



## AVISO LEGAL

Título: *Filosofía y crisis. En torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana*

Autor: Serrano Caldera, Alejandro

ISBN: 968-36-0004-2

Forma sugerida de citar: Serrano, A. (1987). *Filosofía y crisis. En torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana*. Universidad Nacional Autónoma de México, Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos. <https://rilzea.cialc.unam.mx/jspui/>

D.R. © 1987 Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510  
Ciudad de México, México.

- © Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe  
Piso 8 Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510  
Ciudad de México, México.  
<https://cialc.unam.mx>  
Correo electrónico: [cialc-sibiunam@dgb.unam.mx](mailto:cialc-sibiunam@dgb.unam.mx)

Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Excepto donde se indique lo contrario, este contenido en su versión digital está bajo una licencia Creative Commons Atribución-No comercial-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.

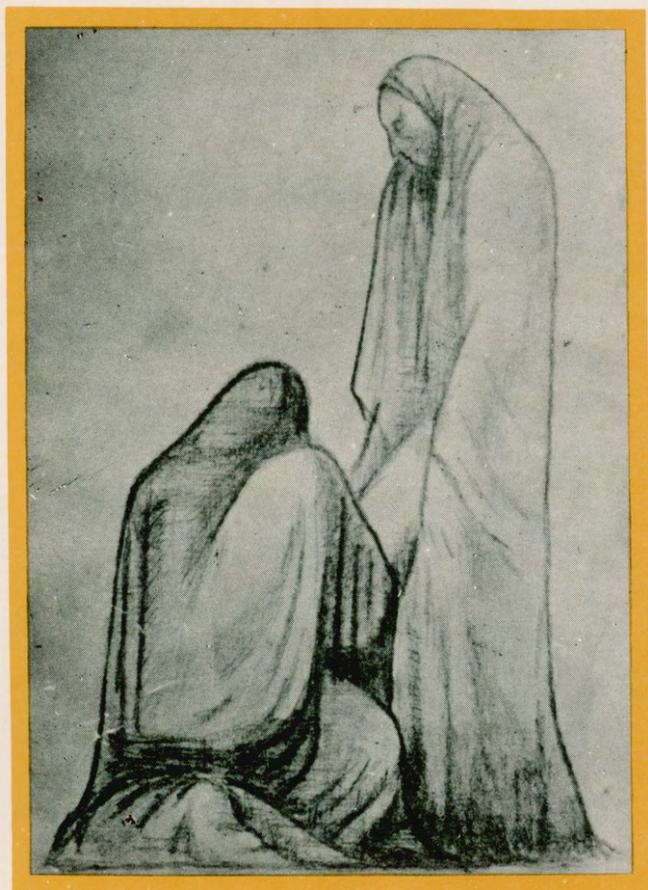
Esto es un resumen fácilmente legible del texto legal de la licencia completa disponible en:  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>

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

Alejandro Serrano Caldera

# FILOSOFÍA Y CRISIS

EN TORNO A LA POSIBILIDAD  
DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA



18

**NUESTRA AMERICA**

centro coordinador y difusor de estudios latinoamericanos  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO



FILOSOFÍA Y CRISIS  
EN TORNO A LA POSIBILIDAD  
DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES

CENTRO COORDINADOR Y DIFUSOR  
DE ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

ALEJANDRO SERRANO CALDERA

# FILOSOFÍA Y CRISIS

EN TORNO A LA POSIBILIDAD  
DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

México 1987

Primera edición : 1987

DR © 1987, Universidad Nacional Autónoma de México  
Ciudad Universitaria, 04510 México, D. F.

DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICACIONES

Impreso y hecho en México

ISBN 968-36-0004-2

*A mis hijos:*

*Alejandro*

*Claudia Elena*

*María Adilia*

*Giovanna*



## CONSIDERACIÓN PRELIMINAR

*Aunque tal vez no sea lo mejor explicar un libro en una consideración preliminar pues se espera que éste, dentro de sus límites, sea capaz de hacerlo sin necesidad de notas aclaratorias, creo importante explicar lo no dicho, al menos respecto a la filosofía latinoamericana.*

*El punto de partida de este ensayo no ha sido fijar una posición sobre el tema de la filosofía latinoamericana; por ello no empieza situándose dentro de las corrientes y pensadores que han construido sobre el asunto una vida y una obra que son ya patrimonio de la cultura americana.*

*El tema central es la relación entre la filosofía y la crisis; un poco la preocupación sobre los límites del racionalismo moderno ante los problemas del hombre y de la sociedad contemporánea; un poco el empeño de reafirmar la razón contra la "racionalidad inmediata" que nos es dada; un poco también, el asumir la historicidad como razón esencial de la filosofía y, finalmente, aunque quizás en forma no explícita pero que subyace, la relación Hegel-Marx, como continuación de lo ya dicho en mis ensayos anteriores, Introducción al pensamiento dialéctico y Dialéctica y enajenación.*

*De haber sido la filosofía latinoamericana el sujeto directo de este trabajo habríamos tenido que considerar, además de la obra de Leopoldo Zea y de las referencias a Arturo Andrés Roig, Enrique Dussel, Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada y Leopoldo Chiappo, toda la amplia bibliografía que desde hace varias décadas han aportado los principales maestros latinoamericanos. Habría que haber profundizado sobre las escuelas y las discusiones, sobre sujetos, metodologías y relaciones.*

*Pero si bien, como ya decíamos, el punto de partida de este trabajo no ha sido la filosofía latinoamericana, su posibilidad y su necesidad han estado inevitablemente presentes en el autor como raíz, situación y perspectiva. ¿Formas ideológicas de representación derivada en el tratamiento del problema?, es difícil precisarlo, como también lo es determinar hasta qué punto los razonamientos desdeologizantes están exentos de esa modesta presencia. En acusaciones ideológicas, como en otras culpas, es difícil lanzar la primera*

*pedra. Lo cierto es que ante la reflexión de los temas originarios y centrales de este libro, mi conciencia de situación ha sido presencia inevitable. Por ello, me he atrevido a explicitar en él esa condición subyacente y a expresar frente a la reflexión sobre el pensamiento occidental moderno mis consideraciones acerca de América Latina y en torno a la posibilidad y sentido de su filosofía.*

ALEJANDRO SERRANO CALDERA

## INTRODUCCIÓN

El tema central de este trabajo es la crisis histórica. Su presencia resalta o subyace, explícita o implícita, a lo largo de esta introducción y de todo el libro. Su desarrollo lo asumimos, en esta ocasión, a través de tres categorías fundamentales: la historicidad de la filosofía, la crisis del racionalismo, y la posibilidad de la filosofía latinoamericana.\*

Las tres están íntimamente relacionadas y se complementan. A través de ellas adquiere sentido este ensayo; en esa dirección y por ese sendero transitan las ideas que lo animan y le dan vida. Sin embargo, su sentido pleno y su intención, sólo pueden ser percibidas en su íntima unidad.

Creo, convencido cada vez más de ello, que el momento que vivimos es de transición y por ende de crisis. Y lo es porque el hombre está dejando de sustentarse en lo que hasta hace poco han sido los principios fundamentales de la vida moderna, alejándose de la escala de valores que ha regido su conducta y guiado sus acciones. Todo ello sin que encuentre todavía el nuevo suelo en donde apoyar sus pies de peregrino, que por tanto tiempo han transitado los caminos de la historia. La crisis del hombre es la crisis del mundo que habita y el mundo cambia porque el hombre alojado en él modifica su conducta histórica. Esa transformación, sin embargo, no es un acto subitáneo, sino un proceso complejo de relativa duración, determinada por la consolidación y pulimento de la estructura histórica y del cuerpo de conceptos, categorías, valores y principios que contribuyen a dar forma y a definir el entorno de ese nuevo mundo conquistado. Mientras eso ocurre, mientras que, como el marino, el hombre otea en el horizonte el nuevo puerto para anclar, su actitud frente al sistema de la vida general, en que la suya particular discurre, es radicalmente de ruptura, es fundamentalmente crítica.

\* En este sentido es notable, por su seriedad y profundidad, el aporte del filósofo mexicano Leopoldo Zea. Entre su amplia obra mencionamos *Filosofía y cultura latinoamericanas*, *Dialéctica de la conciencia americana*, *Filosofía de la historia americana*, *El pensamiento latinoamericano*, *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*.

El problema de la crisis histórica en su parte quizás más significativa está estrechamente vinculado al problema de la crisis de la cultura. Para el caso de América Latina se ha hecho un señalamiento teóricamente sustentado por la sociología y la pedagogía del continente. En un ámbito más general y con un enfoque universal, tal apreciación fue formulada con anterioridad y con singular maestría por José Ortega y Gasset en su obra *En torno a Galileo*, que recogiera el curso de doce lecciones dictadas por el filósofo en la cátedra Valdecilla de la Universidad Central en 1933.

La cultura tiene dos expresiones principales: cuando está en proceso de elaboración, mediante la actitud creativa del hombre que la produce para enfrentar con ella la naturaleza y la vida, y cuando creada y consolidada su estructura se constituye en hábitos, usos y costumbres transmitiéndose posteriormente a sucesivas generaciones que la reciben y la viven sin haber tenido ninguna participación en su gestación. En el primer caso, la cultura proporciona todo el repertorio de instrumentos y soluciones que permiten al hombre vencer el medio y hacer de la historia su naturaleza; en el segundo, se sobrepone a la vida individual, hasta que el hombre se rebela contra ella, niega su valor y decide construir sus propios instrumentos para enfrentar los nuevos problemas. Esa rebeldía contra el imperio de la cultura, que determina el sistema de vida, es una crisis histórica. Éstas se suceden en forma cíclica. Sin embargo, esta negación del sistema de vida anterior es una negación dialéctica que no suprime lo que niega sino que lo supera. Ese sedimento de los procesos históricos es el patrimonio de la humanidad.

Ligado pues a este problema central se nos presentan las categorías anteriormente aludidas. Si bien en el plano histórico las tres se mueven en un tejido de relaciones, por razones pedagógicas y de análisis, conviene separarlas y relacionarlas adecuadamente.

### 1. *La historicidad de la filosofía*

¿Es la filosofía una categoría histórica sujeta a las leyes de la historia, a sus oscilaciones y pasiones, a sus compromisos y situaciones, o es, por el contrario, una categoría estrictamente racional, metafísica y ahistórica la que define su naturaleza ontológica? En este punto se dividen los filósofos y pensadores; escisión desgarradora porque exige tomar partido y decidir. La encrucijada de la filosofía es también la encrucijada de los filósofos; o se sigue a Husserl, nuevo y más radical Descartes cuya ontología fundamental se basa en la racionalidad total que pretende hacer de la

filosofía una ciencia sin supuestos, mediante la reducción eidética que permite el paso del hecho a la esencia y la reducción fenomenológica que determina el paso del yo empírico al yo trascendental, o se sigue a Heidegger que recupera al hombre y a su existencia, y para quien pensar únicamente “es la limitación a un solo pensamiento que un día como una estrella se queda inmóvil en el cielo del mundo”.

O se sigue a Fichte, quien considera que la vida y la filosofía se excluyen a tal grado que el filósofo debe dedicarse a la pura racionalidad prescindiendo de la experiencia de la vida (“quien vive no hace filosofía, quien hace filosofía no vive”); o se decide con Dilthey a creer que el sentimiento es anterior a la sensación y que antes del proceso racional, que se inicia con la intuición sensible y que culmina con la conceptualización, subyace la vida de la cual emerge la razón. La filosofía no es sólo expresión del pensamiento humano por excelso que éste sea, sino también actitud y conducta, y por ello, el filósofo o se aleja del mundo y del hombre refugiándose en la racionalidad pura, o se acerca a él para interpretarlo, pero, sobre todo, para transformarlo con su praxis que es acción y pensamiento unidos, como lo dicta Carlos Marx en su *XI Tesis sobre Feuerbach*.

Buscar uno u otro camino es determinación del filósofo, es una decisión del hombre. Pero además de ella e independientemente de ella, la filosofía, aun en los casos en que se le considera idea pura, sigue siendo historia, razón y pasión del ser humano.

La vida misma actúa como categoría mediadora entre el sujeto y el objeto de la reflexión. La más estricta meditación ontológica sobre sujetos que podrían ser considerados metahistóricos, la reflexión sobre el ser, el ente o los valores, en cuanto acción de la inteligencia y de la conciencia, se encarnan en la historia. Al relacionarse el ser con la conciencia y la razón humana, se temporaliza y entra en la historia.

El acto teórico considerado esencia de la filosofía y posibilidad única de percibir el ser de la racionalidad es también un supuesto histórico. En este sentido, en su libro sobre Husserl, Joaquín Xirau dice:

partiendo de la vida o de la existencia misma y reconociendo que ésta en su libre espontaneidad no es percepción de cosas ni contemplación desinteresada sino solicitud, angustia ante la realidad incógnita y el abismo de la nada, los problemas constitucionales adquieren nueva significación metafísica y la posibilidad y la necesidad de la teoría y de la contemplación se ofrecen como un problema de la vida misma.

Filosofía, expresa Jaspers, quiere decir “ir de camino” y su plenitud “no estriba en una certeza enunciable, no en proposiciones y confesiones, sino en una realización histórica del ser, del hombre al que se le abre el ser mismo. Lograr esta realidad dentro de la situación en que se halla en cada caso un hombre es el sentido del filosofar”. En este flujo y reflujo entre medio y hombre se van definiendo las regiones históricas y consecuentemente se va conformando un tipo particular de hombre y una determinada escala de valores. La filosofía enfrenta hoy un momento difícil ante las exigencias de replantear sus propios principios y porque, alojada en un mundo en crisis, no debe permanecer indiferente al destino de la humanidad y al peligro de los abismos que la circundan.

Las crisis históricas han determinado los cambios históricos, y éstos ocurren cuando cambia radicalmente la estructura de la vida. Una crisis histórica se produce en el siglo xv con el Renacimiento; otra en el siglo xx con las sociedades emergentes, las guerras de liberación nacional y las revoluciones de los pueblos oprimidos, a la vez que aparecen los signos de insuficiencia del racionalismo y del positivismo —expresión oficial de la cultura y la vida en la era moderna— para dar respuesta adecuada a los problemas del hombre y de la sociedad contemporánea.

Con el Renacimiento surge el antropocentrismo y el nuevo humanismo sobre la base del hombre de razón que sustituye al hombre de fe de la Edad Media, y pone en crisis los valores y la estructura de la sociedad y del ser humano del medioevo. Posteriormente, el racionalismo cartesiano establecerá el comienzo y la naturaleza de la Edad Moderna, iniciando el dominio de la razón sobre todas las demás expresiones humanas, con una fuerza y convicción sólo comparables a la de los filósofos griegos de la Escuela Ática. Este nuevo mundo será producto también de las transformaciones socio-económicas, del desarrollo del comercio, de la Revolución Industrial y de la consolidación y desarrollo del capitalismo. Además, surge el estado-nación como nueva forma de organización sociopolítica producida por la reunificación de los feudos y nace el concepto jurídico de la soberanía. Se produce la separación de la filosofía y la ciencia; surge el positivismo que subyace y define a ambas y que determina la síntesis dialéctica en las relaciones entre el pensamiento y la acción, entre las ideas y la economía, entre la ciencia y los requerimientos para la producción para consolidar y hacer avanzar el capitalismo. Ése ha sido el último gran cambio histórico total, es decir un cambio que ha envuelto a toda la humanidad, desde las

formas de producción hasta los valores culturales, el orden jurídico y la ideología del consumo.

Las contradicciones de este universo histórico-político comienzan a hacerse perceptibles con mejor claridad en el siglo XIX, con la formación del positivismo como expresión total de la ciencia, la filosofía, la cultura y la vida; con la aparición del marxismo y, en el siglo XX, con el triunfo de las revoluciones socialistas que contribuyen a acentuar estas contradicciones. Además habría que tener en cuenta las crisis internas del propio sistema capitalista y el agotamiento del racionalismo y del positivismo para dar respuestas a los acuciantes problemas político-sociales y a la angustia del hombre contemporáneo.

Ante la crisis de nuestro tiempo la filosofía enfrenta una encrucijada: el compromiso o la indiferencia; o asume la acción precursora y profética que ayude a arrojar claridad sobre las sombras, o se aísla al mundo de las ideas, al *topos uranos* de Platón para contemplar, imperturbable y ajena, desde este recinto ahistórico, el drama del hombre, eterno Hamlet, ante su ser o no ser.

El problema es pues la crisis histórica. Ésta conduce a un choque de valores, a un encuentro entre los pueblos, a un enfrentamiento entre las formas de dominación y la vocación por la libertad, entre las sociedades centrales y las sociedades periféricas. Esta oposición podría evitarse sólo si los colonizadores dejasen de serlo, o si los colonizados después de adquirida con sangre su conciencia histórica, aceptaran dóciles la esclavitud.

La cuestión, básicamente estructural, envuelve en todas sus expresiones al hombre, al humanismo, a lo que hasta hoy se ha tenido como imperativos categóricos de la ética, a los valores y a las ideologías; por ello, tal asunto forma parte del quehacer de la filosofía. La filosofía enfrenta un momento difícil porque el ser humano lo encara también debido a la subordinación creciente que le impone la sociedad de consumo.

En este siglo y particularmente en este tiempo, la crisis es producto de las enormes desigualdades nacionales e internacionales, de la ausencia de un sentido humano en la revolución tecnológica y del hecho de que la ciencia y la técnica, en no pocos casos, son usadas contra el hombre. Baste mencionar la sistemática agresión ecológica y la bomba de neutrón que destruye la vida pero preserva la infraestructura material. Es ésta la más grande distorsión entre el ser humano y el mundo material, la nueva forma de adoración del becerro de oro, la sacralización de los objetos de la destrucción. A esta actitud de la sociedad tecnológica se oponen las sociedades

emergentes, las guerras de liberación nacional y las revoluciones de los pueblos oprimidos. Se resisten a ella también los sectores más conscientes de la misma sociedad de consumo que actúan en su propia entraña como contradicción histórica. Estos problemas estructurales, ya lo dijimos, son también filosóficos, esencialmente ontológicos, en tanto existe una relación dialéctica entre el hombre y el medio. La historia es la naturaleza del hombre y a la vez producto de su creación. El ser del hombre es un desplegarse que deviene en historia. El proceso de construcción de la historia es el proceso de su formación y desarrollo. Por ello, toda crisis histórica se convierte en última instancia en una crisis del hombre, y correlativamente toda crisis del hombre llega a ser al final, una crisis histórica.

La liberación y la identidad constituyen en el momento actual, el propósito esencial de una parte de la humanidad. El sentido de la liberación está enlazado en la trama de la vida. Es la liberación de la explotación, de los fantasmas de la superstición, de la ideología opresora, de la enajenación. Cada época ha presentado a la filosofía su posibilidad ontológica. De igual forma que en el plano ético cada individuo que esclaviza a otro pasa a ser moralmente esclavo por el acto mediante el cual usurpa a otro su libertad, en toda liberación nacional se reflejan, en su particularidad, los valores universales de la libertad.

Cada acto de liberación nacional implica un replanteamiento de la estructura moral de la humanidad, en cada lucha de liberación se ponen en juego los valores del género humano, en cada pueblo liberado renacen la esperanza y la fe de otros pueblos sojuzgados.

El drama contemporáneo es la pérdida del sentido de la existencia, dentro de las líneas que han orientado la vida en el siglo XIX y en el siglo XX. Los próximos decenios serán testigos de la agudización de este problema ontológico.

Queda por ver hasta qué punto la sociedad tecnológica es capaz, como resultado de sus contradicciones, de superar esta crisis, modificar sus estructuras y producir nuevos valores, o rescatar aquéllos sepultados en los excesos del racionalismo, del positivismo y del pragmatismo utilitario.

Nuestros pueblos en sus procesos de liberación y de reafirmación de su identidad se enfrentan a un desafío: la posibilidad de ofrecer nuevamente los valores de la libertad y de la solidaridad. Éste es también un reto para la filosofía: contribuir a la búsqueda del hombre que habrá de surgir de la crisis.

