentas, 1974.
- Hart, Armando, Rodríguez, Mariano *et al.*, *Nuestra América. En lucha por su verdadera independencia*, México, Nuestro Tiempo, 1981.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, 1a. reimp., México, FCE, 1961.
Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, 4a. ed., Madrid, Revista de Occidente, 1974.

- Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tres tomos, 1a. reimp., México, FCE, 1977.
- Heidegger, Martin, *Arte y poesía*, 2a. ed., México, FCE, 1971 (Breviarios, 229).
- El ser y el tiempo* (revisado con una nota preliminar del Dr. José Gaos), México, FCE, 1971.
- Introducción a la metafísica*, Buenos Aires, Nova, 1956.

J

- Jaeger, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, 2a. reimp., México, FCE, 1968.
- La Teología de los primeros filósofos griegos*, 1a. reimp., traducción de José Gaos, México, FCE, 1971.

K

- Kant, Emmanuel, *Filosofía de la historia*, 1a. reimp., México, FCE, 1979.
- Kojeve, Alexandre, *Dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*, Argentina, La Pléyade, 1975.
- Korsch, K., Fernández Santos, F. y Lukács, G., *La filosofía del Marxismo*, Argentina, Distribuidora Baires, 1974.
- Kosík, Karel, *Dialéctica de lo concreto. Estudios sobre los problemas del hombre y del mundo*, México, Grijalbo, 1967.
- Kristeller, Paul Oskar, *Ocho filósofos del renacimiento italiano*, 1a. reimp., México, FCE, 1974 (Breviarios, 210).

L

- Laski, Harold J., *El liberalismo europeo*. 4a. reimp., México, FCE, 1974 (Breviarios, 81).
- Lastarria, José Victoriano, "La América" (fragmentos), en *Latinoamérica* núm. 66, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, 1979.
- Larroyo, Francisco, *La filosofía iberoamericana. Historia, Formas, Polémicas y Realizaciones*, México, Porrúa, 1978 (Sepan Cuántos...).

- Historia Comparada de la Educación en México*, 9a. ed., México, Porrúa, 1970.
- Larroyo, Francisco y Escobar, Edmundo, *Historia de las doctrinas filosóficas en Latinoamérica*, México, Porrúa, 1968.
- Lefebvre, Sánchez Vázquez, A., Castro, N., *Estructuralismo y marxismo*, México, Grijalbo, 1970 (Colección 70).
- León-Portilla, Miguel, *El reverso de la conquista*, 7a. ed., México, Joaquín Mortiz, 1980.
- La filosofía náhuatl*, 4a. ed., México, UNAM, 1966.
- La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*, México.
- Los Antiguos Mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE, 1961.
- Trece poetas del mundo azteca*, 1a. reimp., México, UNAM, 1975.
- León-Portilla, Miguel, Barrera Vázquez, Alfredo *et al.*, *Historia documental de México*, 2a. ed., México, UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas, 1974.
- León-Portilla, Miguel, O'Gorman, Edmundo *et al.*, *Estudio de la historia de la filosofía en México*, 3a. ed., México, UNAM, 1980.
- Lipschutz, Alejandro, *El problema racial en la conquista de América*, 3a. ed., México, Siglo XXI, 1975.
- López Austin, Alfredo, *Augurios y abusiones*, UNAM. Instituto de Investigaciones Históricas, México, 1968.
- Luxemburgo, Rosa, *La acumulación del capital*, México, Grijalbo, 1967.

M

- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional* (ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada), 7a. ed., México, Joaquín Mortiz, 1973.
- Un ensayo sobre la liberación*, 4a. ed., México, Joaquín Mortiz, 1975.
- Maquiavelo, Nicolás, *El príncipe*, México, Selección, 1951.
- Mariátegui, Carlos, "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?", en *Latinoamérica* núm. 34, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, 1979.