Esto deja claro la primera cuestión: el desarrollo de la historia, y particularmente de las crisis históricas, atañe a la filosofía, sea

por lo que ésta da a la historia, como por lo que recibe de la misma. Es la relación dialéctica entre teoría y práctica, entre reflexión y acción; es la filosofía como praxis.

## 2. *La crisis del racionalismo. Dos formas de la contradicción dialéctica*

El racionalismo moderno ha disociado la razón de la vida y colocado a aquélla por encima de ésta. Por ello el humanismo europeo es abstracto, racional.

Los fundamentos de una nueva ética deben partir de la reunificación de ambos elementos; la razón debe ser referida al lugar que le corresponde como parte subordinada de la vida.

El humanismo de Martín Heidegger, la filosofía de la existencia, la filosofía de la vida de Dilthey, la filosofía del Hegel de la *Enciclopedia* . . . y el concepto de praxis de Marx, tratan de superar esta disociación y buscan la necesaria unificación.

En América Latina esta disociación no se ha producido. Nosotros no hemos tenido racionalismo; como dice Octavio Paz no hemos tenido siglo XVIII que fue el siglo de consolidación y desarrollo en Europa del pensamiento racional. América Latina debe llenar este vacío y desarrollar un pensamiento crítico pero sin separar la razón de la vida, ni sobreponer la primera a la segunda. Hay que fundar la razón sobre la experiencia y recordar con Goethe: "Gris, amigo mío, es la teoría pero eternamente verde el árbol de la vida."

El racionalismo no es una categoría de nuestra realidad; ésta es vital, a veces alucinante. A diferencia de los pensadores europeos que buscan acertadamente para su situación la reunificación de los términos razón-vida, los latinoamericanos debemos actuar a partir de nuestra realidad en donde el problema para la filosofía es otro: no reunificación, sino fundamentación teórica de ella y desarrollo de un pensamiento crítico.

Parte de la realidad latinoamericana son sus mitos, su literatura, su arte todo y su política que oscila entre profetas y caudillos, entre generales atávicos y revoluciones libertarias que alumbran el futuro. Hay que buscar la arquitectura secreta de todas esas expresiones, el ser que palpita en el corazón de esa historia.

Nuestro empeño debe ser percepción y elaboración conceptual de la dialéctica de nuestra historia, realización de la síntesis en la liberación, identidad e integración. Esta tarea deberá orientarse a proporcionar contenido teórico a un nuevo humanismo, a una nueva

estimativa y a una nueva ética; a reelaborar sobre la base de la práctica histórica un nuevo contenido de la libertad. Es la trama y el desafío que encuentra la formulación de este pensamiento. Por ello se justifica pensar en términos de una filosofía latinoamericana.

La superación del racionalismo y sobre todo del positivismo, equivale a la recuperación de la realidad plena.

La realidad no es sólo inmediatez, tangibilidad, materialidad, orden; es también subconciencia, mito, sueño, caos. El racionalismo ha circundado al hombre, le ha puesto fronteras, le ha amurallado. Al levantar sus muros ha pretendido darle protección de extraños espectros; de formas irracionales, incorpóreas, inexplicables, que lo circundan. Ha procurado darle seguridad, un centro, un límite, un plano existencial, un punto de referencia. Al liberarlo de los fantasmas demoniacos de la Edad Media sólo ha podido llenar este vacío reduciendo su espacio. La sensación de infinitud produce vértigo y el hombre la ha combatido limitando el espacio y el tiempo. Frente a un teocentrismo eterno ha levantado un antropocentrismo temporal. Sobre los escombros de los muros medievales que protegían la ciudad y encerraban al ciudadano, alzaron otros que circundan y a la vez aprisionan al hombre moderno. Por eso, cuando hablamos de universalidad no nos referimos sólo a un concepto histórico, geográfico y etnográfico, a una visión lineal de la vida y del mundo, sino, esencialmente, a la recuperación de la realidad como un todo, no únicamente en un sentido horizontal, sino pluridimensional e irradiante.

La recuperación de esta totalidad, la reintegración de la realidad fragmentaria en su plenitud significará un cambio cualitativo, una síntesis dialéctica que será al mismo tiempo el fin de la era moderna y el comienzo del futuro.

Gabriel García Márquez en *Cien años de soledad*, desde Macondo y los pergaminos de Melquíades, es, posiblemente sin proponérselo, profeta de un tiempo nuevo. Su obra funde la historia con el mito.

“En cada uno de estos actos de ficción —dice Carlos Fuentes— mueren el tiempo positivista de la epopeya (esto sucedió realmente) y el tiempo nostálgico de la utopía (esto pudo suceder) y nace el tiempo absoluto del mito (esto está sucediendo).” García Márquez proclama y conquista “un derecho a la imaginación que, ella sí sabe distinguir entre mistificaciones en las que un pasado muerto quiere pasar por un presente vivo y mitificaciones en las que un presente vivo recupera, también, la vida del pasado”.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Carlos Fuentes, *La nueva novela hispanoamericana*, México, Joaquín Mortíz (Cuadernos de Joaquín Mortíz).

Derivadas de la crisis del racionalismo son las contradicciones que surgen en la civilización occidental y en la sociedad tecnológica que de él provienen. Estas contradicciones se expresan en lo que me he permitido denominar la dialéctica entre lo abstracto y lo concreto en el mundo europeo y la dialéctica entre la dominación y la liberación.

- a) La dialéctica entre lo abstracto y lo concreto en el mundo europeo

La reducción ontológica de Descartes al producir la fractura entre la razón y la vida ha hecho que el ser devenga en razón, iniciando así la arquitectura racional que debería alojar un nuevo mundo, o mejor dicho que es ya, en sí, nuevo mundo.

Junto a este universo abstracto e inicialmente ahistórico se construye otro, concreto, contradictorio y hasta brutal: la sociedad industrial. La época moderna será la relación entre esos universos: el racionalismo y el capitalismo, la dialéctica de lo abstracto y lo concreto. El resto del mundo, para la concepción etnocéntrica europea, será un submundo, un estadio prehistórico en donde la vida del hombre apenas comienza a salir de la naturaleza hacia la historia, en virtud de los colonizadores europeos. Antes de ello: la nada. La densa niebla cubriendo el abismo.

La ciencia moderna es la primera expresión histórica del racionalismo, la primera forma de relación entre la razón y la historia. La técnica es el resultado de la aplicación de la ciencia a los requerimientos de la realidad. A través de la ciencia, el racionalismo se encarna en la historia. La elaboración científica y tecnológica comienzan progresivamente a dar respuesta a las demandas de la sociedad industrial. Pero así como la ciencia se introduce en la sociedad como categoría, ésta se introduce en la ciencia como ideología. La formulación racional y la comprobación experimental dan forma al método científico. Sin embargo, paulatinamente, la función empírica va imponiéndose a la formulación hipotética.

De esta forma, dialécticamente, el racionalismo da paso al positivismo, el método deductivo al método inductivo, lo abstracto a lo concreto. El positivismo es una forma de racionalismo objetivado, es la ciencia de la sociedad capitalista que ha producido también al liberalismo como su forma de expresión jurídico-política.

El racionalismo es ya una categoría histórica. La sociedad asume para desarrollarse su metodología llegando, inclusive, a una formulación esquemática, inflexible, en la que se pretende aprisionar la realidad. El racionalismo penetra todas las formas de la relación

social; se adopta la racionalización de la producción, del trabajo, de la organización y de la utilidad. El positivismo se convierte en una conducta y en una forma de vida: el beneficio, el lucro y el pragmatismo utilitario son los valores de la nueva sociedad. La sociedad industrial deviene en sociedad tecnológica, sociedad de consumo, y el hombre europeo queda atrapado entre una racionalidad abstracta y una sociedad opresora.

Frente a la racionalidad abstracta y a la formulación teórica sobrepuesta a la vida, cobran particular fuerza y lúcida belleza los versos de Goethe en *Fausto*:

¡ En el torrente de la vida. En la tempestad  
de la acción,  
me alzo y vuelvo a caer, avanzo y retrocedo!  
cuna y tumba  
—océano eterno  
cambiante trama  
vida ardiente—  
así trabajo en el oficio ruidoso del tiempo  
y entretejo el ropaje viviente de la divinidad

#### b) Dialéctica entre la dominación y la liberación

Entre Occidente y el Tercer Mundo se opera también un proceso dialéctico. Frente a la dominación occidental ejercida, sea como actividad colonial o como imposición cultural, se alza la vocación de libertad de los pueblos tradicionalmente sometidos. Ante la visión etnocéntrica del mundo, comienza a levantarse una visión integradora que proviniendo de un mundo marginal, toma primero conciencia de sí misma para luego posarse críticamente sobre el imperio, ahí donde se preservan sacralizadas la verdad, la belleza y la sabiduría. Y esta visión ha comenzado ya a ser una actitud. No se trata solamente de una mirada que se posa ligera, como ave ingrávida, sobre las cadenas que han mantenido atado, de distintas maneras, al hombre no occidental, sino de un compromiso con su propio destino, y a partir de ahí con el destino de la humanidad.

Éste es el sentido más profundo que percibo en las guerras de liberación. Primero, la recuperación de la conciencia ante la enajenación, la autoconciencia; luego, la conciencia dilatada en la que caben todas las conciencias del mundo. Es la dialéctica entre la conciencia de sí y la conciencia del mundo, el paso del no ser al ser. Primero al ser de sí mismo y luego al ser de la humanidad toda. El hombre marginado toma conciencia de sí mismo en su marginalidad y también en su posibilidad. La posibilidad llega a ser realidad en la

liberación. Al liberarse, los oprimidos van creando con su emancipación un mundo nuevo que habrá de liberar también a los opresores.

En esta dialéctica entre dominación y liberación toma forma la dialéctica del amo y del esclavo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Los símbolos se convierten en realidad, el lenguaje abstracto toma forma concreta en la carne y en la sangre de los hombres que luchan y mueren por su libertad.

Pero la misma dialéctica del amo y del esclavo, absolutamente coherente como formulación teórica cuando explica la historia de la conciencia individual, enfrentará su propia contradicción cuando, a través de ellas, se trate de interpretar la historia del hombre real, en el momento mismo en que el símbolo se vuelva carne y la abstracción sangre y sudor de los mártires que mueren por la libertad y por el destino de su pueblo.

En la dialéctica del amo y del esclavo las conciencias luchan por reafirmar su verdad. La verdad del amo es la sumisión del esclavo; la verdad del esclavo es su libertad. En el primer momento de la dialéctica el esclavo sabe que para obtener la libertad debe preservar la vida; es decir, conserva la vida como medio para alcanzar el fin, que es la vida libre. Sin embargo, la esclavitud de la conciencia vencida imposibilita la libertad de la conciencia vencedora, y el amo deviene también en esclavo. Es el segundo momento de la dialéctica, el "atolladero del amo", que quiere mantener la esclavitud y ser libre, siendo que la verdad y la libertad de una conciencia sólo son posibles si pueden reflejarse en otra conciencia libre. El amo está atrapado y su movimiento es circular.

El tercer movimiento de la dialéctica se inicia con el devenir del esclavo, que encuentra su libertad en la vida. El trabajo que lo hace producir y crear para el amo se transformará, dialécticamente, en trabajo liberador, en la medida en que a través de él crea y produce un mundo en el cual no queda ningún lugar para el amo. A diferencia de Nikos Katzantzakis, para quien la libertad es la muerte, para Hegel la libertad es la vida.

En la historia del hombre real y sobre todo en la historia de los pueblos, la dialéctica, a diferencia de la historia de las conciencias, en vez de reafirmar la libertad en la vida, reafirma la vida en la libertad. La vida de los pueblos sometidos es la enajenación, el no-ser. El no-ser significa que mi vida no es mía, sino que la tengo prestada y que mi existencia no tiene realidad, es sólo imagen, reflejo en el espejo de la historia. Pero la conciencia existe, aun estando esclavizada, en el mismo acto en que percibe y padece su esclavitud; la existencia de un pueblo, entendida como un autoproducirse, como un crearse, sólo es posible en el ámbito de la libertad. El pueblo

sometido no crea: reproduce. Por ello, en cada revolución verdadera se ponen en juego los valores de la humanidad.

La perspectiva latinoamericana consiste en asumir el destino de la humanidad como un todo. Esto significa la superación dialéctica del etnocentrismo por un verdadero concepto de universalidad, por una solidaridad planetaria que supone un estadio más elevado en el desarrollo de la humanidad, un concepto y un tipo de hombre más humano. Significa una historia nueva, una superación de la historia de la dominación occidental. Una historia en donde los pueblos ex-céntricos, que hoy son la mayoría de los pueblos del mundo, hayan dejado de serlo, no por haber invertido los términos de la dominación sino porque la suprimieron como forma histórica. Un mundo en donde más que una coexistencia se dé una verdadera convivencia sobre un plano de igualdad y de coordinación en donde el destino de la humanidad no dependa del frágil "equilibrio del terror". Y ésta no es una ilusión. Así como no todas las utopías son buenas intenciones, tampoco todas las buenas intenciones son utopías. Hay una realidad nueva que está forjándose paso a paso, dolorosamente, dialécticamente. Esto no significa que tal posibilidad deba llegar a ser inexorablemente una realidad; no existe sobre la historia, como sobre un lienzo, la pintura del futuro. Sin embargo, se avizora en el horizonte un nuevo mundo y un hombre nuevo; sus figuras se recortan contra las primeras luces del alba.

Existen, sin embargo, elementos de cuyo desarrollo dependerá que el mundo desemboque en la vida o en la destrucción: Ormuz o Ahrimán, Eros o Thanatos.

Por una parte, existe el peligro real de la expansión de las fuerzas represivas que tratan de mantener y de ampliar la dominación mundial; por la otra, los procesos de liberación avanzan irreversibles hacia un cambio de dimensión universal. En medio de esas fuerzas opuestas gravita como sombría amenaza la capacidad destructora de las armas nucleares y el recrudescimiento de las tendencias regresivas.

En esta situación, que oscila entre la esperanza y la premonición, el riesgo de exterminio es el nuevo elemento que introduce una diferencia cualitativa con respecto al último cambio histórico total, cuya transición se produjo en los siglos xv y xvi. Estamos viviendo una época de cambio, pero de transición más peligrosa. Las posibilidades de enfrentamientos, a nivel mundial, entre fuerzas opresoras y liberadoras, entre este y oeste, y más aún entre norte y sur, pueden llegar a anular el espacio histórico en que deberá operarse el cambio dialéctico y plantear una nueva forma de maniqueísmo a las puertas de un nuevo siglo, de un nuevo milenio o, de una nueva era. Sobre

la conciencia y el destino de la humanidad rondan los Jinetes del Apocalipsis; como en la película "Doctor insólito", cabalgan sobre armas nucleares. Los caminos están planteados. Hay una contradicción dialéctica a nivel mundial: la totalización arbitraria de la humanidad, por una de sus partes erigida en universo y sustentada sobre la fuerza y la dominación, y la lucha por la liberación para construir, desde ese medio, un nuevo mundo.

En el plano histórico y en el plano teórico, se acentúa cada vez más la necesidad de un cambio, de una transformación cualitativa que significaría la superación de la civilización occidental, la superación del racionalismo y de sus derivados históricos. Estos hechos y circunstancias que caracterizan a nuestro tiempo exigen de todos una actitud objetiva y crítica que nos permita, cuando menos, comprender esa misteriosa síntesis en la que la presencia del pasado sobrevive superada en ese aire nuevo y renovador que, como viento de fronda, recorre los caminos de la historia.

### 3. *La filosofía latinoamericana*

La filosofía latinoamericana es asumida como una perspectiva y como una alternativa. Ambas, perspectiva y alternativa, parten de una situación concreta, de una realidad histórica: América Latina. De ella toman sus elementos esenciales y asumen, desde esa situación, los problemas universales del hombre y de la sociedad.

Este tema ha dado lugar a varias interpretaciones. Por ello es necesario esclarecer el sentido que se le pretende dar en este trabajo. Para comenzar convendría señalar brevemente las objeciones formuladas al mismo.

Las críticas sobre el asunto, por lo general, consideran inapropiado, aun como posibilidad conceptual, el planteamiento de una filosofía latinoamericana. Esta posición, negativa a su posibilidad y sentido, asume como fundamento teórico la universalidad, esencia del ser y quehacer filosóficos. Tal universalidad, desaparecería desde el momento en que ésta viniese calificada por un adjetivo que entrañara la reducción espacio-temporal. Consecuencia de ello sería la adulteración de la filosofía que habría perdido su razón de ser para devenir en ambigua subespecie de las ciencias sociales.

Desde otro punto de vista, la renuncia a la universalidad significaría una forma de autocoloniaje, pues tales serían los efectos producidos por la no participación en el desarrollo del pensamiento universal y, consecuentemente, por la provincialización del quehacer intelectual y filosófico. Esta marginalidad voluntaria nos haría colonizados por nuestras propias acciones.

Las críticas anteriores referidas al plano teórico, de ser válidas, esclarecerían la existencia de una imposibilidad necesaria. Otras, referidas a la ausencia o al grado de desarrollo histórico de la filosofía en la región, plantean más bien una imposibilidad transitoria y contingente. Es decir, en un momento dado, podría no existir la filosofía latinoamericana, pero en el futuro podría producirse su aparición dependiendo de una acción intelectual e histórica encaminada a superar ciertos obstáculos y a establecer determinados supuestos a partir de los cuales se desarrollaría el pensamiento filosófico latinoamericano.

Además de estos planteamientos están aquellos de confección positivista y neopositivista para los que la filosofía es únicamente filosofía de la ciencia, resumen, más o menos ordenado, de los resultados de la investigación científica.

Si con el concepto y función del término “filosofía latinoamericana” se pretendiera hacer una filosofía para los latinoamericanos o enclaustrarla en fronteras, o limitarla a temas específicos de la región, o transformarla en una subespecie de las ciencias sociales, estas críticas estarían fundamentadas. Pero si el concepto no contiene una proposición de autolimitación temática, ni pretende que los intelectuales latinoamericanos hablen de una filosofía propia como quien habla de su propiedad cercada, en este caso tales críticas se basan en una petición de principio, en supuestos que no forman parte de lo que se formula y son, por lo mismo, inexactas. Si además esos planteamientos se hacen para reafirmar o expresar tácitamente que no hay más filosofía que el racionalismo, ni más universalidad que la europea, ni otros valores que los occidentales, tal actitud implica un contenido ideológico que voluntaria o involuntariamente trata de imponerse.

Hablar de una filosofía latinoamericana no significa hablar de una filosofía para América Latina o para los latinoamericanos; representa más bien la posibilidad de una visión crítica y universal, una alternativa dentro de una situación histórica.

Adoptar una conciencia de situación no es caer en una nueva forma de autocoloniaje; por el contrario, es saber en crisis lo que hasta hoy se tenía por válido, cuestionar la sociedad de consumo, rechazar su humanismo abstracto que se desmiente en cada práctica represiva, luchar por otra alternativa y por otros valores. Además, suponer que esa visión crítica limita, es aceptar *a priori* la universalidad y la eternidad de los valores occidentales y es, eso sí, adoptar una conducta colonizada.

Proponer una filosofía latinoamericana no es renunciar a la participación en los temas universales, ¿es acaso la universalidad una

exclusividad de Europa? ¿Pasa con la filosofía lo mismo que con la historia, cuya universalidad consiste en la visión del mundo occidental?

Con mayor propiedad podría hablarse de una nueva filosofía, sin más adjetivos. Una filosofía que anticipe el nuevo tipo de hombre o de sociedad, el nuevo mundo que habrá de surgir de la crisis, si las fuerzas regresivas y autodestructoras que habitan la entraña de la sociedad de consumo permiten una nueva aurora . . . una nueva esperanza. Si se adjetiva latinoamericana a esta posibilidad de pensar y de hacer filosofía, es porque frente a Europa la posición del latinoamericano presenta diferencias, como también las tiene con el resto del Tercer Mundo, pese a las situaciones y expectativas que lo unen con él en un destino común. El latinoamericano, en alguna proporción, es parte de Occidente. En esta dialéctica de la historia debe ser su antítesis. Es parcial y secundariamente occidental no sólo por haber sido colonizado por Europa sino también por el mestizaje, aunque éste no haya llegado a representar hasta ahora una síntesis cultural y racial, sino un desgarramiento entre lo español y lo indígena.

Es probable que después de superada esta fase de crisis, la adjetivación regional de la filosofía, e inclusive de la cultura, pierda su significación. Lo que interesará entonces será que los valores de la libertad y de la solidaridad, presidan la vida humana. Pero en este momento la denominación regional enfatiza una posición y una conducta, indica la inconformidad con apreciaciones tenidas hasta hoy por universales y subraya un punto de vista sobre la sociedad y la vida.

No importa que se hable o no de una filosofía latinoamericana, siempre y cuando quede claro que ante la crisis de Occidente (la deshumanización es una crisis profunda), nuevos valores deberán ser sustentados por una nueva filosofía que está surgiendo de un proceso histórico. Por ello, vista desde esta óptica, la filosofía latinoamericana no pretende provincializar los temas de la reflexión filosófica, sino indicar una perspectiva desde una situación espacio-temporal que se abre al mundo. El tema es parte de algo más vasto, comprende no sólo a la filosofía sino a la cultura toda, no sólo a la América Latina, al Tercer Mundo y a Europa, sino a la civilización occidental y al destino de la humanidad.

Rehusar un camino no significa, sin embargo, rechazar una civilización sino la dominación y el imperio que en su nombre ejerce. Expresa también reafirmar la propia ruta. Esta actitud que se asume ante la civilización occidental exige su conocimiento crítico para recuperar lo valioso y vigente y reiterar, en la pluralidad de la cul-

tura, la creatividad del ser humano. Se trata de recuperar la identidad de acuerdo con nuestras particularidades pero con una visión universal. Esta acción, válida para América Latina y para otras regiones del mundo, reivindica una pluralidad cultural en donde, por complementación o por contradicción dialéctica, se alcanzará un nuevo sentido de la universalidad. Ésta no es simple coexistencia de culturas diferentes y compartibles, es relación entre ellas; no es suma, es síntesis. No es tolerancia, es integración, a veces contradicción. La pluralidad de culturas es una forma de universalidad en tanto que al expresar a diferentes pueblos, se complementa la creatividad del ser humano.

La reafirmación de valores culturales propios ratifica el concepto de universalidad en la cultura que encuentra una de sus expresiones en la diversidad. Niega la universalidad el etnocentrismo que trata de establecer en forma absoluta una sola concepción del mundo, de los valores y del hombre.

La crítica del etnocentrismo y la reafirmación de la pluralidad de culturas significa la toma de conciencia de una situación histórica. El solo término "descubrimiento" revela esta actitud etnocéntrica, pues a partir de ella la existencia histórica se inicia al momento en que el ojo europeo se posa sobre la tierra americana. América existe desde que existe para Europa y por Europa y, gracias a ella, para el propio hombre americano. Esto significa la negación de una cultura anterior, de una civilización preeuropea y la precipitación del hombre americano en el abismo de la nada.

Reaccionar contra esta concepción implícita o explícita es tomar conciencia de una situación; a partir de ella hay que recorrer el camino evitando dos riesgos: la opción del indigenismo y la opción del hispanismo. El camino es la integración y la búsqueda de la identidad y de la autenticidad. Identidad en la raíz pero sobre todo en el destino. Identificación y reafirmación de nuestros valores, consolidación del ser latinoamericano e inserción de estos elementos en un contexto universal. El camino implica la asimilación crítica de la cultura occidental sobre la base de los elementos permanentes y creativos que definen lo que se podría denominar nuestro ser histórico.

Pero la cultura no es sólo folklore; la verdadera cultura es vigencia del pasado en el presente y posibilidad para el futuro; es alternativa ante la crisis del hombre. Hay que recurrir al pasado en busca de identidad para enfrentar el presente y construir el futuro, pero no vivir el pasado como objetividad muerta, como realidad congelada. La superación de la cultura de la dominación no puede ser al precio de transformar la vida en costumbrismo ni quedar a fuerza de mirar

hacia atrás, convertidos en estatuas de sal como la mujer de Lot. La verdadera cultura es la liberación.

El pasado en el sentido de la dialéctica hegeliana —y esto es válido tanto para la raíz indígena como occidental— es superación no repetición; continuación, no evocación cristalizada. No es misión de la historia iluminar con fuego fatuo momias y mármoles, pues “las estatuas son ahora cadáveres cuyo espíritu animador ha desaparecido; los himnos son palabras abandonadas por la fe”. Su misión es recuperar lo vigente, revivirlo con el aliento del tiempo nuevo, en una nueva dimensión y en una nueva perspectiva.

En ese sentido histórico, y sólo en él, el pasado es indispensable para vivir el presente y construir el futuro. Por eso también es necesario conservarlo; pero la única forma de mantenerlo es superándolo y la superación es aquello que sólo se conserva transformándose: la historia, como la entendía Bergson “es una permanente creación de imprescindible novedad”. Por otra parte, la pluralidad de culturas supone un mínimo de coincidencias, un relativo equilibrio. Pero la cultura es antes que nada opción frente a la vida, hay momentos, sobre todo en las crisis que preceden a los cambios históricos, en que esta opción reviste la forma de compromiso de unos valores frente a otros. No pueden coexistir por mucho tiempo la práctica de la dominación con la vocación de la libertad, el neocolonialismo con la autodeterminación y la soberanía nacional, la enajenación con la identidad. La crisis los enfrentará en su contradicción.

Este trabajo trata de considerar una doble posibilidad: para América Latina de ser vista desde la óptica de la filosofía y para la filosofía de encontrar en América Latina parte de un proceso creador de un nuevo ser y de nuevos valores; la ontología y la axiología a las luces de un humanismo que toma al hombre en su situación específica.

El descubrimiento y la conquista destruyeron la cultura precolumbina. Este hecho originó un desgarramiento del ser del hombre americano, no restaurado aún por el mestizaje que ha sido hasta ahora más una yuxtaposición que una integración. También produjo la interrupción del proceso interno de estas sociedades por el establecimiento mecánico de otra cultura. Así, en forma violenta y por la puerta de atrás, entra el hombre americano a la civilización occidental. Cultural y moralmente marginado, no sólo por sistema sino por naturaleza étnica, disminuido y obligado a trabajar en condiciones no más dignas que las del esclavo, inicia su vida occidental con desventaja ante los indicadores de esta civilización.

La sustitución del coloniaje de España por el neocolonialismo de Inglaterra, Francia y finalmente de los Estados Unidos, acentúa, por

una serie de hechos histórico-estructurales de todos conocidos, los nexos de la dependencia. Nuestra América se convierte así en apéndice de Occidente. Esta situación impone una reflexión y una actitud acerca del papel histórico de América Latina, sus posibilidades y las relaciones entre sus elementos particulares y la cultura universal. Asumir con carácter absoluto la civilización occidental sería, además de una actitud dogmática y apriorística, negar la posibilidad de disentir de los valores del industrialismo, del positivismo, de la sociedad de consumo y del arquetipo humano y social surgido de su seno; convalidar sin juicio crítico un modelo y renunciar a la posibilidad de contribuir con valores, tradiciones y afirmaciones propias, a la formación universal de la cultura.

Recorrer acriticamente el camino de Europa y de la sociedad industrializada sería perpetuar una posición secundaria; no sólo porque ingresamos sometidos y, por lo demás, tardíamente a esta civilización, sino también por la deformación que produce en el hombre la limitación de su posibilidad creativa y la adopción de una conducta mimética y por lo mismo falsa. Se trata, por el contrario, de asumir una conciencia de situación. Ésta comienza a desarrollarse en un momento en el que el racionalismo moderno pareciera acusar indicios de crisis, sobre todo en lo que se refiere a su limitación para dar respuestas a los problemas espirituales del hombre contemporáneo.

La crisis del etnocentrismo occidental se expresa no sólo en la dialéctica de la descolonización o en el reflujó de la violencia—América Latina es hija de madre violentada—, sino también en la literatura.

Después de Mann —dice Carlos Fuentes— no se puede volver a escribir como Mann porque los europeos saben que su cultura ya no es central, el poder se desplaza a los polos excéntricos previstos por Alexis de Tocqueville: los Estados Unidos y Rusia; la conciencia —la exigencia del ser— se desplaza a la excentricidad central sin polos: América latina, África y Asia. Pero al perder su universalidad *a priori* y acítica, el escritor europeo descubre que debe conquistar una nueva universalidad, ésta es verdaderamente común al quehacer literario: la universalidad de la imaginación mítica, inseparable de la universalidad de las estructuras del lenguaje.

América Latina, al recorrer su camino, debe desandar el camino de Descartes y de Europa e ir de la experiencia histórica a la formulación racional. Esto no sólo es un problema histórico sino también filosófico. Entendida en este sentido, la calificación histórico-filosófica particular no excluye la universalidad de la filosofía;

por el contrario, la reafirma en cada situación en virtud de la relación entre concepto y realidad, pues el contexto de esa experiencia específica contribuye al enriquecimiento y a la renovación de las categorías universales de la filosofía, en la medida en que estas categorías filosóficas se encarnan en las formas de la vida colectiva.

La posibilidad filosófica debe ser más rica que el solo racionalismo o que el intuicionismo irracionalista: debe ser como en Dilthey vida, o como en Marx praxis, parte de nuestra vida y de nuestra praxis formuladas teóricamente, convertidas en ontología, en axiología y en humanismo concreto. La filosofía latinoamericana ha de ser filosofía de la liberación.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> “La filosofía de la liberación, ha de ser filosofía que salve al hombre, a cualquier hombre, de la enajenación impuesta o autoimpuesta. Que lo salve como totalidad, sin amputación ni del pasado ni del futuro. Salvación que se da, insistentemente, no por la anulación del pasado, sino por la asunción del mismo. Por lo que llama Hegel *Aufhebung*. Esto es por un hacerse y un rehacerse de acuerdo con un pasado que es propio. En ese pasado está lo que ya se quiere para el futuro pero que no ha sido consciente. La conciencia de este pasado permitirá, entonces, descubrir lo que el hombre ha venido anhelando para un futuro que ha de realizar si sabe con plenitud en qué consiste...” Leopoldo Zea, “Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana”, en: *Filosofía y cultura latinoamericanas*, Caracas, Consejo Nacional de Cultura, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.



## CAPÍTULO I

### HISTORICIDAD, REGIONALIDAD Y UNIVERSALIDAD DE LA FILOSOFÍA

#### 1. *Idea general*

Al intentar una reflexión sobre la posibilidad y el sentido de la filosofía en América Latina brotan una serie de interrogantes que es preciso responder para su conveniente formulación y para ubicarnos adecuadamente ante el asunto. Tal propósito nos lleva a plantearnos cuestiones fundamentales de la propia filosofía. Del mismo enunciado del tema surge una primera pregunta: *¿es posible hablar de la filosofía desde una perspectiva regional y por lo mismo histórica?*

La interrogante anterior nace principalmente del carácter universal que es propio de los temas de la filosofía: el ente, el ser, los valores, y de su vocación e intención de alcanzar el conocimiento total de los mismos. Derivado de ello, todo intento de condicionar el quehacer filosófico a determinado ámbito histórico y geográfico resultaría contrario a su naturaleza y por lo mismo, fuera de su campo de acción. Expuestas así las cosas, sería impropia, para la consideración filosófica, la formulación de un tema semejante. Sin embargo, de esa verdad universal que persigue la filosofía sólo es posible captar aspectos parciales que se manifiestan históricamente a un sujeto que a su vez está determinado en sus posibilidades y limitaciones intelectuales, por una realidad concreta.

Si bien la filosofía es búsqueda de la verdad y vocación de universalidad, principalmente en cuanto busca el ser o esencia de los entes, una de las expresiones de esa universalidad y de esa verdad es de carácter histórico. Por ello, la filosofía es también “asunción de la historicidad humana”.<sup>3</sup>

La validez de una filosofía adquirirá su verdadero peso cuando la realidad (pensamiento y ser) entre como parte esencialmente

<sup>3</sup> Arturo Ardao, “Función actual de la filosofía latinoamericana”, en: *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo.

integrante de su quehacer global. Si la realidad abarca todo, conviene por eso mismo aceptar lo que ella tiene de histórico... La filosofía ha sido históricamente la búsqueda de la verdad, pero desde situaciones socioculturales determinadas.<sup>4</sup>

Además, la temporalidad de la vida del hombre, escuelas, sistemas y civilizaciones, frente a la universalidad de la verdad y del conocimiento, sólo permite su apropiación parcial. Cada época adquiere partes de ella y su posibilidad y vocación cognoscitiva viene conformada, en cierto sentido, por una determinada realidad histórica. "Innegable en sí misma dicha universalidad, su correcta interpretación no sólo no excluye, sino que necesariamente incluye la diversificación espacio-temporal."<sup>5</sup>

## 2. Algunos modos de relación entre la filosofía y la historia

Aceptada, en virtud de las consideraciones generales anteriores, la posibilidad de referirse a la filosofía desde una perspectiva histórica y asumiendo el carácter histórico de toda expresión regional, convendría ahora precisar el sentido o los sentidos de la relación entre lo filosófico y lo histórico. *¿Cuáles son los modos de relación entre la filosofía y la historia?*

### a) La incorporación de la realidad histórica en la filosofía

Este enunciado podría expresarse en los siguientes términos: el tejido sociocultural de una época y las características geopolíticas de una región, conforman una situación determinada. En ella está situado el filósofo y a partir de ese territorio cultural inicia su reflexión. Todo análisis, aun el filosófico que recae sobre temas universales, se realiza a partir de una situación y con una determinada perspectiva. Los griegos se volcaron a la filosofía cuando se saturó su capacidad publicista e institucional y se derrumbó la *polis* que era testimonio de una época y de una vocación. La identidad entre la vida pública y la privada, entre el hombre y el ciudadano, la familia y la ciudad, dominó a la Atenas del siglo V y determinó los valores y conducta del ciudadano de esa época. La filosofía como expresión racional y especulativa florece en el tenso anochecer de la gloria ateniense, cuando el búho de Minerva, al amparo de las

<sup>4</sup> Juan B. Arrien, "Posibilidad, necesidad y sentido de la filosofía latinoamericana", prólogo al libro de Alejandro Serrano Caldera, *Dialéctica y enajenación*, San José, Costa Rica, EDUCA.

<sup>5</sup> Arturo Ardao, *op. cit.*

sombras y sobre las ruinas de la ciudad muerta, abre sus alas y emprende el vuelo.

La física de Galileo con la que se inicia la Época Moderna, une al criterio reflexivo de la teoría pura, la comprobación experimental que reafirma la hipótesis racional obtenida deductivamente. Pero además, junto al mérito de la construcción teórica, está también la utilidad de su aplicación práctica que responde al tipo de hombre, a la estructura de la vida y a la naturaleza de los valores predominantes en ese periodo histórico.

El grado de desarrollo del capitalismo al momento en que Hegel elabora la categoría de enajenación referida a la historia (no aludo en este caso a las distintas formas de enajenación del espíritu) hace que identifique a ésta con una de sus formas: la objetivación, pero impide que la perciba en su otra expresión: la expoliación. Esta última se da cuando los objetos se erigen contra sus creadores para someterlos. Marx, que vive la etapa más álgida del desarrollo del capitalismo industrial en el siglo pasado, llega a percibir el fenómeno y a elaborar sobre él la otra cara de la enajenación, la de la explotación del productor por parte del propietario de los objetos producidos y de los otros medios de producción.

Basten estas referencias para clarificar de qué manera la circunstancia histórica, el medio sociocultural, incide en el sujeto y a través de él, en la formulación del pensamiento filosófico y, en general, en todas las expresiones del quehacer humano.

## b) La incorporación de la filosofía a la realidad histórica

Otro de los sentidos se refiere a la incorporación de la filosofía a la realidad histórica. Si se observan, por ejemplo, la Época Clásica y la civilización occidental, se puede apreciar que, salvo ciertos momentos, la filosofía, expresada en la búsqueda permanente de la verdad y en la irreductible vocación de conocimientos, constituye uno de sus elementos esenciales. En cierto momento y en cierto tiempo, ha sido raíz y destino en el desarrollo histórico. En sus etapas Clásica y Moderna ha asumido la forma del racionalismo, conservando en cada caso las características que le son peculiares y, por lo mismo, las correspondientes diferencias de grado y calidad. Una adecuada caracterización de la Época Moderna, exige la consideración del racionalismo como expresión fundamental de todo ese periodo.

La filosofía ha sido la propia razón en su desarrollo histórico, así como la razón y la sustancia de la Época Moderna y de la civilización occidental. La razón, aun vista desde la posición que la

considera como un elemento externo e independiente del acontecer fáctico, se ha encarnado en la historia al grado de constituir, si no el elemento fundamental, al menos uno de los más significativos.

Dilthey, fundador de la filosofía de la vida y de la sociología del conocimiento, ratifica los términos de esta relación y hace de la vida —de la historia, pues toda vida es histórica—, el fundamento de la filosofía y del conocimiento. El sentimiento es anterior a la sensación, dirá para significar así, que antes del proceso racional que se inicia con la intuición sensible y que culmina con la formulación de categorías y conceptos de naturaleza estrictamente racionales, subyace la vida de la cual emerge la razón. Dilthey nos habla así de la razón en la historia. Para él, la verdadera filosofía sólo es aquella en la que la razón deja de ser el concepto puro, y por lo mismo vacío de contenido vivencial, para integrarse a algo que le precede, le contiene y es más importante: la vida.

Además de estos dos sentidos de la relación entre historia y filosofía, asumida ésta como máxima expresión de la razón —lo histórico en la razón y lo racional en la historia— está el otro de singular importancia: la razón de la historia. En este concepto, Ortega y Gasset va más allá del dualismo razón-vida, en el cual la Época Moderna se constituye sobre la primera y ante la cual reacciona Dilthey cuando reconoce el carácter fundamental de la vida al que la razón viene supeditada. La superación del problema en Ortega se da mediante la afirmación de una razón de la vida y de la historia. No se trata más de una razón exterior y superior a la vida, ni siquiera de la vida como raíz y sentido de la razón, como la entendía Dilthey, sino del sentido mismo de la vida y de la historia. La razón es el sentido que toma la vida al desarrollarse, al vivirse; es la vida viviéndose, es la historia siendo, no a ciegas, sino con una orientación correspondiente. Por ello, lo acaecido en la historia individual o colectiva es una especie de razón objetivada y el devenir de la vida en la historia obedece a una intrínseca racionalidad. Desde este punto de vista es pues empeño propio y riguroso de la filosofía, desentrañar la razón de la vida y presentar el *logos* histórico, claro y diáfano, como hilo conductor que enlaza al hombre y a la vida en la trama compleja de la historia.

### c) La relación histórica y epistemológica entre la filosofía y la ciencia

Hay además otro aspecto que debe tenerse en cuenta al considerar la perspectiva histórica de la filosofía. Se trata de la relación que existe entre la filosofía y la ciencia.

La filosofía es pregunta, la ciencia respuesta; el límite de la

ciencia está en el problema resuelto, la infinitud de la filosofía en el acoso permanente al misterio. Mientras haya alguien que pregunte y algo que preguntar, habrá filosofía. Ciertamente que siempre habrá más preguntas que respuestas, más problemas que soluciones, más dudas que certeza. La filosofía es el origen de la ciencia, ¿será la ciencia el destino de la filosofía?

Más específicamente: es problema de la filosofía lo relacionado con el origen y fundamentos de las ciencias particulares y sus correspondientes relaciones epistemológicas. Cuando el científico siente la necesidad de explicarse los principios fundamentales de su ciencia y de las demás ciencias, las relaciones entre ellas y la articulación sistemática de sus categorías y conceptos, surge para la ciencia la necesidad de la filosofía. Hay entre ciencia y filosofía una relación histórica. La ciencia se apoya en la filosofía cuando evalúa sus categorías epistemológicas, a la vez que la filosofía deviene en una labor científica, sin limitarse exclusivamente a ello ni subsumirse en la ciencia, cuando trata exclusivamente en forma lógica, los principios de la ciencia experimental. El punto de convergencia entre ambas es el método. La actividad metodológica relaciona particularmente la filosofía con la ciencia. Es su articulación dialéctica. En este plano, la filosofía realiza la reflexión de las conclusiones científicas y llega a ser, como dice De Gortari, la conciencia de la ciencia. Corresponde a ella realizar el examen crítico de la actividad científica y elevar los conceptos de la ciencia a su más eminente expresión en el campo de la reflexión filosófica. En este nivel están comprendidos todos los anteriores del conocimiento científico.