- Martí, José, "Nuestra América", en *Latinoamérica* núm. 7, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, 1978.
- Política de Nuestra América*, 2a. ed., México, Siglo XXI, 1979 (América Nuestra),
- Textos de combate* (antología), México, UNAM, 1980 (Biblioteca del Estudiante Universitario, 102).
- Marx, Carlos, *Anales franco-alemanes*, 2a. ed., España, Martínez Roca, 1973.
- Crítica del programa de Gotha*, 4a. ed., España, Ricardo Aguilera editor, 1971.
- "El dieciocho brumario de Luis Bonaparte", en *Obras escogidas*, t. I, Moscú, Progreso, 1973.
- Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México, Grijalbo, 1968 (Colección 70, 29).
- Marx, C., y Engels, F., *Manifiesto del partido comunista*, 2a. reimp., Pekín, Ediciones de Lenguas Extranjeras, 1968.
- "Primer capítulo de la ideología alemana", en *Obras escogidas*, t. I, Moscú, Progreso.
- "Tesis sobre Feuerbach", en *Obras escogidas*, t. I, Moscú, Progreso.
- Méndez Plancarte, Gabriel, *Humanistas del siglo XVIII* (antología), 1a. reimp., México, UNAM, 1979 (Biblioteca del Estudiante Universitario).
- Menéndez Pidal, Ramón, *Los españoles en la historia*, 2a. ed., España, Espasa Calpe, 1971 (Colección Austral, 1260).
- Miró Quesada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974 (Colección Tierra Firme).
- "Impacto de la metafísica en la Ideología latinoamericana", en *Latinoamérica* núm. 8, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, 1978.
- Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, 1982.
- Mondolfo, Rodolfo, *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana*, t. I, Argentina, Losada.
- "La universidad latinoamericana como creadora de cultura", en *Deslinde*, México, UNAM.
- Mora, José María Luis, *Ensayos, ideas y retratos*, 2a. ed., UNAM. Coordinación de Humanidades, México, 1964 (Biblioteca del Estudiante Universitario).

- Morison, Samuel Eliot, Commager, Henry Steele y Leuchtenburg, W. E., *Breve historia de los Estados Unidos*, 2a. ed., México, FCE, 1980.
- Moro, Tomás, *Utopía*, Argentina, Sopena, 1941.
- Mostovets *et al.*, *Estados Unidos y América Latina*, Moscú, Progreso, 1980.

N

- Nicol, Eduardo, "El hombre y la duda", *Thesis*, año II, núm. 6, julio de 1980.
- El porvenir de la filosofía*, México, FCE, 1972.
- Historicismo y existencialismo*, 3a. ed., México, FCE.
- La agonía de Proteo*, México, UNAM, 1981.
- La idea del hombre*, México, FCE, 1977.
- La reforma de la filosofía*, México, FCE, 1980.
- Los principios de la ciencia*, 1a. reimp., México, FCE, 1974.
- Metafísica de la expresión*, México, FCE, 1974.

O

- O'Gorman, Edmundo, *La invención de América*, 2a. ed., México, FCE, 1977.
- "Sobre la naturaleza bestial del indio americano", en *Thesis*, México, año I, núm. 1, abril de 1979.
- Ortega y Gasset, José, *El espectador*, tomos V-VII-VIII, Madrid, España, Espasa Calpe, 1966 (Colección Austral, 1420).
- El tema de nuestro tiempo*, Madrid, España, Espasa Calpe, 1923.
- Historia como sistema*, 7a. ed., Madrid, Revista de Occidente, 1975 (El Arquero).
- Meditaciones del Quijote*, 8a. ed., Madrid, Revista de Occidente, 1970 (El Arquero).
- ¿Qué es filosofía?*, 2a. ed., Espasa Calpe, 1980 (Colección Austral, 1551).
- Ortega y Medina, Juan A., *Destino manifiesto. Sus razones históricas y su raíz teológica*, México, SEP/Setentas, 1972.

P

- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*, 6a. reimp., México, FCE, 1970.
- Pereyra, Carlos, *Configuraciones: teoría e historia*, México, Edicol, 1979.
- “Marxismo e historia”, en *Teoría* núm. 1, enero-marzo de 1976.
- Phelan, John L., “El origen de la idea de América”, en *Latinoamérica* núm. 31, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras.
- Platón, *La república*, México, UNAM, 1971 (*Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*).
- Plejánov, Jorge, *La concepción materialista de la historia en Marx*, México, Roca, 1974.

R

- Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, 6a. ed., México, Espasa Calpe, 1976 (Colección Austral).
- Obras completas*, tres tomos, México, UNAM, 1976.
- Reyes, Alfonso, “Notas sobre la inteligencia americana”, en *Latinoamérica* núm. 15, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, *Textos* (antología general), México, SEP/UNAM, 1981.
- Ribeiro, Darcy, *El proceso civilizatorio. De la revolución agrícola a la termonuclear*, México, Extemporáneos, 1976.
- Robin, León, *El pensamiento griego y los orígenes del espíritu científico*, México, UTEHA, 1962.
- Rodó, José Enrique, *Ariel. Liberalismo y jacobinismo* (ensayos), México, Porrúa, 1968 (Sepan Cuántos...).
- Rousseau, J. Jacobo, *El origen de la desigualdad entre los hombres*, México, Grijalbo, 1970 (Colección 70).
- Rovira, Carmen, “Algunas reflexiones sobre el pensamiento filosófico en México en el siglo XVIII”, en *Teoría: anuario de filosofía*, año I, núm. 1, 1980; ponencia en el Cuarto Coloquio Nacional de Filosofía, original mecanografiado, Guanajuato, México, diciembre de 1981.