La ciencia, a su vez, pasa a ser filosófica cuando busca las posibles conexiones entre los conocimientos adquiridos, cuando la comprobación experimental de ellos los convierte en representaciones objetivas, cuando requiere de un sistema de categorías, conceptos e hipótesis para representar adecuadamente los logros de la experimentación para ordenarlos deductivamente y relacionarlos con otras áreas del conocimiento. Además, se vuelve imprescindible la función filosófica de la ciencia para formular en teorías científicas, la verificación empírica. Como expresa Francisco Miró Quesada, "La filosofía produjo en su origen a la ciencia y la ciencia produce en su desarrollo a la filosofía . . . El *factum* de la filosofía moderna es la historia de la humanidad y en especial la historia de la ciencia . . . es una actividad social, dentro de una sociedad y para una sociedad".<sup>6</sup>

Es claro, pues, que además de los problemas universales y esen-

<sup>6</sup> Francisco Miró Quesada, "Función actual de la filosofía latinoamericana", en: *La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo.

cialmente filosóficos como son los propios de la ontología, la filosofía tiene otro ámbito de acción con relación a la ciencia, en la medida en que, como señala De Gortari,

desentraña la generalidad de los descubrimientos logrados por las disciplinas científicas. Su dominio particular es el conocimiento de lo general, es decir de lo que es esencia a todos los procesos... en fin, la concepción del mundo y de la vida humana estructurada con base en los elementos aportados por la ciencia, es establecida por la filosofía... la ciencia tiene una textura filosófica de la cual participan todos sus elementos... los problemas científicos surgen dentro del contexto formado por la concepción del mundo establecida por la filosofía.<sup>7</sup>

Como señala Arturo Rico Bovio, “el filosofar sobre las ciencias, es indiscutiblemente una de las más valiosas contribuciones de la filosofía al momento histórico que vivimos, aunque no estemos de acuerdo en la pretensión de reducir a este tipo de labores toda su actividad gnoseológica”.<sup>8</sup>

En esta relación de la filosofía con la ciencia, que es esencialmente resultado de un determinado grado de desarrollo sociocultural, se explicita, de manera particular, el carácter histórico de la filosofía —y también de la ciencia—, tanto en el aporte de la filosofía a la ciencia en cuanto presente en el origen de ésta y en la formulación metodológica, como la influencia de la ciencia en la filosofía en la medida en que exige a ésta la formulación lógica de los resultados de la experimentación.

d) La situación de la historicidad de la filosofía frente a la filosofía fenomenológica de Husserl

Hay otro aspecto por tratar, quizá el de más delicado planteamiento y de mayor profundidad en su alcance. Se trata de confrontar con la ontología de Husserl la situación que hemos venido analizando. Trataremos de ubicar el asunto adecuadamente, teniendo en cuenta el propósito del presente trabajo y dentro de los límites que el mismo establece.

Considerado en estos términos creo que procede formular la siguiente pregunta: *¿la influencia que ejerce sobre el filósofo una*

<sup>7</sup> Eli De Gortari, “El método como vínculo entre la ciencia y la filosofía”, en: *La filosofía y la ciencia en nuestros días*, México, Grijalbo.

<sup>8</sup> Arturo Rico Bovio, “¿Cuál es o puede ser la relación entre la ciencia y la filosofía en nuestros días?”, en: *La filosofía y la ciencia en nuestros días*, México, Grijalbo.

*determinada circunstancia histórica distorsiona la acción de dirigirse directamente a la cosas? En consecuencia, ¿debe considerarse como supuesta, y por tanto eliminable en el análisis filosófico, la influencia directa o indirecta que el medio sociocultural ejerce sobre el filósofo?*

Conviene recordar previamente que Husserl reacciona contra la naturalización del espíritu que propone la ciencia empírica: la inadecuada extensión del método de las ciencias naturales al campo del espíritu. Rectificando esta incorrección pretende fundar la filosofía sobre sus propias bases, no sobre las que proporciona el naturalismo, y hacer de ella una ciencia estricta con validez apodíctica y universal; sustentarla sobre principios fundamentales desprovistos de toda accidentalidad exterior, mediante la reducción eidética que permite el paso del hecho a la esencia y de la reducción fenomenológica que determina el paso del yo empírico al yo trascendental. A diferencia de la psicología que ha sido construida como ciencia natural y empírica de la conciencia, Husserl propone una verdadera fenomenología de la conciencia. Frente a las ciencias fácticas que parten de la experiencia sensible, Husserl presenta las ciencias eidéticas y el método intuitivo que consiste en la aprehensión inmediata de las esencias.

La filosofía debería sustentarse sobre fundamentos absolutos, y regresar, mediante la actividad reflexiva, al fondo mismo del yo, a la subjetividad trascendental que subyace a todo lo externo y que existe detrás de toda realidad objetiva. La filosofía deberá llegar a ser la ciencia de las esencias del fenómeno. Husserl propone ir directamente a las cosas y someterlas a un riguroso análisis para captar la esencia del fenómeno. Mientras esto ocurre, todas las cosas y los fenómenos deben quedar entre paréntesis. Esta *epoje* elimina todos los supuestos sobre los que se sustenta el conocimiento y sobre los cuales se ha basado también la filosofía. En la conciencia, el ser trasciende las cosas. La posibilidad de captación del mundo a través de la esencia del fenómeno es un acto teorético, por lo que, al final de cuentas, el ser se hace presente en la estructura racional de la conciencia. La ontología fundamental de Husserl se basa en la racionalidad total.

En este punto, el método fenomenológico encuentra en sí mismo sus propios límites que se manifiestan en varios aspectos: la *epoje*, mediante la cual se ponen entre paréntesis todas las cosas, significa reducir la realidad a mera contemplación y renunciar a vivirla si se quiere alcanzar el conocimiento de la misma. La necesidad de conocimiento racional del ser exige a la razón como única alternativa y elimina cualquier otra forma de conocimiento preontológico. La formulación que pretende hacer de la filosofía una ciencia estricta y

rigurosa, asume a la ciencia como el modelo necesario del quehacer filosófico.

Tales afirmaciones constituyen, en el fondo, supuestos que Husserl acepta sin aplicarles el método fenomenológico, sin operar la reducción que ha venido practicando en el mundo de los entes. Pues, ¿qué otra cosa son sino supuestos, la aceptación del acto teórico como el único posible para percibir al ser de la racionalidad, como el orden que prevalece por encima de la experiencia misma de la vida y de la ciencia, como el *desideratum* de la filosofía?

La respuesta más directa a estos problemas ha sido la filosofía existencial, y la filosofía de Martín Heidegger, particularmente la contenida en *El ser y el tiempo*. En ella, y al decir de Joaquín Xirau,

partiendo de la vida o de la existencia misma y reconociendo que ésta en su libre espontaneidad no es percepción de cosas ni contemplación desinteresada sino solicitud, angustia ante la realidad incógnita y al abismo de la nada, los problemas constitucionales adquieren nueva significación metafísica y la posibilidad y la necesidad de la teoría y de la contemplación se ofrecen como un problema de la vida misma.<sup>9</sup>

A su vez, Leon Chestow al referirse a la concepción de Husserl sobre la científicidad de la filosofía, “estima que la razón no basta para conocer”, señala que “la vida trasciende las verdades de la ciencia y de una filosofía entendida como ciencia” y que ambas son impotentes “para penetrar la realidad que se nos presenta envuelta en un halo de misterio”.<sup>10</sup>

Nicolai Hartmann cuestiona que Husserl fundamente su ontología en los fenómenos. En efecto, Hartmann hace ver que existen entes que no se manifiestan fenoménicamente y permanecen más bien ocultos, a la vez que hay fenómenos en los cuales el ente no se muestra, y fenómenos aparentes que no muestran nada. Lo anterior obedece a la diferencia que existe entre el ente y el fenómeno. Pero aun en el caso en que el fenómeno exprese algo del ente, este algo fenoménico no es suficiente para aprehender la esencia del ente sino solamente su expresión superficial. Por ello, la intuición eidética no aprehendería propiamente la esencia del ente, sino la esencia del fenómeno . . . la filosofía no puede resignarse a permanecer en la superficie renun-

<sup>9</sup> Joaquín Xirau, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, Buenos Aires, Losada.

<sup>10</sup> Eugenio Pucciarelli, “Husserl y la actitud científica en filosofía”, introducción al libro de Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova.

ciando a todo ahondamiento . . . en consecuencia, ¿cómo se pretende elaborar una ontología a partir de los fenómenos? <sup>11</sup>

En todo caso convendría indicar que toda reflexión y todo pensamiento sobre el ser, el ente, en cuanto acción de la inteligencia y la conciencia, se encarnan en la historia. Al relacionarse el ser con la conciencia y la razón humanas, se temporaliza y entra en la historia. Por ello, la filosofía en cuanto reflexiona por el ser, deviene en acto histórico. “Filosofía”, —expresa Jaspers— quiere decir “ir de camino” y su plenitud “no estriba nunca en una certeza enunciabile, no en proposiciones y confesiones, sino en la realización histórica del ser del hombre al que se le abre el ser mismo. Lograr esta realidad dentro de la situación en que se halla en cada caso un hombre es el sentido del filosofar”. <sup>12</sup>

### e) Historicidad del ser del hombre e historicidad de la ontología

Desde este punto de vista cabría considerar al ser del hombre como un desplegarse que llega a ser historia. Es el devenir de la existencia dotada de voluntad, el flujo de la vida personal que tiene cierta tendencia en virtud de sus elementos e intención (aptitudes, cualidades y defectos del sujeto). En una primera aproximación al concepto, diríamos que se trata de la forma particular que toma el movimiento en el tiempo a través de una existencia personal. Por ello, el ser nunca es una objetividad dada, el instante detenido. Fausto es la negación del ser. El presente en el ser es siempre tránsito fugaz de un pasado hacia el futuro que lo niega absorbiéndolo y superándolo, como en el movimiento uniformemente acelerado, la mayor velocidad alcanzada en un momento determinado, a la vez que supera a todas las anteriores, las contiene y sólo es posible en tanto que se sustenta sobre ellas. Así, el devenir del ser se basa en el pasado que es parte de su estructura dinámica.

Es por eso que el ser del hombre, que es movimiento en la historia, nunca está realizado sino realizándose; no está definitivamente dado, pues su esencia es un continuo estar-siendo.

Sin embargo, conviene precisar que hay dos elementos que califican este acontecer y son: la vocación y la voluntad del sujeto; juntos, devenir, vocación y voluntad, conforman al ser. Ninguno de ellos por sí solo es suficiente para generarlo. La sola voluntad sin vocación supondría posibilidades de realización sin más límites que la duración de la vida, lo cual es excesivo; la vocación sin voluntad,

<sup>11</sup> Eugenio Pucciarelli, *op. cit.*

<sup>12</sup> Karl Jasper, *La filosofía*, México, FCE.

por su parte, equivaldría a asumir al ser como algo predeterminado exclusivamente por las cualidades del sujeto, lo cual es defectuoso; y ambas sin movimiento, nos lo configurarían como una entidad estática, como una objetividad congelada, lo cual es falso. Por otra parte, el movimiento sin voluntad ni vocación sería un movimiento ciego, abstracto y por lo mismo vacío de contenido y de sentido. Este movimiento con vocación y voluntad se da en la historia.

El proceso de construcción de la historia es el proceso de construcción del ser humano. Éste se crea al crearla. Pero lo creado históricamente y que se mantiene como sedimento de la acción del hombre, como precipitado de las vidas humanas que han discurrido por el tiempo, es la cultura hecha; el conjunto de relaciones y de instituciones dentro de las cuales toda nueva vida humana surge y a partir de las cuales y frente a las cuales, en tensión vital y en relación dialéctica, habrá de realizarse. Pero este realizarse que crea nuevas condiciones que modifican las ya existentes y producen una nueva cultura, se lleva a cabo desde la historia, entendida no solamente como punto de partida de toda vida, como plataforma desde la cual parte un nuevo ser, sino como elemento esencial intrínseco a la vida, aun en los casos en que el sujeto reacciona, lucha y transforma ese medio histórico externo.

El ser humano no es sólo razón, es intuición y razón, instinto y conciencia, subconciencia y objetividad, espiritualidad y pasión. Su vida es el despliegue de esos elementos, un tejido de relaciones haciéndose y haciendo historia. El ser del hombre es tensión frente al medio histórico, frente a la circunstancia como la denomina Ortega. El hombre a través del tiempo, como ser genérico, transforma la naturaleza y la modifica adecuando a sus necesidades el medio histórico que le es dado. Pero tomado individualmente puede sucumbir ante el medio; puede ser anulado por la circunstancia al someterlo enajenado al sistema de relaciones e instituciones, obligándolo a sumergirse en el fondo de la conciencia frustrada, la angustia y el vacío que dejan la vocación no cumplida y la acción no realizada.

Lo que el hombre hace, forma parte de lo que el hombre es, pero también lo que el hombre es debería formar parte de lo que hace. El hacer es esencial al ser humano y no la sola manifestación exterior de su ser, pues su hacer es un estar siendo. Por ello, cuando el hombre es impedido para ejecutar lo que puede, u obligado a realizar lo que no quiere —por la imposición de un sistema represivo en sus usos y en su forma habitual de desarrollarse—, se distorsiona su ser, entendido como un natural manifestarse y se altera su propio proceso ontológico. Quizá nunca como ahora, la estructura socioeconómica y

el sistema de vida se han presentado como objetividad muerta que presiona al hombre y enajena al ser.

Tal vez el problema de la enajenación, tan profunda y lúcida-mente tratado por Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, se presente en nuestro tiempo como la crisis del ser.

La formulación de tal posibilidad no pretende, en ningún momento, desconocer los gravísimos problemas de subsistencia que muchos hombres padecen en diversos lugares de la tierra. Su aniquilamiento por las enfermedades, la miseria, la desnutrición, el desempleo, la desproporcionada distribución del ingreso y toda suerte de arbitrariedades del poder político y de injusticia económica y social plantea, cierto, un problema inmediato y de dramática presencia el cual, sin embargo, no sólo no excluye, sino que en cierto sentido sirve de soporte a otro tal vez menos visible, pero no por ello menos real: el problema de la distorsión y anulación de las posibilidades históricas y espirituales del hombre, la erradicación de sus fuerzas creativas y su disminución y hasta cancelación como sujeto de la historia. Es decir la disolución del ser, de la esperanza y de la fe.

En resumen, desde nuestro punto de vista, entendemos al ser del hombre como un hacer la historia y como un hacerse por la historia. En este sentido, la ontología misma, el ser, deviene en historia. El ser del hombre se da en la historia y por la historia y ésta, por su parte, sólo se realiza a través del desarrollo del ser. Hay entre el ser y la historia una unidad dialéctica, fluida e inextricable.

No debe considerarse a la historia como la expresión externa, como la superficie del ser. Quitar lo externo para encontrar lo interno, lo superficial para alcanzar lo profundo, lo histórico para obtener lo esencial, podría disolver el ser en la nada o absorberlo en el Absoluto, como cuando se quita el agua de la superficie en busca del agua profunda y primigenia de la que brotan todas las demás. Por más que se le quite de la superficie, la que queda a la vista será siempre superficial y cuando desaparezca la externa y superficial que ocultaba la interna y profunda, ésta también habrá desaparecido. Lo superficial y lo profundo, la forma y el fondo, el objeto y el sujeto, están tan indisolublemente relacionados, que en sentido estricto tal diferencia desaparece. No entramos a considerar en este lugar la existencia de un fundamento absoluto del ser y de la historia de carácter trascendente y metafísico. Nuestra reflexión no ha excluido ni incluido, ni formulado afirmación o negación sobre el particular, pues el orden de ideas en que nos hemos movido no contradice tal situación. Únicamente hemos tratado de argumentar que el ser del hombre al manifestarse lo hace históricamente, y que el propio ser es un manifestarse en la historia.

Por ello asumimos lo que sobre el particular expresa Joaquín Xirau: “Los objetos de la percepción, la realidad de las cosas, y las estructuras objetivas de la ciencia, se constituyen históricamente como todos los objetos de la realidad. El hombre y su vida entera son esencialmente historia. El ser de su ser se estructura y se forma en el desarrollo de la pura temporalidad”.<sup>13</sup> El carácter histórico de la filosofía queda, pues, establecido por la historicidad del sujeto, del objeto y del medio.

f) Sentido de la historicidad de la filosofía en el pensamiento de Hegel y de Marx

Quizá la mayor reafirmación de la historicidad de la filosofía se dé en el pensamiento de Hegel y en la teoría de Marx. En el primero, la relación entre la filosofía y la realidad histórica se marca de manera más profunda, posiblemente en la *Lógica de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, pues ahí señala que la filosofía es la realidad que debe transformarse en concepto. La experiencia es la primera conciencia del contenido de la realidad; la transformación de la realidad en concepto es una forma de establecer el acuerdo o congruencia entre esta realidad y la experiencia. Esa relación dialéctica entre la razón consciente de sí misma y la realidad, es uno de los fines de la filosofía.

¿Pero en qué consiste esa relación entre realidad y concepto? En un primer momento habría que pensar que Hegel la entiende en la *Enciclopedia*... en una doble dirección: por un lado, en el sentido que se le atribuye a Aristóteles (falsamente según Hegel) para expresar el punto de vista de su filosofía, según el cual no hay nada en el intelecto (concepto) que antes no haya estado en la experiencia (*nihil est intellectu, quod prime non fuerit in sensu*); por otra parte, Hegel sostiene que es igualmente válido afirmar que no hay nada en la experiencia que antes no haya estado en el intelecto (*nihil est in sensum quod prime non fuerit in intellectu*).

Es pues objeto de la filosofía transformar las representaciones y los simples pensamientos en conceptos. “Tomar conciencia de los nexos necesarios y captar el surgimiento inminente de las diferencias, las oposiciones, abarcando así todo el universo.”<sup>14</sup> Pero además, Hegel plantea claramente su propósito histórico para la filosofía en los conceptos de teleología y praxis.

<sup>13</sup> Joaquín Xirau, *op. cit.*

<sup>14</sup> Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Juan Pablos Editor.

La actividad humana transforma la naturaleza, que es el reino de la causalidad. Las relaciones del hombre con la naturaleza y con otros hombres, crea un complejo de relaciones prácticas y sociales, un mundo de finalidades que constituye el tejido de la historia que deviene en su verdadera naturaleza.

En esta práctica, entre hombre y naturaleza, el hombre elabora los medios para alcanzar los fines propuestos, y en la práctica técnica y social de su aplicación, se produce la inversión teleológica en virtud de la cual los medios devienen en fines y los fines en medios.

La elaboración de un objeto específico es el fin de un determinado proceso productivo. Pero, una vez producido el objeto, es decir, una vez que el fin productivo se ha realizado, el fin se convierte en medio, en tanto que el destino del producto es la satisfacción de determinadas necesidades. Por su parte, el instrumento de producción es un medio para lograr un fin deseado que consiste en producir un objeto determinado. Realizado el fin, éste se agota como tal y como objeto, al ser consumido o al modificarse las necesidades o los hábitos del consumidor, lo que hace que este objeto no se produzca más. Pero en tanto el objeto producido desaparece como fin, los medios de producción sobreviven, llegan a ser universales y se transforman en fines, cobrando, en consecuencia, mayor importancia que los propios objetos que por su medio se produjeron. "El instrumento de trabajo se conserva, mientras los servicios inmediatos parecen y quedan olvidados."

En estos conceptos hegelianos de praxis y teleología se encuentra un antecedente muy importante de la filosofía de Carlos Marx. Tres son, quizá, los conceptos fundamentales de su pensamiento filosófico: praxis, totalidad y enajenación. En ellos queda integrada su filosofía en la historia.

La praxis es en Marx, unidad de pensamiento y acción mediante la cual la idea se encarna en la realidad y ésta, a su vez, se instala en el concepto. En ella se entrelaza la objetividad con la subjetividad y se determina la esencia del hombre como ser social. La praxis del sujeto social y no la existencia de estructuras autónomas, fundamenta la historia del hombre. La historia en Marx no viene determinada por una causa única y externa sino por el tejido de relaciones que se dan entre el hombre, la sociedad y la naturaleza.

El hombre por su acción transforma al mundo a la vez que se transforma a sí mismo. Este tejido histórico que segrega la acción del hombre es el mundo creado por él.

Ontológicamente, el hombre es para Marx no la obra creada y objetivada, sino el desarrollo constante de una actividad dirigida al mundo y a la naturaleza para hacerlos habitables mediante su

transformación. La praxis es para él la unidad de teoría y práctica que se da en la historia. Teoría significa tanto la formulación conceptual de la realidad, la racionalización del mundo objetivo, como también plataforma de conceptos para fundamentar la práctica histórica. Pero ambos sentidos adquieren su significado pleno sólo cuando se les relaciona con la acción del hombre. Esta acción para ser práctica no debe ser ciega ni mecánica, sino reflexiva, autónoma y teóricamente fundada. A su vez, la teoría no puede ser algo vacío, debe ser extraída de la realidad histórica. La teoría es la razón de la práctica y ésta la historicidad de la razón. La unidad de ambas es la praxis. El pensar teóricamente la praxis es función de la filosofía.

La totalidad concreta, por su parte, es la estructura de relaciones múltiples producida por la praxis histórico-social del hombre, a la vez que el ámbito cambiante en que esta praxis se realiza. En ella se llevan a cabo las relaciones sociales mediante las cuales se generan las formas de producción económica, el derecho, las instituciones, la cultura y la religión, entendidas todas como praxis humana y unificadas dialécticamente. Esta estructura de la totalidad concreta, es la estructura económica ejercida mediante la acción libre del hombre en sus múltiples relaciones sociales. Como señala Marx en *El Capital*, la economía no es sólo producción de bienes materiales “sino que al mismo tiempo es producción de las relaciones sociales dentro de las cuales esa producción se realiza”. Pero esta totalidad concreta producida por el hombre mediante su acción histórica y que constituye la estructura económica, se erige en una fuerza opresora sobre el hombre que la ha creado y se mantiene como tendencia con tal característica. El hombre creador se enajena de su creación y deviene en prisionero del tejido histórico que él mismo ha construido.

En los *Manuscritos económicos y filosóficos*, Marx señala que la enajenación del sujeto con respecto a la obra producida, en tanto no es de su propiedad, se vuelve contra él para dominarla. Habla también de la enajenación en el proceso de producción, puesto que el trabajo se efectúa para cubrir las necesidades de subsistencia, y por lo mismo no representa una actividad mediante la cual el hombre se realiza como tal. Se refiere además a la enajenación de la especie o autoenajenación, en cuanto el hombre al llevar a cabo un trabajo enajenado, no sólo pierde un elemento histórico y social indispensable para su conformación humana plena, sino también que éste, por su misma naturaleza enajenada, se convierte en el instrumento mediante el cual el sistema ejerce usualmente su represión sobre el sujeto. Ciertamente Marx se refiere en los *Manuscritos* al hombre como trabajador ubicado en una situación histórica concreta,

aunque la alineación es un fenómeno que envuelve no solamente al que vende la fuerza de trabajo, sino también al propietario de los medios de producción, si bien se conservan, para cada caso, las características que diferencian ambas formas de enajenación.

El sentido histórico de la filosofía llega a ser en Marx no sólo interpretación del mundo, sino construcción y transformación del mismo. En la *XI Tesis sobre Feuerbach* dice: "Los filósofos no han hecho más que interpretar al mundo de diversas maneras, pero lo que importa es transformarlo". A partir de aquí la filosofía deviene en praxis.

### g) Sentido más específico de la regionalidad en filosofía

Establecidos el sentido histórico de la filosofía, los modos de relación entre filosofía e historia, y entre filosofía y ciencia, a partir del sujeto, el objeto y el medio; vistas además las expresiones históricas de las categorías de la filosofía a través de distintas manifestaciones teóricas; analizado en lo posible la historicidad de la ontología y hasta el mismo sentido histórico del ser del hombre, convendría precisar un poco más sobre el sentido de la regionalidad en la filosofía.

¿En qué sentido se puede hablar de regionalidad en la filosofía?

En primer lugar y para efectos de este estudio, usamos el término regionalidad para designar al conjunto de elementos socioculturales que se producen y existen en una región geográfica con algunos rasgos o características comunes que permiten configurarlos como tal y en un período histórico determinado. Europa, por ejemplo, tiene en común el origen de la nación, que subyace a los respectivos estados nacionales, los cuales a su vez surgen como máxima expresión jurídica y política de la sociedad europea; tiene en común además el racionalismo, como la característica cultural predominante a la cual están subordinados los otros aspectos de la vida, y el cristianismo, singularmente integrado en la Edad Media con la filosofía de Aristóteles, y cuyo soplo milenario recorre la civilización occidental. Todo circunscrito en una determinada geografía.

Si, en cambio, tomamos a América Latina, observamos que a pesar de las múltiples expresiones culturales, económicas y sociales, existen elementos históricos que dan unidad a tal disimilitud y permiten hablar, sin perjuicio de las características propias de cada país o grupo de países, de la región latinoamericana. Principalmente habría que mencionar la raíz española e indígena común, la singular articulación que presenta el mestizaje frente a lo que se llama la

cultura occidental, que si bien no es una realidad que integra sino que disocia, constituye, sin embargo, una posibilidad a condición de que se le plantee correctamente, la lengua, la religión y la situación común de dependencia, con diferencias de grado frente a los Estados Unidos y, en general, frente al mundo industrializado. Todo ello dentro de los límites geográficos que le son propios.

Definida así la regionalidad, formulemos ahora el asunto con relación a la filosofía y a la siguiente pregunta: ¿es legítimo hablar de una filosofía con adjetivación regional?

La respuesta en lo esencial tiene que ser válida para cualquier región del mundo donde el problema se presente. Pero, sin perjuicio de lo anterior, las diferentes situaciones históricas de las regiones, presentan características que deben ser consideradas en el análisis. En el caso de Europa es evidente la elaboración filosófica desde el siglo XVII hasta nuestros días. El asunto consiste más bien en determinar si a esta creación cultural puede legítimamente denominársele filosofía europea, o si, independientemente del lugar geográfico en que se ha elaborado y en atención a su universalidad, deba estimarse como filosofía, a secas, y por lo mismo prescindirse de toda calificación regional. Este sería un punto a considerar. El otro se refiere a la validez de tal calificación en atención a las distintas formas y grados de incorporación de lo histórico en la filosofía y viceversa, que concernería al análisis, hasta ahora realizado, acerca de la relación entre la filosofía y la historia. A estos dos sentidos correspondería el planteamiento a desarrollar con respecto a Europa.

Por lo que hace a América Latina, aun cuando la pregunta es válida para esta región, su grado de desarrollo exige una formulación conceptual particular. Habida cuenta de lo anterior convendría entonces formular la pregunta de siguiente manera: ¿es posible hablar de una filosofía latinoamericana? La respuesta nos lleva en dos direcciones: a una posibilidad conceptual y a otra real. Desde el punto de vista de este análisis, la consideración de la posibilidad conceptual debe ser hecha en primer lugar. Veamos: si en algún momento, por razones que por ahora no interesa analizar, se dijese que existe una filosofía latinoamericana, al asumir su existencia con esa denominación específica, estaría implícita su legitimidad y resuelta positivamente su posibilidad. Si existe, quiere decir que la posibilidad de su existencia era una formulación legítima. Pero si, por el contrario, se dijese que no existe una filosofía latinoamericana, tal negación no asume la precisión y el rigor necesarios para configurar una respuesta plena y diáfana. En efecto, la inexistencia de algo obedece a una consideración circunstancial que no ha per-

mitido en un momento determinado que ese hecho o fenómeno se produzca, pero que en otras circunstancias y cumplido ciertos supuestos puede darse, o bien a la imposibilidad total de que ese hecho esperado se realice en atención no ya a consideraciones circunstanciales sino esenciales. Si se dice, por ejemplo, que en un país determinado no existe una ley tutelar de menores, la verificación de esa inexistencia no implica una posibilidad esencial, pues cumplidos los requisitos del caso, puede darse una reglamentación sobre el particular. En cambio, el hecho de que las aves no conciban peces, implica una cuestión fundamental que atañe a la propia condición intrínseca de determinadas especies zoológicas y no a sus características exteriores de cuya modificación depende cierto resultado.

Algo parecido ocurre en el caso que nos ocupa. El que exista o no la viabilidad de la filosofía latinoamericana depende primero, y como condición esencial, de que intrínsecamente sea legítima la posibilidad de aparición de una filosofía con una calificación histórica y regional. Luego, y si es el caso que se cumpla la primera condición, depende de que hayan determinados supuestos exteriores que permitan la consolidación de esta disciplina con tales características. En el primer caso estamos frente a una condición necesaria e interna que determina al concepto mismo; en el segundo, nos encontramos ante condiciones externas al concepto y que se refieren al alcance de un grado necesario de desarrollo cultural y específicamente de un grado necesario de desarrollo filosófico. Para que pueda hablarse, por ejemplo, de filosofía latinoamericana es necesaria la concurrencia de ambas condiciones: la conceptual y la real. La ausencia de cualquiera de ellas impide la configuración de ese hecho cultural específico. Sin embargo, pese al carácter complementario de ambas, el valor de la una con respecto a la otra presenta una diferencia cualitativa. No tiene el mismo valor la ausencia de la condición interna al concepto, que la ausencia de la condición externa. En efecto, la primera imposibilitaría de manera absoluta que pudiera configurarse algo que conceptualmente corresponde a la denominación y contenido de la filosofía latinoamericana. En cambio, aunque la ausencia de la condición externa no permite, en un momento dado, que llegue a configurarse como realidad, no la excluye como posibilidad, como algo potencial que pueda producirse en el futuro, si se logran alcanzar determinados objetivos que se refieren a la confirmación de la disciplina dentro de un específico proceso histórico-cultural.

Nuestro punto de vista sostenido a lo largo de este trabajo es el de definir a la filosofía como una expresión histórica, y considerar

además que la historia, entre otras cosas, viene formada por la incorporación en ella de categorías filosóficas.

Definidas la región y la regionalidad en los trazos anteriores, especialmente en lo que se refiere al contenido histórico del concepto, queda incluida en ese planteamiento la historicidad y la legitimidad de la calificación regional de la filosofía. Esta denominación local será válida solamente cuando se asuma lo regional como categoría histórica que medie entre el sujeto y el objeto de la reflexión filosófica que tiende, necesariamente, a la universalidad. Por el contrario, sería impropia si se pretendiera asumir como filosófica una temática relativa a problemas regionales históricos, sociales, culturales o de otra índole, ya que estaríamos desnaturalizando a la filosofía y confundiéndola con otra disciplina. Igualmente sería inapropiado si el filósofo latinoamericano se limitara al estudio de materias relacionadas solamente con problemas filosóficos propios de la América Latina. La restricción del ámbito de la reflexión a una región, significaría una limitación a la visión universal de los problemas y podría implicar un riesgo de provincialismo y autocoloniaje cultural. El estudio de las cuestiones filosóficas de la región debe realizarse, en todo caso, con una perspectiva universal a la cual deberá integrarse. Entendida en este sentido la calificación regional de la filosofía no excluye su universalidad; por el contrario, la reafirma en cada situación particular en virtud de la dialéctica entre el concepto y la realidad y en la medida en que el contexto general de la vida actúa como categoría mediadora entre el sujeto y el objeto de su reflexión.

La filosofía, ya lo hemos expresado, toma los elementos esenciales subyacentes a toda situación, los cuales, en muchos casos, aún no han aflorado a la conciencia colectiva o no se han expresado todavía en las instituciones, en la organización social o en la estructura general de la vida. Por otro lado, devuelve a ese ámbito, en forma de estructura racional, de modo valorativo, de vida cultural, esos elementos que habitan el inconsciente de una sociedad.

Si tomamos a Europa como región en una determinada época (el siglo XIX) observamos, por ejemplo, que el idealismo en Alemania es la expresión filosófica de mayor importancia. Las características fundamentales de esta línea de pensamiento están interrelacionadas con los principales elementos históricos y socioculturales de Alemania y de Europa. Su influencia se extiende desde Alemania a toda Europa constituyendo una de las posiciones filosóficas más importantes en un período histórico que va desde Kant hasta Hegel.

El idealismo Alemán, principalmente con Fichte, trató de superar la revolución copernicana de la filosofía operada por Kant y su

contradicción entre el escepticismo del conocimiento y el dualismo sujeto-objeto. Procuró además, teóricamente, integrar la Revolución francesa en la realidad de la vida alemana. Schelling recibió de las ciencias naturales un aporte decisivo que le ayudó a comprender que la naturaleza no es algo vacío e inerte subordinado al Yo Particular, como lo suponía Fichte, sino una totalidad en movimiento. Además, al unir la idea de racionalidad, el Yo Particular de Fichte y el concepto de sustancia de Spinoza, operó la superación del idealismo subjetivo fichteano y dio origen al idealismo objetivo. La formación del método dialéctico en Hegel se vio alimentada por el pensamiento idealista de Kant, Fichte y Schelling, por el desarrollo de las ciencias naturales y por la Revolución Francesa.

Así pues, hechos históricos de distinto orden son fundamentales en la formación de la filosofía alemana del siglo XIX: teóricos como la filosofía de Kant; político-sociales como la Revolución Francesa, y científicos, como la aparición y desarrollo de las ciencias naturales. Todos ellos dan forma a un inextricable tejido histórico del que surge la filosofía idealista alemana.

El pensamiento de Marx, posiblemente más que ningún otro, adquiere su sentido pleno en tanto que se le considera ante el capitalismo europeo. Su formulación teórica es un penetrante y profundo análisis de la sociedad de su tiempo; su filosofía, particularmente la de los escritos juveniles y los *Manuscritos de 1844*, emerge de una situación histórica determinada. Su concepto acerca del hombre, para quien la libertad y el trabajo son esenciales, se encuentra necesariamente en relación con la sociedad capitalista. Esta relación se evidencia en tanto ese modo de producción hace del trabajo, que debería ser una de las formas de expresión de la libertad y de la creatividad humanas, la negación de las mismas en cuanto llega a ser la forma principal a través de la cual opera la enajenación. De ahí que la restitución al hombre de su propio ser, la recuperación de la esencia perdida, sólo es posible para Marx cuando se sustituya un sistema opresor por otro, (el socialismo) en el que, por la desenajenación en el trabajo, el hombre, superando su deformación ontológica, se recuperará a sí mismo en su libertad esencial.

La fenomenología de Husserl, por su parte, vista desde una perspectiva histórica y frente a la estructura cultural de su tiempo, es la ruptura más radical y profunda con la filosofía europea y con las ciencias naturales extendidas al campo del espíritu. Husserl niega toda posibilidad al naturalismo, a la ciencia empírica y a su metodología, para actuar en el plano de la filosofía, particularmente en la ontología. El empeño de hacer de la filosofía una rigurosa

ciencia fundada en sus propios principios, es un esfuerzo gigantesco por superar toda la historia de la filosofía.

Estas expresiones de la filosofía (el racionalismo, el idealismo, el marxismo, la fenomenología) y otras, han contribuido a conformar la filosofía europea. Todas, como hemos visto, observan una estrecha relación con la situación histórica de esa región del mundo, mientras la realidad regional se incorpora a la propia vida del filósofo y desde él en su filosofía.

La filosofía se encarna en la realidad histórica de Europa, principalmente a través del racionalismo que llega a caracterizarla. En esta retroacción entre medio y hombre, se va definiendo la estructura histórica de una región y consecuentemente, se va conformando un tipo particular de hombre y una determinada escala de valores. Conviene señalar que en el caso de Europa y en virtud de una concepción etnocéntrica, lo regional se ha asumido como lo universal y su formación y mayor parte de su desarrollo histórico, desde el siglo XVI hasta fines del siglo XIX, es virtualmente la formación y desarrollo de la Era Moderna. Si las demás regiones han tenido algún significado para Europa ha sido exclusivamente en función de su relación colonial o comercial, porque la hegemonía absoluta en los órdenes económico, político, militar, cultural y científico, hasta fines del siglo XIX, ha estado concentrado en Europa. Debido a esta coyuntura histórica, y por supuesto a la solidez de su creación científica y filosófica, Europa ha dictado las pautas y la escala de valores de la vida y del hombre moderno. En la formación de este cuadro general hay que destacar que Europa es la síntesis de luminosas culturas anteriores —grecolatina y árabe—, sobre cuyas bases se sustenta. La ciencia europea que inauguran Descartes y Galileo es un estadio en el desarrollo de la humanidad, un eslabón en la interminable cadena de la historia en donde se enlazan el pasado con el presente en la ruta que forja el porvenir.

La aparición y desarrollo de la ciencia y de la sociedad industrial ha sido uno de los elementos que permite identificar históricamente a Europa. La expansión comercial y el desarrollo del capitalismo es la base sobre la cual ha ejercido su hegemonía. En el siglo XIX esta situación se modifica. El centro del poder económico y militar se ha desplazado a los Estados Unidos y a partir de ahí se plantea la más importante red de relaciones internacionales. Una nueva realidad, el Tercer Mundo, surge también en busca de su autonomía e identidad frente a los bloques de poder mundial. América Latina, con un interesante proceso cultural y en busca de su reafirmación y de su autenticidad histórica, aparece formando parte del Tercer Mundo pero con sus raíces hundidas en Occidente.

La vigencia histórica de otras regiones del mundo y la celeridad y eficacia de los medios de comunicación están dando paso a la formación de nuevas formas culturales, que tratan de rescatar lo genuino y de encontrar una identidad integrándola precisamente en la universalidad de la cultura. ¿Qué posibilidades tiene la filosofía ante esta nueva coyuntura? ¿Es posible pensar en una filosofía latinoamericana? ¿Cuál es o debe ser el sentido de esta filosofía? Dejemos por un momento estas interrogantes y dirijamos de nuevo la mirada hacia Europa, pues en ella hay también elementos de nuestra génesis y de nuestra negación. Tesis y antetesis de una realidad cuyo origen y destino se entrecruzan dialógicamente.

Ser auténtico significa desentrañar lo propio e integrarlo a su tiempo y realidad, es decir, darle universalidad. Por ello, el reencontro de nuestra cultura y su ubicación en el tiempo actual exigen dos acciones del pensamiento: la una vertical, que penetre con profundidad las entrañas del origen, ubicadas en el propio suelo; la otra horizontal, que regrese a las costas desde donde partió una cultura dominante y ajena que se impuso por la fuerza, pero que, quiérase o no, forma parte de nuestra realidad histórica. Vista desde este último aspecto, esta actitud es un poco el regreso de las carabelas de Colón con un nuevo puerto de arribo y con una nueva tripulación. El regreso a Europa, entendido como negación dialéctica y en el más pleno sentido objetivo y crítico, es uno de los varios caminos que el latinoamericano debe andar en la búsqueda de su ser histórico.



## CAPÍTULO II

### LA CRISIS DEL RACIONALISMO Y LA CRISIS EUROPEA

Tú que estás la barba  
en la mano, meditando,  
¿has dejado pasar hermano  
la flor del mundo?

RUBÉN DARÍO

#### 1. *Europa y el racionalismo moderno*

Con frecuencia se habla de la crisis europea e inclusive hay quienes se refieren a ella como la crisis de la civilización occidental. Percibida ésta desde diferentes ángulos, no queda necesariamente circunscrita a las apreciaciones de Oswald Spengler formuladas en su obra *La decadencia de Occidente*.