- Ruiz García, Enrique, *La descolonización en la cultura*, Barcelona, España, Planeta, 1972.
- Russel, Bertrand, *La sabiduría de occidente*, 2a. reimp., Yugoslavia, Aguilar, 1972.

S

Sagrada Biblia.

- Sahagún, Fray Bernardino de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, México, Porrúa, 1975 (Sepan Cuántos...).
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*, 3a. ed., México, Siglo XXI, 1975 (Colección Mínima, 22).
- Sánchez Pichardo, Alberto C., *Modelo lógico-estructural del conjuro mágico de la obra de Hernando Ruiz de Alarcón*, tesis Profesional de Licenciatura en Filosofía, México, UNAM.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, México, Era, 1975.
- Filosofía de la praxis*, 3a. ed., México, Grijalbo, 1973.
- “La ‘ideología de la neutralidad ideológica’ en las ciencias sociales”, en *Historia y sociedad*, segunda época, núm. 7, (separata), 1975.
- Scheler, Max, *El saber y la cultura*, Argentina, La Pléyade, 1975 (Ediciones Siglo Veinte).
- La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, La Pléyade, 1978.
- Sociología del saber*, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1973.
- Séjourné, Laurette, *América Latina I. Antiguas culturas precolombinas*, 12a. ed., México, Siglo XXI, 1981.
- Semo, Enrique, *Historia del Capitalismo en México. Los orígenes: 1521-1763*, México, Era, 1981.
- Sepúlveda, Juan Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, 1a. reimp., México, FCE, 1979.
- Sierra, Justo, “Discurso de inauguración de la Universidad Nacional” (el 22 de septiembre de 1910), en *Latinoamérica* núm. 5, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras.

Sigüenza y Góngora, Carlos de, *Libra astronomía y filosófica*, presentación de José Gaos, México, UNAM, 1959 (Nueva Biblioteca Mexicana).

U

Ugarte, Manuel, "El destino de un continente", *Latinoamérica en el Siglo XX: 1898/1945* (antología), selección realizada por Mario Contreras e Ignacio Sosa, México, UNAM, 1973.

V

Vasconcelos, José, "El pensamiento latinoamericano", en *Latinoamérica* núm. 32, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, 1978.

La raza cósmica, 4a. ed., México, Espasa Calpe, 1976 (Colección Austral).

Vico, Jean Batista, *Autobiografía*, Argentina, Aguilar, 1970 (Colección Iniciación Filosófica).

Una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones, cuatro tomos, t. I, editado en 1964, el II en 1965, el III en 1960 y el IV en 1960, Argentina, Aguilar (Colección Iniciación Filosófica).

Villegas, Abelardo, "Cultura y política en América Latina", en *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México*, vol. XXVI, núm. 6 y 7, febrero-marzo de 1972, número doble: Cultura y Sociedad en América Latina.

Villoro, Luis, "De la fundación simbólica del mundo indígena", en *Latinoamérica* núm. 61, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras.

Vitoria, Francisco de, *Relecciones: del Estado; de los indios; del derecho de la guerra*, México, Porrúa, 1974 (Sepan Cuántos...).

X

Xirau, Ramón, *El péndulo y la espiral*, México, Universidad Veracruzana, 1959.

Idea y querrela de la Nueva España (antología), Madrid, España, Alianza Editorial, 1972.

Z

Zavala, Silvio, *La filosofía política en la conquista de América*, 3a. ed., corregida y aumentada, México, FCE, 1977.

Zea, Leopoldo, *América como conciencia*, 2a. ed., México, UNAM, 1972.

América en la historia, España, Revista de Occidente, 1970 (Colección cimias de América).

“América Latina: largo viaje hacia sí misma”, en *Lati-noamérica* núm. 18, México, UNAM. Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras,

“¿Anacronismo o vigencia del nacionalismo latinoamericano?”, en *Revista de la Universidad Autónoma de México* núm. 6 y 7, vol. XXVI, número doble: Cultura y sociedad en América Latina, México, febrero-marzo de 1972.

Dialéctica de la conciencia americana, México, Alianza Editorial, 1976.