En general, el mundo contemporáneo se nos presenta a diario en medio de tensiones políticas, económicas y militares, a través de luchas de liberación nacional y de pugnas de estrategias por la hegemonía del poder mundial. Como parte de este proceso de agitación universal y obedeciendo a causas históricas y culturales muy concretas, irrumpe el grupo de países asiáticos, africanos y latinoamericanos, identificados por la denominación de Tercer Mundo o Países No Alineados, como para significar, por encima de las muchas diferencias y de las características y condiciones propias de cada uno de los países, una vocación histórica de reafirmación nacional frente al predominio de los países desarrollados.

Pero a la par de esta convulsión percibida en el plano económico, político y militar, se están operando modificaciones sustanciales en la propia raíz de la civilización occidental. América Latina, además de pertenecer al Tercer Mundo, en atención a determinadas circunstancias políticas y económicas, pertenece también a Occidente en virtud del origen de la sustancia cultural que junto a la indígena determina su ser histórico. Por ello, todo cambio que se opere en

la raíz de la civilización occidental y de lo que hasta hoy se considera la Época Moderna nos interesa sobre manera, no sólo por lo que en sí representa un hecho de tal magnitud, sino sobre todo por la incidencia que el mismo pueda tener en el destino de América Latina entendida como entidad cultural e histórica, y particularmente en todo aquello que incida en el hombre latinoamericano, en la posibilidad de unificar su ser disperso entre lo español y lo indígena y de forjar una cultura habitable desde la cual pueda realizarse con plenitud.

Pensamos que la filosofía tiene un papel fundamental en este proceso de reafirmación esencial del ser latinoamericano. Las ciencias sociales latinoamericanas han contribuido en forma significativa en ese esfuerzo de identidad histórica y cultural, al precisar con bastante lucidez los mecanismos de dependencia estructural que condicionan un desarrollo auténtico. Sin embargo el problema es más grave y excede el plano estrictamente económico y social, para interesar un campo más profundo y complejo.

## *2. El racionalismo en la formación de Europa*

Siendo así, convendría ver cuál ha sido el núcleo de la civilización europea-occidental en la Época Moderna; en qué medida se están operando en él transformaciones que hagan suponer la presencia de una crisis histórica y hasta qué punto frente a esta crisis América Latina tiene algo que decir y en qué consiste esto.

En consecuencia, es necesario identificar primero los elementos históricos que conforman la Época Moderna y que supuestamente están siendo afectados por cambios sustanciales. Sobre este particular, habría que señalar el establecimiento del capitalismo y el predominio de la razón sobre la religión y la vida, y la formación y desarrollo del Estado-nación como máxima expresión jurídico-política de la sociedad europea. Todos, engastados en el cristianismo y en el protestantismo, vienen a consolidar a la civilización occidental. Por ello cuando se habla de la crisis del racionalismo se alude, en uno de sus sentidos más profundos, a la crisis de Occidente.

La física de Galileo y la metafísica de Descartes marcan el inicio de la nueva era como las primeras expresiones sistemáticas que brotaron entre las cenizas de la Edad Media y del ardiente naturalismo del Renacimiento.

El nuevo racionalismo dio origen a la ciencia y al método científico, lo que señaló un avance cualitativo sobre el racionalismo de la época clásica y permitió el progresivo dominio del hombre sobre la naturaleza.

Para Galileo, la ciencia es teoría en la cual se articulan y cobran sentido específico mediante la razón, los hechos acaecidos en el mundo físico. Para Descartes la duda, que es una forma de expresión de la razón, es lo único de cuya existencia se tiene prueba. La duda acerca de la existencia de todo el mundo físico es la sola realidad que el ser pensante puede comprobar. Pero coetáneamente a esta verificación existe otra: la confirmación de la existencia de quien piensa. El pensamiento es aquí no solamente medio de comprobación de la existencia personal, sino, además, el propio ser del sujeto pensante. Hay, pues, en ese único momento y en virtud de la razón, una coincidencia ontológica entre ser y existir: el pensamiento demuestra la existencia del sujeto y es a la vez el contenido esencial de esa existencia, es decir, el ser.

De entrada nos hemos encontrado a la razón como uno de los fundamentos de la Época Moderna: en la ciencia de Galileo, como construcción teórica que luego se confronta con la realidad objetiva, y en la metafísica cartesiana, en donde el ser es la razón.

El espíritu de la cultura europea en la Época Moderna está basado pues en la razón. En ella radica el rasgo más sobresaliente de su unidad histórica. Esa unidad de estructura espiritual, con su peculiar parentesco interior que trasciende las diferencias nacionales —como en forma notable lo explica Edmund Husserl en su ensayo “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”— tiene uno de sus antecedentes más importantes en la formación del pensamiento y actitud filosófica de la Época Clásica. La filosofía como ciencia universal que hace en los siglos VI y VII a.c., presenta en esta vocación de universalidad la influencia más decisiva en la formación del nuevo “ser espiritual”.<sup>15</sup>

Esta concepción cosmológica se produce primero en Grecia y se extiende luego a toda la humanidad. Pero además de esta vocación de conocimiento universal, caracteriza al griego la aspiración a la teoría pura.

### 3. *Las principales expresiones del racionalismo moderno*

En la Época Moderna, el predominio de la razón se manifiesta a partir de Descartes y Galileo, en diferentes direcciones, principalmente en el racionalismo franco-alemán con el mismo Descartes, Spinoza, Leibinz y Malebranche; en el idealismo trascendental de Kant, para quien la razón es la sustancia que transforma el caos en orden racional, y en toda la filosofía idealista alemana del siglo XIX.

<sup>15</sup> Edmund Husserl, *op. cit.*

En Kant, que representa uno de los momentos fundamentales de la Época Moderna, se reafirman las fuentes de dos de sus principales corrientes: el racionalismo y el positivismo. Por lo que concierne al racionalismo, en la medida en que considera racional al mundo cognoscible porque la razón organiza el caos de sensaciones y crea para el entendimiento, a partir de ese momento, un objeto de conocimiento. Por lo que se refiere a lo que podríamos llamar el germen del positivismo, en tanto proclama como única posibilidad cognoscitiva la apropiación de esa parte fenoménica que capta la intuición sensible y que la razón articula en forma coherente.

Ese mundo captado por la intuición y organizado por la razón es la naturaleza y el mundo físico que se presentan en forma de fenómenos y sensaciones. Queda más allá de la intuición sensible y de los horizontes racionales, un mundo exterior que no se sabe ni se sabrá cómo es, porque la razón no puede ordenarlo, que equivale a decir, no puede construirlo. Es la bruma impenetrable para la luz del entendimiento. La razón sólo puede conocer aquello que participa de su misma naturaleza y estructura, es decir el fenómeno o apariencia de las cosas. Las cosas en su esencia son diferentes de la razón y no pueden ser conocidas por ellas. Este es el sentido de la expresión de Kant: sólo puede ser conocido lo cognoscible.

#### 4. *El racionalismo en la formación de la ciencia moderna*

Es oportuno, en este momento, regresar a Galileo, cuyos conceptos fundamentales sobre la nueva ciencia dejamos esbozados atrás, para precisar un poco más los alcances de su pensamiento y su consecuente influencia en la constitución de la Época Moderna.

Antes de Kant, Galileo había establecido las raíces del racionalismo y del empirismo y aun del positivismo que aparecerá después. A la nueva ciencia la forman dos elementos fundamentales: la indagación experimental, inductiva y empírica y la reflexión racional, deductiva e hipotética. El balance de estos elementos o la hegemonía del uno sobre el otro habrán de caracterizar todo el desarrollo científico de la Época Moderna. Convendría, sin embargo, tratar de establecer la jerarquía que para Galileo tuvieron estos elementos dentro del proceso científico.

Si bien la comprobación empírica tiene un significado de enorme importancia, sobre todo si se toma en cuenta que por primera vez es usada en la historia, es la formulación racional, la parte esencial de la construcción científica en Galileo y en la ciencia moderna. Sin embargo, esta apreciación no ha gozado siempre de total claridad,

sobre todo porque la experimentación ha sido el último de los elementos visibles acumulados que ha producido, precisamente, el cambio cualitativo de las anteriores formas de erudición al conocimiento científico. Esto ha determinado que se le haya llegado a considerar como el elemento esencial de la ciencia, como la ciencia en sí. El ejemplo más destacado de lo anterior lo constituye el positivismo y particularmente el positivismo sociológico en donde, además, el hombre y la sociedad son tratados mediante la transposición del método de las ciencias naturales. Esto último lo indicó Wilhelm Dilthey, fundador de las ciencias del espíritu y fue desarrollado en la filosofía. De la misma manera, Edmund Husserl en su obra *Fenomenología* propone toda una ciencia apriorística de las esencias, liberada de las facticidades antropológico-históricas y reformulada desde el punto de vista del raciovitalismo por José Ortega y Gasset.

El extraordinario desarrollo de las ciencias naturales, el avance sorprendente de la técnica y el predominio del método experimental y de la verificación empírica, han ocultado, a partir del siglo XIX y en todo lo que va del siglo XX, el verdadero valor de la formulación racional hecha por Galileo. Lo esencial en el proceso científico es la intervención de la razón para la formulación de hipótesis comprobables o rectificables por la experiencia, además de dar a los hechos un valor y una significación determinados.

Conviene hacer aquí otra aclaración para evitar una interpretación errónea de lo expuesto. Galileo no intenta hacer prevalecer como verdad científica lo que es construido por la razón del hombre prescindiendo de lo que ocurre en la realidad objetiva, menos aún forzar la realidad a conceptos previos, como lo pretendía Fichte en una expresión de exacerbado racionalismo. Tampoco se trata de hacer de los hechos y fenómenos de la naturaleza la única verdad posible que la razón debe simplemente recoger y ordenar, como pretende el positivismo. Lo que se desea es una adecuada conjunción entre razón y experiencia, pues ni la razón crea el mundo físico, ni éste impone a la razón la silenciosa elocuencia de los hechos solos, su sentido y significación. Pero en esta relación necesariamente complementaria, el papel de la razón es esencial para la ciencia, porque ésta, ante el mundo objetivo y ante la naturaleza física, es prioritariamente construcción teórica, es decir racional; y lo es ya para la formulación de una hipótesis de la cual partir, o bien para conferir un valor y sentido determinado al hecho que se confirma y mediante el cual se comprueba la validez o la inexactitud de la hipótesis inicial. También lo es cuando se procede inductivamente, mediante la observación de algún hecho. Pero cabe todavía señalar que nadie observa los hechos porque sí, ni toda observación de los mismos tiene un

carácter científico. La observación es científica cuando con el hecho se trata de comprobar la hipótesis inicial, o cuando su ocurrencia produce un efecto particular en el observador que lo lleva a nuevas observaciones hasta inferir de él las constantes que permiten formular las leyes correspondientes. Aun en este último caso, un mismo fenómeno tiene una significación diferente según el sujeto que lo contempla. Los hombres a través de la historia vieron caer los objetos sin inferir de ese hecho ninguna consecuencia. Sin embargo, para Newton, la caída de una manzana significó la formulación de la ley de la gravedad. Ciertamente el observador no cambia la naturaleza del fenómeno, que es el mismo cualquiera que sea el que mire o aunque éste no exista, pero sí cambia su significación histórica y su valoración científica. Nuevamente la actitud racional del sujeto observador determina el valor de un hecho para la ciencia. Es la diferencia entre *doxa* y *episteme* que señalaron los griegos.

¿Qué hace Galileo ante los hechos? Prescindir de ellos en el momento de su formulación racional e hipotética, para comprobar posteriormente su hipótesis con la realidad. “Concibo por obra de mi mente —dice Galileo en el *Diálogo de las nuevas ciencias*— un móvil lanzado sobre un plano horizontal y quitando todo impedimento.”

Se trata —señala Ortega y Gasset— de un móvil imaginario en un plano idealmente horizontal y sin estorbo alguno, pero estos estorbos, impedimentos que Galileo imaginariamente quita al móvil, son los hechos, ya que todo cuerpo observable se mueve entre impedimentos, rozando otros cuerpos y por ellos rozado. Comienza pues por construir idealmente, mentalmente una realidad. Sólo cuando tiene ya lista su imaginaria realidad observa los hechos, mejor dicho, observa qué relación guardan los hechos con la realidad.<sup>16</sup>

La duda sobre la teoría del éter, que es una actitud racional, llevó a Michelson y Morley a comprobar empíricamente, mediante el respectivo experimento, que la luz se mueve siempre a la misma velocidad en cualquier dirección que se le tome. A partir de ese momento, quedó eliminada la teoría del éter que asume la existencia de una sustancia o un flujo a través del cual la luz, los sonidos y los cuerpos se desplazan de un lugar a otro. Sobre esta base Einstein, en 1905, formuló el principio de la Teoría de la Relatividad al enunciar que “todos los fenómenos de la naturaleza, todas las leyes, son las mismas que se mueven uniformemente unas respecto de otras”.

El racionalismo ha sido, pues, la nota predominante en la sociedad

<sup>16</sup> José Ortega y Gasset, *En torno a Galileo*, Madrid, Revista de Occidente.

européa hasta el siglo XIX en que aparece el positivismo. Aun dentro de la corriente empírica que se da entre los siglos XVI y XVIII, y que pone énfasis en la comprobación de los hechos acaecidos en el mundo real y fenoménico, hay una importante expresión racionalista. Aunque el método del empirismo se basa en la inducción de los hechos particulares observados, se espera deducir racionalmente desde ellos una verdad universal. Esta deducción final constituye, pues, el proceso racional de construcción del universo. Particularmente Tomás Hobbes representa el momento de contacto y la síntesis entre el racionalismo franco-alemán y el empirismo inglés.

Una forma muy particular y significativa en el desarrollo del racionalismo lo constituyó la filosofía idealista alemana del siglo XIX.

El radicalismo de Fichte renunció a la cosa en sí y a toda influencia empírica externa. Su racionalismo no admite apelaciones: la razón no interpreta al mundo objetivo, lo crea. Sólo el Yo Individual tiene existencia autónoma; la naturaleza carece de él. Es el idealismo subjetivo. El fundamento metodológico en Fichte es la intuición intelectual, entendida como forma de conocimiento que elimina toda diferencia u oposición objetiva entre el Yo y la naturaleza.

El idealismo objetivo de Schelling se funda en el desarrollo de las ciencias naturales. Crea una filosofía de la naturaleza en la cual reconoce a esta vida autónoma y dinámica; proclama el Yo Universal que sustituye al Yo Particular de Fichte y realiza la unión de la idea de racionalidad de éste con la idea de sustancia de Spinoza.

En Hegel queda abolida cualquier diferencia entre realidad y racionalidad. Lo racional es real y lo real es racional. El universo todo, "del guijarro a la estrella", es consecuencia del desarrollo de la idea absoluta que recorre, y a su paso construye su propio camino, en el cual quedan, como testimonio de su paso, la naturaleza, la historia, el Estado.

La razón es pues el tono dominante en la Época Moderna. La cultura europea se encuentra elaborada con esa sustancia. La vida misma aparece supeditada a la razón.

## 5. *El racionalismo y el positivismo*

Llegados a este punto avanzamos la siguiente hipótesis: con la aparición del positivismo en el siglo XIX se dan los primeros signos de crisis del racionalismo, los que se tornan más visibles en el presente siglo. Pero el positivismo no es más que uno de los varios factores que concurren en la aparición de dicha crisis. Además de éste, habría que señalar a la Revolución Industrial, al creciente

desarrollo de la técnica y al espíritu utilitarista predominante, los que se manifiestan con anterioridad a la formulación del pensamiento positivista.

En alguna medida el positivismo es el resultado de la aplicación del racionalismo a la naturaleza, a la historia y a la sociedad, en un ámbito histórico en el cual predomina el carácter práctico de la actividad humana y el sentido utilitario de la misma. Las posibilidades infinitas que en el plano matemático son abiertas para la naturaleza, aparecen limitadas ahora por la necesidad de una rigurosa comprobación experimental de cada fenómeno sometido al proceso cognoscitivo. Esta nueva cara de la moneda con la que se completan el concepto y el método de la ciencia en Galileo, comienza a superponerse a la formulación teórica, sobre la base de un desarrollo histórico que exige, cada vez con mayor urgencia, resultados prácticos con fines utilitarios que permitan un progresivo dominio del hombre sobre el medio. Es el sentido práctico de la técnica al servicio del confort, del bienestar familiar, de la productividad, de la acumulación y del lucro. En otras palabras, los intereses del capitalismo atraen para sí los beneficios de la nueva ciencia, la que en una proporción importante él mismo ha contribuido a crear, mediante las demandas constantes que las nuevas formas productivas y la nueva organización de la sociedad imponen al pensamiento científico-racional. En virtud de ello, paulatinamente la ciencia vendrá a estar al servicio de la producción y en una relación de dependencia con el sistema.

Por su parte, el desarrollo técnico, en cuanto a nuevos inventos exigidos por el sistema, llegará a ser más importante que el propio desarrollo científico, y los medios en general, específicamente los medios de producción serán más importantes que los mismos fines y que los objetos producidos. En ese momento las relaciones sociales de producción cobran una importancia nunca antes alcanzada. La racionalidad sólo adquiere sentido cuando se le considera útil. ¿En qué consiste entonces la crisis del racionalismo a partir de la instauración del positivismo? y ¿en qué sentido y por qué debe asumirse el positivismo como una forma de expresión de la crisis del racionalismo?

En primer lugar porque la pretensión de naturalización de todos los órdenes e instancias de la vida subjetiva y social, deja sin explicación satisfactoria todo el ámbito de lo que se ha denominado la ciencia del espíritu y de la psicología, y provoca una generalizada insatisfacción y una universal inseguridad ante la pérdida de eficacia de los métodos utilizados: insatisfacción e inseguridad que poco a poco van haciendo crisis en el conjunto de valores del hombre occidental. La crisis del racionalismo es sobre todo la crisis del

racionalismo en su expresión positivista, en aquello que ya se manifiesta como imposición arbitraria de la razón. Desde este punto de vista el positivismo vendrá a ser el peso muerto del racionalismo, la razón congelada.

Para Edmund Husserl hay una exacerbación racionalista al entender el método de las ciencias naturales al propio sujeto actuante. El fracaso de esta transposición ha sido interpretado por unos, como la crisis del racionalismo, y por otros como la crisis de los abusos del racionalismo.

## 6. *El naturalismo y las ciencias del espíritu*

El retardo en la elaboración de una ciencia rigurosa y autónoma del espíritu se debe al hecho de considerar a éste como algo dotado de realidad objetiva dentro de las formas espacio-temporales y por tanto como un ente fundado en lo material y corpóreo, y sujeto al método de las ciencias naturales. Por ello, la psicología no ha podido constituirse en una auténtica ciencia del espíritu y ha sido compelida, más bien, a “tomar el camino exterior, el camino de la física y de la química”. De ahí que para Dilthey la superación de la crisis europea y también del mundo occidental, estará ligada más que a la cancelación histórica del racionalismo, a la elaboración, desarrollo y perfeccionamiento del mismo en el ámbito de las ciencias del espíritu, en el cual no se ha iniciado un verdadero trabajo científico. “La *ratio* de que ahora se trata no es sino la comprensión realmente universal y realmente radical del sí del espíritu.”<sup>17</sup>

La *Filosofía de la vida* de Wilhelm Dilthey surge ante la imposibilidad del racionalismo y del positivismo de tratar adecuadamente todo aquello que excede del mundo físico y biológico. La incompetencia del método de las ciencias naturales aplicado a la vida humana produjo en él la necesidad de fundar las ciencias del espíritu.

Conviene tener presente que el pensamiento de Dilthey se forja en el momento de plena vigencia del positivismo y que en él influyen tanto los filósofos franceses que intentan romper con el sensualismo tradicional, como el positivismo y el naturalismo del siglo XIX, en lo que respecta, sobre todo, a las limitaciones que presentan con relación al tratamiento de la vida humana con el método de las ciencias naturales.

Julián Marías, en su introducción a la obra de Dilthey *Filosofía de la vida*, señala como idea predominante en todo el siglo XIX, el

<sup>17</sup> Wilhelm Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, Madrid, Revista de Occidente.

concepto de evolución de Hegel, para quien todo cambio opera en el espíritu, mientras que en la naturaleza no hay cambio ni evolución, sólo repetición. De igual manera señala la importancia del *Curso de filosofía positiva* de Augusto Comte, en el que, al concepto evolutivo hegeliano, se aplica un naturalismo metódico que sustituye al logicismo de Hegel; del *Origen de las especies*, de Carlos Darwin, en el cual se establece la idea de que la evolución biológica es el fundamento de las ciencias naturales, y el concepto de *La economía y el derecho*, obra en la cual Stammler trata de unir las dos concepciones del acontecer histórico: la evolución dialéctica y la evolución biológica. Asimismo, muestra la importancia del pensamiento de Spencer que hace de la evolución el centro de su doctrina filosófica.

En la configuración del marco de las ideas del que emerge el pensamiento de Dilthey, Julián Marías señala la importancia de pensadores franceses como Laromguière, que da el primer esbozo de superación del sensualismo al considerar al sentimiento, anterior a la sensación. De igual manera se refiere a Degerando, quien en su *Filosofía de la experiencia* nos habla del Yo y de las existencias contiguas al Yo, lo mismo que de su intento de unir el racionalismo con el empirismo; a Amaine de Biran que convierte los conceptos objetivos o de cosas en conceptos funcionales; interpreta al ser del hombre desde su vida y entiende al Yo como esfuerzo permanente. Por lo que hace a lo que denomina la aportación germánica, se refiere a Fichte, Kierkegaard y Nietzsche. En cuanto a Kierkegaard, subraya el carácter temporal, concreto y móvil que el filósofo danés confiere a la existencia humana; y por lo que concierne a Nietzsche, indica el valor que éste atribuye a la vida como tal.

## 7. El racionalismo y el marxismo

La importancia del marxismo salta a la vista pues constituye una de las dos grandes formas de organización social y una de las grandes tendencias que disputa la hegemonía mundial en el plano del poder político. Sin embargo, nos parece más conveniente enfocar nuestro análisis a la luz del significado del marxismo en la ciencia y la filosofía modernas. En otras ocasiones nos hemos referido a su importancia fundamental en la determinación de la historicidad de la filosofía y para tal propósito hemos analizado las categorías de praxis, totalidad y enajenación. En este momento nos interesa apuntar que el marxismo ha restituido en el plano teórico la fracturada unidad de la ciencia a causa de la pugna entre razón y realidad. Desde este punto de vista, y usando los propios

conceptos y términos del marxismo, convendría indicar que éste ha venido a ser una síntesis, una superación dialéctica de la contradicción entre positivismo y racionalismo.

Marx en alguna medida restaura el concepto inicial de la ciencia formulado por Galileo, pues su método persigue la apropiación racional de la realidad. Obsérvese cómo a partir de este planteamiento el marxismo aparece como un proceso de racionalización de la materia y de la historia. Esto se aclara todavía más cuando vemos que el método científico en Marx consiste en un proceso racional en virtud del cual se pasa del conocimiento abstracto al conocimiento concreto. La ciencia es pues, en consecuencia, apropiación racional de la realidad. Para ello, la razón recorre el camino que va de lo abstracto a lo concreto. El primer contacto de ésta con el mundo objetivo produce un conocimiento abstracto. Éste es tal porque es incompleto, pero, además, porque es inexacto. Y lo es por dos razones: primera, porque el hecho en sí no se presenta tal como es, sino encubierto por una apariencia que produce en el sujeto cognoscente una falsa conciencia: la ideología; segunda, porque en cierto sentido el sujeto cognoscente se encuentra, a su vez, condicionado por una ideología previa al proceso cognoscitivo. Conviene, pues, entender que el proceso científico se inicia en Marx a partir del conocimiento ideológico que es el conocimiento abstracto, hasta separar esta materia ideológica de esa misma realidad objetiva que oculta y distorsiona. Este acto de separación de la ideología de la realidad constituye la función principal de la ciencia y como hemos percibido ya, se produce en la razón del sujeto. De nuevo la razón viene a ser para la ciencia, desde el punto de vista del marxismo (como lo fue para Galileo en su formulación inicial), un elemento fundamental. Aquí, del mismo modo que cuando analizamos el concepto de ciencia en Galileo, reafirmamos que en Marx la razón es esencial para su proceso científico, para su teoría del conocimiento, lo que no significa que subordine la realidad en sí. La condiciona sólo para el conocimiento, para el sujeto cognoscente. Pero la realidad tiene su propia lógica y su propia dinámica que la determinan como tal y que sólo es aprehensible para la ciencia, mediante el proceso racional que se eleva de lo abstracto a lo concreto en el método dialéctico. En este sentido, queda bien clara la diferencia del marxismo con las posiciones extremas del racionalismo (la razón crea la realidad objetiva) y del positivismo (la única verdad cognoscible es la del hecho objetivo, la del dato, a partir del cual la razón solamente ordena).

Desde el punto de vista estrictamente científico y metodológico, el marxismo sigue formando parte de la filosofía de la razón.

Tiene el gran mérito de restablecer la conjunción galileana entre razón y experiencia, dando a la razón, para los efectos de la construcción científica anteriormente explicada, el mayor peso. Además, la aplicación de su método a las ciencias sociales puede llegar a dinamizarlas en forma extraordinaria, siempre y cuando el materialismo dialéctico se logre sobreponer al rígido economicismo, que se ha constituido en una afirmación dogmática y en una forma de positivismo.

En la praxis, mediante la cual teoría y práctica se unen dialécticamente en la historia, el marxismo opera la superación del racionalismo. No hacemos referencia aquí al aspecto principal de la filosofía marxista: el concepto de humanismo cuyo fundamento radica en el logro de la libertad mediante la superación de la enajenación en el trabajo. Por el momento solamente nos ha interesado subrayar el peso de la razón en la ciencia y en el método marxistas y en la superación del racionalismo por la praxis.

#### 8. *Filosofía de la vida y raciovitalismo*

Dilthey considera a la vida raíz última de la concepción del mundo y señala la existencia de una realidad vital previa. Detrás de ella no puede retroceder en conocimiento. “La tarea fundamental de mi filosofía —escribe— es qué hasta ahora el filosofar no se ha fundado nunca todavía en la experiencia total, plena, sin mutilaciones, por tanto en la realidad entera y completa.”<sup>18</sup>

Dilthey recupera la verdadera dimensión de la realidad ante el racionalismo que la reduce a la razón y el positivismo que la reduce al dato empírico.

Las ideas del mundo no son producto del pensamiento. No surgen de la mera voluntad del conocer. La comprensión de la realidad es un momento importante en su formación, pero sólo una de ellas. Brotan de la conducta vital, de la experiencia de la vida, de la estructura de nuestra totalidad psíquica. La evolución de la vida a la conciencia en el conocimiento de la realidad, la estimación de la vida y la actividad volitiva, ese lento y difícil trabajo que ha realizado la humanidad en la evolución de las concepciones de la vida.<sup>19</sup>

Con una nueva visión, Ortega y Gasset descubre también el mundo diltheyano, y desde ahí trata de encontrar el sentido de la vida y de

<sup>18</sup> Wilhelm Dilthey, *op. cit.*

<sup>19</sup> *Ibid.*

la historia. Para Ortega la historia es razón, “lo que al hombre le ha pasado, constituye la sustantiva razón, la revelación de una realidad trascendente a las teorías del hombre y que es él mismo por debajo de sus teorías”.<sup>20</sup>

Esta nueva racionalidad de Dilthey, Husserl y Ortega, reabre posibilidades metafísicas hasta entonces no formuladas rigurosamente, y plantea, desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, una concepción integral, que no hace de la razón una entidad independiente y sobrepuesta a la vida, sino que la considera parte de la totalidad de la vida y de la historia.

Hasta aquí hemos analizado un aspecto del problema, el que corresponde a la crisis del racionalismo por imposibilidad de consolidar el método de las ciencias naturales, en la vida, la historia y el espíritu. Un intento de superación de esta crisis es el de constituir las ciencias del espíritu y la filosofía de la vida; el otro, es la significación de la praxis en la formación y desarrollo de la teoría y de la historia.

La crisis producida por el fracaso de la razón ante los problemas del espíritu, denota una recurrencia metafísica y una preocupación por el ser que se creían extinguidas en la conciencia de la época. Pero apenas se produce una fisura, un resquebrajamiento en la plenitud racional de la Edad Moderna, se aloja en el vacío que deja la insuficiencia de la razón, una especie de nostalgia ontológica que reclama la explicación sobre el espíritu con la misma claridad y rigor aplicados a la naturaleza. Por ello, sin embargo, habría que empezar por rescatar al espíritu para sí mismo superando la arbitraria imposición naturalista. Salvarlo de aquella interpretación para la cual, y según lo expresa críticamente Husserl, “el espíritu es real, se halla objetivamente en el mundo y como tal fundado en lo corpóreo [por lo que] el método científico natural tiene que descubrir también los secretos del espíritu”.<sup>21</sup> “Este objetivismo o esta concepción del mundo psicofísica —expresa Husserl— es a pesar de su aparente evidencia, de una naturalidad ingenua, de la que no se tenía conciencia . . . la realidad del espíritu como presunto nexo real de los cuerpos, como presunto ser espacio-temporal dentro de la naturaleza, es un contrasentido”. Y luego agrega: “la subjetividad creadora de la ciencia no puede hallar cabida en ninguna ciencia objetiva”.<sup>22</sup>

<sup>20</sup> José Ortega y Gasset, *Kant, Hegel y Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente.

<sup>21</sup> Edmund Husserl, *op. cit.*

<sup>22</sup> *Ibid.*

Además de la necesidad de volver la atención hacia el problema de las esencias, la conciencia adquirida sobre los límites de una razón, de cuya totalidad y suficiencia se tenía certeza, han producido en el hombre moderno un malestar de inseguridad, un estremecimiento ante la sensación del abismo, cuyas entrañas no han sido iluminadas por la ciencia. Son los flujos y reflujos del ser, atrapado entre la zoología y la metafísica, entre la naturaleza y la esencia. Centauro ontológico —como le llama Ortega y Gasset— se debate entre el instinto y la conciencia, la razón y el sentimiento.

Todo el racionalismo, desde los griegos hasta la Edad Moderna, no ha sido suficiente para avanzar en el conocimiento integral del hombre. Ciertamente se ha logrado un extraordinario dominio sobre la naturaleza y el mundo físico, pero comparativamente muy poco sobre lo que de *psiquis* e historia tiene el ser humano. Más de dos mil años de inteligencia militante ha sido poco tiempo para arrojar claridad sobre esas sombras. Y hoy, desde los inicios de este siglo, cuando el hombre vuelve cansada la mirada hacia el interior de sí mismo, hacia la hondura de su propio ser, percibe la ausencia de una filosofía de la vida, una ciencia del espíritu, una verdadera ciencia metafísica que tenga por objeto los problemas del ser, concebidos en su esencia, en su historicidad, y no en emanaciones del mundo físico, en cuyo ámbito han ejercido su imperio las ciencias naturales. La razón externa, aplicada a la naturaleza y al mundo físico, extraída de ellos para transponerla a la vida y al ser, ha sido inadecuada para avanzar por ese sendero. Se trata ahora, más que de aplicar la razón a la vida, de interiorizar la razón en la vida en unidad histórica e indisoluble. Podrá decirse que es una nueva *ratio*, un nuevo racionalismo radicalmente diferente del que hasta hoy ha caracterizado a la Época Moderna y ha dado unidad cultural a la civilización occidental. Son casi tres mil años de racionalismo, que se inician con la filosofía griega de los siglos VI y VII a. c., que instaura a la razón por encima de la vida, como el valor principal de la humanidad y que da origen a una nueva conducta histórica y a un tipo de hombre, diferentes a los creados por la civilización mítico-religiosa de China y de la India. Para los griegos Dios es el *logos* absoluto, el *sumum* de la racionalidad.

Este largo proceso de conocimiento del universo que se inicia con la elaboración de los principios fundamentales y con el ejercicio de la intelección pura de los griegos, llega a su punto culminante en el pensamiento de Descartes y de Galileo con la creación de la ciencia moderna. A partir de ese momento, se inicia la etapa de dominación de la naturaleza por el hombre y comienza el imperio de la física y de

las ciencias naturales. Un hecho extraordinario habría de integrarse con este milenarismo racionalista y es la aparición del cristianismo. Hija de esa conjunción es la civilización occidental.

### 9. *El positivismo y su concepto del hombre*

El regreso al ser y a los problemas metafísicos, la conciencia de que no es la racionalidad de las ciencias naturales la que habrá de resolver los problemas del espíritu y de que la vida como tal, con su propia racionalidad, es superior a la razón externa que ha fecundado a las ciencias naturales, constituye un aspecto importante en la crisis del racionalismo. Esa inversión en la relación axiológica entre vida y razón, a la vez que plantea la superación del racionalismo, abre las puertas a una nueva posibilidad histórica. Se trata de volver la mirada hacia el humanismo socrático, aunque para ello se deba apartar un poco de la cosmología platónica-aristotélica. Pero la crisis tiene también otro aspecto muy importante, y se refiere no a la angustia metafísica producida por la conciencia de los límites de la razón para iluminar el espíritu y la vida interior, ni a la necesidad de proceder a la “desnaturalización del espíritu”, sino a la indiferencia por la razón, al menosprecio por la teoría y la especulación y a la metamorfosis de la razón en una conducta que podríamos denominar la razón utilitaria. Es el positivismo como forma de vida.

Hay una relación dialéctica entre el positivismo, con la ciencia y la filosofía, y lo que podríamos denominar la conducta positivista y el hombre positivista en la Época Moderna. Veamos brevemente en qué consiste el positivismo científico para ver más tarde su relación con la vida y la cultura moderna. En términos generales, se entiende por positivismo la importante corriente del pensamiento científico y filosófico que se da en el siglo XIX, y cuyos logros principales son la proscripción de toda metafísica, la necesidad rigurosa de atenerse a los hechos y la reducción de la filosofía a una teoría crítica del conocimiento y a un resumen orgánico de los resultados particulares de la investigación científica. Es decir, la filosofía como enciclopedia. Sus postulados principales son la exigencia de la realidad, su expresión utilitarista y su fundamentación empirista. (Los principales utilitaristas, Jeremías Bentham y John Stuart Mill consideran que el objetivo fundamental del conocimiento es el mejoramiento continuo de la condición individual y colectiva, y que sólo son cognoscibles los hechos que proporciona la experiencia.)

El método de la ciencia positiva es el inductivo, que parte de la consideración de los hechos particulares. Stuart Mill introduce una

variante metodológica, pues considera que este método no consiste en pasar de lo particular a lo universal, ni el deductivo en el procedimiento contrario, es decir, pasar de lo universal a lo particular, sino que el razonamiento científico, que es verdaderamente razonamiento inductivo, siempre es un razonamiento analógico por el cual se pasa de lo particular a lo particular. El método científico trabaja no a base de silogismos, sino en virtud de una asociación de representaciones.

A raíz de la experiencia, el sujeto llega a observar algunas cosas o seres particulares que poseen determinadas cualidades o características y que están sujetas a cierto comportamiento. Cuando el sujeto llega a conocer a otros seres o cosas semejantes, en circunstancias también semejantes, por asociación de representaciones, extiende las cualidades y representaciones de los primeros a los segundos. A las conclusiones científicas se llega pues, según Stuart Mill, no por una deducción silogística, sino por una asociación de representaciones.

La expresión más notable de positivismo se dio en Francia con Augusto Comte, quien procuró restablecer la unidad social y política, no ya sobre una base religiosa, sino sobre la base de la ciencia. Su interpretación sobre la evolución intelectual de la humanidad, planteada en el *Discurso sobre el espíritu positivo*, es de una importancia notable para la conformación de las ciencias sociales.

La humanidad, según Comte, ha pasado por tres estados: el teológico, en el cual prevalecen explicaciones sobrenaturales sobre los fenómenos y domina políticamente el militarismo y el sacerdocio con autoridad absoluta; el metafísico, en el que ya interviene la razón para explicar los hechos, a pesar de que algunos de ellos son interpretados en forma sobrenatural y en el cual predomina el orden jurídico, y finalmente el estado positivo, en el que se ejercita la actividad científica y de investigación, acerca de las relaciones entre los fenómenos de la naturaleza y de la ciencia, y se empeña en conseguir la reducción del mundo fenoménico a un sistema unitario. La primera ciencia del estado positivo es la matemática; la última, la sociología o física social y predomina en él la actividad intelectual.

Con Herbert Spencer el positivismo asume una posición determinista en los hechos naturales y humanos y hace depender toda expresión espiritual al desarrollo de la biología, la psicología y las leyes de la naturaleza. Esta exposición sobre los aspectos más notables del positivismo hace resaltar tres cuestiones fundamentales: la razón utilitaria con Bentham y Stuart Mill, la reducción científica, metodológica y filosófica sobre la base de la cognoscibilidad sólo

de los hechos que proporciona la experiencia y, por último, la concepción de la sociología como física social y la dependencia de los valores espirituales a la biología, con Augusto Comte y Herbert Spencer, respectivamente.

Es importante destacar que el positivismo surge en la sociedad industrial capitalista y que las exigencias de este sistema influyen directa o indirectamente en la elaboración de sus conceptos fundamentales. El desarrollo de la técnica viene a ser, en cierto sentido, la aplicación práctica de los principios científicos ante las urgencias del sistema productivo. El desarrollo de la ciencia, su orientación y aplicación no son ajenos a las necesidades de la producción. Por su parte, los conceptos científicos y filosóficos del positivismo tienen también un efecto importante en la conformación de la sociedad industrial y del tipo de hombre que esta sociedad produce. La justificación de la razón por su utilidad liga toda la función intelectual del ser humano a los beneficios que de ella se obtenga. Todo el utilitarismo de Bentham y de Stuart Mill gira en torno a esa idea. Al originarse como ciencia oficial, en el liberalismo político, se establece además como cultura dominante. Al transformarse en cultura dominante, sus principios fundamentales que sirven de base a una ciencia rigurosa y estricta, se vulgarizan en la medida en que son acogidos como norma de conducta en la sociedad. Toda cultura es primero creación y tensión y luego realización, generalización y repetición; es siempre utópica como proyecto y tópica como realidad. El riguroso sentido que tiene la reducción científico-metodológica del positivismo en relación a la justificación de toda idea con la experiencia, se transforma en una expresión cultural de pragmatismo y en una rudimentaria concepción de la vida, de la naturaleza y del hombre.

De ese marco histórico, social y cultural, emerge el tipo de hombre medio predominante en el siglo XIX y en lo que va del siglo XX.

Queda por ver hasta qué punto la sociedad latinoamericana, con toda la precaución que esa denominación tan genérica impone, tiene características propias o al menos aspiraciones que la identifican. Hasta dónde sus reservas históricas y culturales son capaces de proponer un nuevo tipo de hombre sobre una diferente escala de valores, en relación al arquetipo que ofrecen el racionalismo moderno y el positivismo occidental.

Conviene analizar en qué medida es posible un pensamiento propio que, a partir de la vida misma y de la historia, adquiera universalidad recorriendo de regreso el camino de Descartes, del racionalismo y de Europa.



## CAPÍTULO III

### AMÉRICA LATINA: POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA

En ese orden de ideas es donde la intención de forjar un pensamiento filosófico latinoamericano cobra un mayor estímulo.

Localizada América Latina en la coyuntura de ser partícipe, por razones históricas, de la cultura de Occidente, y a la vez por su condición de dependencia dentro del sistema de la sociedad industrial y tecnológica, encuentra en esa ubicación, la razón de plantear una crítica teórica al sistema y de trabajar en la formulación de un modelo de sociedad fundado sobre otros valores.

En uno de sus aspectos, se trata de sustentar filosóficamente el proceso de liberación y de integración que permita a esta región del mundo confirmar su identidad. La estructura particular de la sociedad y de la vida latinoamericana suscita el reto de elaborar una filosofía que, al integrar en el más alto plano de la reflexión crítica la acción y creación de los latinoamericanos, contribuya a dar unidad cultural e histórica a esta región, e identidad frente al resto del mundo. Las condiciones negativas, desde un punto de vista histórico, se transforman entonces en estímulo para la creación cultural y la elaboración filosófica.