El pensamiento latinoamericano, 3a. ed., México, Ariel/Seix Barral, 1976.

El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia, 1a reimp., México, FCE, 1975.

Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana, México, Joaquín Mortiz, 1974.

Filosofía latinoamericana, México, Edicol/ANUIES, 1976.

“Historia de las ideas e identidad latinoamericana”, en *Teoría: anuario de la filosofía*, año I, núm. 1, 1980.

Introducción a la filosofía, México, UNAM, 1971.

La conciencia y posibilidad del mexicano; El occidente y la conciencia de México; Dos ensayos sobre México y lo mexicano, México, Porrúa, 1974 (Sepan Cuantos...).

La filosofía americana como filosofía sin más, 2a. ed., México, Siglo XXI, 1974 (Colección Mínima, 30).

Filosofía de la historia americana, México, FCE, 1978.

Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo, Venezuela, Tiempo Nuevo, 1971.

Latinoamérica en la encrucijada de su historia, México, UNAM, 1981.

Latinoamérica: tercer mundo, México, Extemporáneos, 1977 (Colección Latinoamérica, 1).

Simón Bolívar. Integración a la libertad, México, Edicol, 1980.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA MÍNIMA POR AUTOR

- Althusser, Louis, *Seis iniciativas comunistas*, 2a. ed., México, Siglo XXI, 1980.
- Cardoso, Fernando H. y Paletto, Enzo, *Dependencia y desarrollo en América Latina*, 16a. ed., México, Siglo XXI, 1979.
- Cockcroft, James D., *Precursores intelectuales de la revolución mexicana*, 7a. ed., México, Siglo XXI, 1981.
- Comte, Augusto, *Primeros ensayos*, 2a. reimp., México, FCE, 1981.
- Debray, Régis, *La crítica de las armas*, 2a. ed., España, Siglo XXI, 1975.
- Dussel, Enrique, *Filosofía ética latinoamericana 6/I. Presupuestos de una filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977.
- Ferrater Mora, José, *La filosofía actual*, 3a. ed., Madrid, Aianza Editorial, 1981.
- Furtado, Celso, *La economía latinoamericana: formación histórica y problemas contemporáneos*, 15a. ed., México, Siglo XXI, 1980.
- Gaos, José, *De antropología e historiografía*, Xalapa, México, Universidad Veracruzana, 1967 (Cuadernos de la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias, 40).
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español*, 6a. ed., México, Siglo XXI, 1981.
- Guevara, Ernesto "Che", *El socialismo y el hombre en Cuba*, México, Siglo XXI, 1971.
- Hanke, Lewis, *América Latina* (continente en fermentación), México, Aguilar, 1961.
- Ianni, Octavio, *Imperialismo y cultura a la violencia en América Latina*, 10a. ed., México, Siglo XXI, 1981.
- Lafaye, Jacques, *Los conquistados*, México, Siglo XXI, 1981.
- Lipschutz, Alejandro, *Marx y Lenin en la América Latina y los problemas indigenistas*, Cuba, Casa de las Américas, 1974.

- Martínez, José Luis, *Nezahualcóyotl, vida y obra*, 2a. reimp., México, FCE, 1980.
- Marx, Carlos, *Contribución a la crítica de la economía política. Introducción a la crítica de la economía política*, 5a. ed., México, Ediciones de Cultura Popular, 1974.
- O'Gorman, Edmundo, *Cuatro historiadores de Indias. Siglo XVI*, México, SEP/Setentas, 1972.
- Ortega y Medina, Juan A., *La evangelización puritana en Norteamérica*, México, FCE, 1976 (Colección Tierra Firme).
- Parisi, Alberto, *Filosofía y dialéctica*, México, Edicol, 1979.
- Pereyra, Carlos, *Historia de América*, 6a. ed., México, Patria, 1981.
- Pereyra, B. Carlos, *Política y violencia*, México, FCE, 1974 (Testimonios del Fondo).
- Rama, Carlos M., *Sociología de América Latina*, 2a. ed., Barcelona, Península, 1977.
- Reyes, Alfonso, *Estudios helénicos*, México, El Colegio de México, 1957.
- Ribeiro, Darcy, *Los brasileños*, 2a. ed., México, Siglo XXI, 1978.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, México, Era, 1975 (Serie Popular).
- Spirkin, Alexandr, *La sociedad y la revolución*, Buenos Aires, Ediciones Estudio, 1973.
- Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, 2a. ed., México, Porrúa, 1980 (Sepan Cuántos...).
- Villegas, Abelardo, *La filosofía de lo mexicano*, 2a. ed., México, UNAM, 1979.
- Positivismo y porfirismo*, México, SEP/Setentas, 1972.
- Vitoria, Francisco de, *Relectio De Iure Belli o La paz dinámica*. (Escuela Española de la Paz, Primera Generación 1526-1560), traducción de L. Pereña, V. Abril, C. Baciero, A. García y F. Mascda, "Corpus Hispanorum de Pace", vol. VI, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Escuela Española de la Paz, 1981.
- Zea, Leopoldo, *Precursores del pensamiento latinoamericano contemporáneo* (antología), México, Costa Amic, 1968.
- Zermeño, Sergio, *Imperialismo y desarrollo capitalista tardío*, México, UNAM, 1979.

BIBLIOGRAFÍA DE VARIOS AUTORES

- Martí, José, Marinello, Juan, Ponce, Aníbal *et al.*, *El compromiso del intelectual*, México, Nuestro Tiempo, 1979 (Antropología).
- Ardao, A., Cordera, R., Córdova, A. *et al.*, *La filosofía actual en América Latina*, Primer Coloquio Nacional de Filosofía, Morelia, México, Grijalbo, 1976 (Teoría y Praxis).
- Pereyra, C., Villoro, L., González, Luis *et al.*, *Historia ¿para qué?*, 2a. ed., México, Siglo XXI, 1981.
- Jaguaribe, Helio, Ferrer, Aldo, Wionezek *et al.*, *La dependencia político-económica de América Latina*, 11a. ed., México, Siglo XXI, 1979.
- Laclau, Ernesto, Zermeño, Sergio *et al.*, *Estado y política en América Latina*, México, Siglo XXI, 1981.
- Falleto, E., Franco, C. *et al.*, *Movimientos populares y alternativa de poder en Latinoamérica*, México, UNAM, 1980.
- Fernández, Florestán, Poulantzas, Nicos *et al.*, *Clases sociales en América Latina. Problemas de conceptualización*, 7a. ed., México, Siglo XXI, 1980.
- Ross, Stanley, Cabrera, Luis *et al.*, *¿Ha muerto la revolución mexicana?*, 3a. ed., México, Premiá, 1981.
- Aguilar M., Alonso, Bonilla S., Arturo *et al.*, *Capitalismo, atraso y dependencia en América Latina*, 2a. ed., México, UNAM. Instituto de Investigaciones Económicas, 1980.
- Althusser, L., Macherey, P. y Balibar, E., *Filosofía y lucha de clases*, Madrid, Akal, 1980.
- Córdova, Armando, Guillén, Arturo, Mariño, Ana I. *et al.*, *El imperialismo. Algunas contribuciones clásicas*, 2a. ed., México, Nuestro Tiempo, 1981.

ÍNDICE

Prólogo	9
---------	---

PRIMERA PARTE Historia de la Conciencia Americana

I. Dialéctica de la Conciencia Americana	17
Pensamiento indígena	17
Conquista y colonización de América	41
Filosofía política de la conquista	53
Controversias indianas	54
1) Derecho de guerra y conquista	55
2) Sobre el carácter antropológico del indio americano	64
La filosofía de América durante los siglos XVI y XVII	83
El impacto de la modernidad	100
Emancipación política, mental	109
La nueva generación una nueva forma de dependencia	118

SEGUNDA PARTE

I. La Historia como creación occidental	129
II. Universalización de la cultura	157
La filosofía europea y nuestra forma de búsqueda de una cultura y una filosofía latinoamericanas	166
III. Iberoamérica al margen de occidente	177
Iberia y sus colonias fuera del horizonte occidental	177
Latinoamérica en busca de su identidad	184
IV. De la autenticidad en filosofía	199
La originalidad en filosofía	214
El problema de la autenticidad	240

TERCERA PARTE

I. Latinoamérica: Tercer Mundo	257
Latinoamérica: Tercer Mundo	272
Latinoamérica y su actitud antiimperialista	279
Bibliografía general	287
Bibliografía complementaria mínima por autor	301
Bibliografía de varios autores	303

El presente título es una reproducción facsímile

La presente obra fue impresa bajo demanda por vez primera en los talleres de
Publidisa Mexicana SA de CV en el mes de septiembre de 2008.

Publidisa Mexicana SA de CV
Calzada Chabacano N° 69, Planta Alta
Colonia Asturias Deleg. Cuauhtémoc
06850 México DF
www.publidisa.com

Diseño portada: Rolando Morales

Portada: *El toro y el cóndor*, Oswaldo Guaysamín