Al llegar a este punto surgen otros asuntos que ameritan una atenta reflexión: la consideración de América Latina como unidad cultural, la autenticidad filosófica, y la autenticidad cultural.

#### 1. *América Latina y la unidad cultural*

Al hablar de América Latina conviene reflexionar un momento sobre la homogeneidad o heterogeneidad de ese fenómeno socio-cultural.

La realidad cultural latinoamericana lejos de ser una sola, presenta múltiples expresiones e impone indagar sus raíces históricas, desde el momento en que el conquistador atravesó el camino de las culturas autóctonas, cuando espada y cruz, en la pleamar del poder de España, arribaron a las costas de América como símbolo de

la dominación política y religiosa. Ese encuentro produjo una situación de dominio, a la vez que la pervivencia dentro de ella de formas culturales y sociales ambivalentes: española e indígena, criolla y mestiza, costa y montaña.

En el aspecto social coexistieron elementos de la organización feudal junto a las singulares formas indígenas de producción y junto al repartimiento y la encomienda. También coexistieron la esclavitud y el salario. Todos ellos contribuyeron a definir las características del modo de producción en las colonias, pero en su expresión externa el fenómeno venía determinado por los intereses y valores del mercantilismo, que fue una importante vertiente en la formación del sistema capitalista.

Las sucesivas relaciones con Francia e Inglaterra, la independencia de las colonias frente a España, la formación de las sociedades nacionales y, posteriormente, las relaciones dependientes con los Estados Unidos, han contribuido a formar el tejido de nuestra cultura. Una cultura dispersa, acentuada además por la yuxtaposición social, el dualismo de valores y la dependencia de ayer y de hoy. Todo esto ha desgarrado al ser latinoamericano y volcado su esencia por vertientes que llevan a puertos diferentes. De ahí que el desafío de América Latina impone una doble condición: integración y liberación. Ambas, parecieran exigencias necesarias para alcanzar su identidad.

Estos conceptos, integración, liberación e identidad, están en función de una realidad compleja cuyas raíces se atenazan en la profundidad del origen indohispano. La parte más visible de esa realidad es, sobre todo, el fenómeno sociopolítico.

Por ello, el problema social (y el político), resalta con más fuerza ante la conciencia del escritor, del científico y del artista latinoamericano. Esa realidad contradictoria ha constituido el tono dominante de nuestra labor creativa. A ella se dirigen, en buena parte, la poesía, la narrativa, la pintura, la música y las ciencias sociales. De ella proviene en forma relevante, el motivo de su creación. El primer rasgo de integración y de identidad, se da, pues, en la conciencia común de la liberación producida por esa situación determinada. Podría decirse quizá que la acción sociopolítica y la consecuente conciencia común derivada de ella, contribuyen, en ese ámbito, a un primer intento de integración cultural, a un asomo de los primeros rasgos de identidad.

Pero este vestigio de unidad histórica y temática, pese a su irrecusable vigencia, no es por sí sólo suficiente para estructurar, en toda su dimensión y profundidad, la identidad de América Latina. Para eso, será necesaria también la unificación y articulación de

todos los elementos esenciales dispersos, los que, además del fenómeno sociopolítico, deben contribuir a nuestra identificación histórica.

Entre la creación poética de Neruda y de Vallejo, el tipo de narrativa que se inicia con *El señor presidente* de Asturias, la pintura mural de Rivera, Tamayo y Siqueiros, todas ellas forjadas, principalmente, sobre esa crepitante realidad sociopolítica, y la universalidad de la poesía de Rubén Darío, elaborada en su parte más significativa sobre motivos grecolatinos, simbolistas y parnasianos, hay un vacío que colmar. Entre la revolución, ligada hoy a la entraña de América Latina y la creación universal sobre temas de la Grecia clásica y la cultura europea del siglo pasado, hay un espacio que llenar.

¿Qué hay entre esos grandes polos de la universalidad latinoamericana? ¿Qué valores sobreviven de las culturas indígenas? ¿Qué significación histórica puede tener el mestizaje, entendido como un principio cultural y social de esa identidad, y no sólo como inevitable resultante biológica de un cruce de razas? ¿Qué puede aportar América Latina como parte de esa geografía social que se denomina Tercer Mundo, ante la ruda experiencia de la deshumanización que ha corrido paralela a la industrialización y la tecnología? ¿Qué palabra puede decir sobre la posibilidad de un desarrollo que contribuya no sólo a hacer progresar al hombre sino hacerlo, a la vez, más humano? ¿Qué otros elementos de valor universal asoman de nuestro pasado o se vislumbran para el porvenir?

Las respuestas a estas preguntas implican creación, reflexión y cambio. Creación en que se exprese la potencia constructora y generadora del hombre latinoamericano a través del arte o de la ciencia; reflexión sobre ese mundo de realidades y posibilidades a través del pensar filosófico y cambio de esa realidad por medio de la práctica política y del hacer teórico, que, en fin, toda filosofía verdadera es transformadora, y toda auténtica teoría es también praxis.

De esa labor habrán de surgir nuevas formas que den a esta América su identidad y su ser. Esas formas que están ahí latentes bajo las aguas del tiempo, esperando salir a la superficie para hacerse visibles a todos, para recibir y dar, plenos y libres los "encendidos oros" de un sol universal.

Esa es la trama principal que encuentra una filosofía, "una situación humana y sociopolítica, real y objetiva capaz de revitalizar, actualizar e incluso crear una expresión propia y relativamente original".<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Juan B. Arrien, *op. cit.*

## 2. *La cultura y las culturas*

En relación con los distintos elementos que componen la cultura latinoamericana, cabría señalar, en una perspectiva mucho más próxima, las diferencias que existen entre la cultura rioplatense y la cultura mestiza. La primera, producto de una transposición cultural de Europa a América y carente de una importante cultura indígena se manifiesta en la ausencia del mestizaje, en la consolidación de una clase media sobre la base de una significativa inmigración europea y en el concepto de un nacionalismo, que en sus orígenes más pareciera explicarse frente al resto de la América mestiza que frente a la transferencia cultural proveniente de Europa y de los Estados Unidos.

La formación cultural de la América mestiza se manifiesta, en cambio, por el encuentro de razas, por la presencia de una cultura indígena, en algunos casos altamente significativa, por la ausencia de una clase media, que aparece después en algunos países de este tipo de cultura y por la reproducción en la colonia de un modelo de formación feudal que permitió una forma particular de explotación del indígena dentro de determinadas relaciones sociales de producción, impulsadas, desde el punto de vista de la sociedad dominante, por la necesidad de expansión comercial.

Lo anterior, por supuesto reconociendo la coexistencia de otras formas sociales como la esclavitud, la encomienda, el repartimiento y aun el régimen del salario, lo mismo que el hecho de que la instauración de formas feudales en la colonia, no constituyó una negación del espíritu del mercantilismo y, hasta diríamos del capitalismo, que estimuló el proceso histórico de la conquista y la colonia.

Además de esta consideración, cabría hacer otra acerca de los diferentes grados de desarrollo cultural que existen entre los países de América Latina. Esto está con relación a una serie de factores tales como el grado de desarrollo económico y social, el tamaño del país, los recursos de que dispone, y la expansión y desarrollo de su estructura cultural y educativa, a saber, colegios, universidades, librerías, bibliotecas, editoriales, etcétera.

Es pertinente, también, tener en consideración la situación histórica peculiar de algunos de los países, con relación al grado de desarrollo de las culturas indígenas existentes al momento de la llegada de los españoles. Tal sería el caso de México y el Perú. La relación que estas circunstancias tienen en el asunto que nos ocupa, se explica en la medida en que la existencia de un patrimonio cultural de tal envergadura envuelve las diferentes modalidades de un desarrollo posterior. La herencia de una civilización está presente en las instancias del proceso de formación cultural posterior.

### 3. *La estructura social interna*

Finalmente, cabría tener en cuenta la estructura social interna en cada uno de los países latinoamericanos, ligada tanto al fenómeno de la colonia como a la nueva situación que plantean para América Latina las relaciones internacionales y la dependencia estructural.

Sin entrar a un análisis riguroso sobre la formación de las clases sociales en América Latina, nos interesa apuntar la existencia fundamental de dos de ellas, aunque algunas formaciones de grupos sociales no pueden considerarse clases en sentido estricto. Hay básicamente dos clases sociales determinadas por la situación de los individuos en las relaciones sociales de producción, por sus intereses y por las relaciones de dominación o dependencia que entre ellas se dan a través de la estructura de la sociedad. De la posición de clases depende en buena parte la ubicación personal en la sociedad y el acceso a la cultura, a la formación de hábitos y a la adopción de valores.

Los grupos sociales intermedios, llamados también clase media, cuando actúan propiamente como grupo giran, por lo general, dentro de la esfera de la clase dominante y comparten sus valores e intereses. Ello sin perjuicio de las posiciones individuales o colectivas que, en virtud de una toma de conciencia de una situación histórica, llegan a identificarse con puntos de vista diferentes y a veces contrarios a los que normalmente sustenta el grupo al que, por posición socio-económica, pertenecen.

Durante la colonia, los peninsulares y los criollos constituyeron la clase dominante; indígenas, mestizos, mulatos, zambos y negros, la clase dominada. Las discrepancias de intereses entre criollos y peninsulares en relación a los beneficios de la colonia, determinaron los movimientos independentistas y finalmente la independencia, enmarcada ideológicamente en las ideas de los enciclopedistas y en el catecismo político de Rousseau.

La cultura criolla y su correspondiente escala de valores se ha proyectado sin experimentar variaciones esenciales desde la colonia y el inicio de las sociedades nacionales, hasta nuestros días. El concepto de cultura, los valores nacionales y el sentido de patria han sido conformados principalmente de acuerdo a la apreciación del criollo, que ha constituido la aristocracia latinoamericana y la clase terrateniente, hegemónica en las relaciones sociales de producción.

Con el proceso de modernización, iniciado en América Latina a partir de la primera mitad del presente siglo, y que corresponde a la intención de los centros de poder de que los países periféricos adquieran cierto grado de tecnificación que les permita adecuarlos a los procesos de expansión del capitalismo mundial, un nuevo grupo, dentro

de la clase dominante, comienza a cobrar forma en la región: son los representantes del incipiente capitalismo industrial, comercial y financiero. Todo ello estará en relación con aquellas teorías del desarrollo que proclaman la modernización, la productividad y el crecimiento económico, y que señalan como arquetipo del desarrollo a los países industrializados con el respectivo conjunto de ingredientes culturales y axiológicos. Estas teorías se fundan principalmente en las tesis de Rostow sobre el “despegue” y las etapas del desarrollo, y continúan con el conjunto de planteamientos que se han denominado desarrollistas, entre los que cabe mencionar los de la sustitución de importaciones, la mancha de aceite y el crecimiento hacia dentro, entre otros. Todos buscan sustituir el modelo de producción agroexportadora, por el de industrialización; significa la sustitución de la sociedad tradicional agraria, por otra moderna, tecnificada y de incipiente capitalismo. Este cambio en el modelo productivo implicará también la correspondiente modificación en la conducta social, hábitos y valores culturales.

Este proceso histórico descrito suscintamente, ha contribuido a la heterogeneidad interna de las sociedades nacionales y a la fractura social y cultural de los elementos que la componen. Por ello, es más fácil identificar una mayor aproximación cultural, valorativa y de intereses entre las clases dominantes de América Latina y las de los países desarrollados, que entre la población nacional, entendida globalmente, de aquélla. Por ello, al hablar de América Latina habrá que tomar en cuenta estas circunstancias históricas que la dividen y diferencian, entre cultura rioplatense y cultura mestiza, entre estas dos y la cultura negra del Caribe, entre los diferentes grados de desarrollo cultural en cada uno de los países de la región y entre las diferencias sociales en las estructuras de cada uno de los países latinoamericanos.

#### 4. *La búsqueda de la cultura*

Pero el término América Latina unifica en un concepto una geografía cultural y social diferente, al menos en los niveles que hemos mencionado. Su universalidad como concepto radica en la diversidad de sus componentes que al fin y al cabo es uno de sus alcances; la universalidad es precisamente unidad de disimilitudes.

Hasta este momento hemos usado el concepto de cultura para explicar tendencias generales arraigadas en una colectividad, las que producidas por determinadas situaciones estructurales se traducen en conductas individuales o colectivas, en hábitos, intenciones y

valores. También es cultura la concepción y la actitud que se tiene sobre este término desde perspectivas diferentes, como por ejemplo, desde las variables que hemos mencionado en este sentido. Ellas se han expresado en la producción artística y literaria, y en corrientes de pensamiento de diferentes sentidos, como la visión marxista de Mariátegui, traducida en la recuperación indigenista de América; la tesis del parricidio histórico-cultural de Murena, como el único camino posible para encontrar la verdadera raíz americana; las tesis nacionalistas de la argentinidad de Ezequiel Martínez Estrada y Eduardo Mallea que se orientan en la corriente europeizante de la América Latina; en el pensamiento de José Vasconcelos en *La raza cósmica*, crisol de todas las sangres en un mestizaje universal y en la visión integradora de Luis Alberto Sánchez que concibe a la cultura americana en la orquestación de todos sus componentes dispares.

Como en todo proceso dialéctico de inagotable proyección, la propia búsqueda de la raíz cultural se transforma de por sí en una expresión cultural. En este sentido, como manifestación de la cultura latinoamericana deben considerarse, desde una perspectiva sociológica, los estudios sobre la categoría histórica de la dependencia y desde un plano filosófico aquellos otros sobre la posibilidad y la necesidad de un pensamiento filosófico latinoamericano, entre cuyos principales exponentes se encuentran Leopoldo Zea en México, y Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quesada y Leopoldo Chiappo en el Perú. Debe mencionarse también el movimiento argentino de la filosofía de la liberación en el cual destacan Enrique Dussel y Arturo Andrés Roig.

Ciertamente son diferentes las expresiones culturales en América Latina y las posiciones que frente a ésta se adoptan en la región. Hemos señalado las diversas variables que intervienen en el problema, por lo que conviene también mencionar, que pese a sus diferencias por regiones, por países y aun en la estructura interna de cada país, hay un denominador común en la raíz y en el destino de América Latina. Esta comunidad en la raíz se manifiesta principalmente en el hecho de formar parte de la cultura occidental, en el mestizaje, en la lengua y en la religión. Con relación al destino, la conciencia más lúcida de América Latina reclama por su liberación en sentido total, por la integración de sus elementos constitutivos dispersos y por la identidad histórica y cultural que exige una visión crítica de Occidente. El papel principal de la filosofía latinoamericana en este momento de su historia parece consistir cada vez más, en la conceptualización de ese modelo y en la clarificación de los valores que habrán de conformar al hombre y a la sociedad.

## 5. Autenticidad de la filosofía y de la cultura

El motivo filosófico de América Latina es, pues, la búsqueda de su identidad y por ende la contribución en la forja de un hombre nuevo y de una sociedad nueva. Es decir, un aporte a la universalidad producido desde una situación particular. Ese encuentro consigo misma exige autenticidad. Pero cuando se habla de autenticidad en la filosofía, como en cualquier otro tema, conviene aclarar su significado y su alcance. Para empezar habrá que prescindir de toda posición que exclusivamente la entienda como una creación original inédita. Si así fuese no existiría, en el sentido riguroso, historia de la filosofía, pues la verdadera filosofía se funda en aquel cuerpo de principios y conceptos de las anteriores corrientes de pensamiento filosófico. Es lo que sobrevive al paso y al peso del tiempo. Toda filosofía auténtica conserva, superada, a las anteriores. Es el concepto de superación dialéctica, *aufheben*, usado por Hegel para explicar ese proceso inagotable en la historia de la filosofía, en el cual, precisamente por la grandeza de las anteriores corrientes de pensamiento, se avanza siempre hacia nuevas conquistas en la inteligencia y en la experiencia. Todo planteamiento auténtico arranca de una estructura orgánica de conocimientos anteriores en cuya base se asienta.

Tampoco puede pretenderse que la autenticidad consista en la certeza irrecusable de determinados conceptos filosóficos. Siendo así, en este caso, como en el anterior, no se explicaría la multiplicidad de escuelas, teorías, métodos y sistemas; por el contrario, se impondría la necesidad de declarar verdadero a uno de ellos y falsos a los otros. Aunque constantemente se proclaman verdades absolutas y errores absolutos, dependiendo del ángulo o de la perspectiva que se adopte, no siempre es posible separar radicalmente la verdad total del error total. Histórica y filosóficamente hay una relación dialéctica entre verdad y error, de tal naturaleza que toda verdad histórica lleva en sí elementos de error y viceversa. En ese flujo y reflujo se va formando la historia del pensamiento humano y organizándose el cuerpo de conceptos de aproximada validez universal. Considero que esta relación y este movimiento constante del concepto, es uno de los aportes fundamentales de Hegel a la filosofía de la historia. En ellos se superan aquellos atributos del ser de las cosas que para Parménides de Elea eran la unicidad, eternidad, inmutabilidad, infinitud e inamovilidad. El aporte de Hegel en este sentido es tan significativo para la filosofía, como el de la teoría de la relatividad de Einstein para la física.

Cabe mencionar, en este momento, que nuestra argumentación no niega la posibilidad de obtener un conocimiento cierto, aunque parcial

de las cosas, mediante la relación entre percepción sensible, reflexión teórica y comprobación empírica, a través de la correcta aplicación del método dialéctico que se eleva de lo abstracto a lo concreto. Lo que niega nuestro punto de vista es la totalización de la verdad por una sola escuela o sistema, y la sentencia o la hoguera de todos los otros logros del pensamiento humano. Ni santa inquisición, ni revolución cultural, ambas expresiones de una misma actitud.

Correlativamente nuestra argumentación afirma que todo sistema al que se le considere seriamente, a pesar de los errores que contenga, contiene también aportes verdaderos que se integran al cuerpo de conceptos y principios que constituyen la historia de la filosofía y del pensamiento humano, en la búsqueda incesante de la verdad. Esta búsqueda ha hecho la historia.

Finalmente, nuestra argumentación señala que aun en lo que se considera una verdad histórica o filosófica, existen elementos de error y, que correlativamente en el propio error, hay elementos de verdad.

La teoría del conocimiento de Kant, por ejemplo, afirma una verdad cuando previene la posibilidad de error en el proceso cognoscitivo, pero de esta afirmación verdadera que traduce el temor del error, deriva otra errónea sobre la incognoscibilidad de la cosa en sí, en su esencia y la consecuente afirmación de que sólo es posible conocer la apariencia sensible de las cosas que la razón organiza del caos de sensaciones. Hegel observó que ese temor que llega al extremo de impedir el conocimiento del ser de las cosas es ya de por sí un error. Es lo que podríamos llamar el error del temor. De él proviene la línea escéptica del positivismo, que se niega a buscar más allá de la presencia del hecho ante los sentidos. Pero esta posición kantiana que consideraríamos errónea en la medida en que estime imposible otro conocimiento como no sea el fenoménico, contiene una afirmación verdadera en tanto se le relacione con la posibilidad de que el conocimiento que se tiene de las cosas por medio de la percepción sensorial es susceptible de variación, si varían las condiciones en que está situado el sujeto cognoscente frente a ellas. Esto ha sido demostrado por la teoría de la relatividad de Einstein y en cierto sentido en Kant, hay anticipos geniales de los principios que habrían de revolucionar la física de Galileo y de Newton y la filosofía de Spinoza.

No debe pretenderse, pues, la autenticidad sobre la base de la posesión de la verdad absoluta frente al error absoluto. Nadie tiene el patrimonio de la verdad completa ni la responsabilidad del error total, pues éstos no están divididos en bloques ni en compartimientos estancos; entre ambos, ya lo hemos visto, hay una relación frecuente.

Sobre el conjunto de aciertos y errores se ha ido constituyendo la cultura del hombre y se ha ido enriqueciendo el pensamiento filosófico. Del error del temor de Kant salió la característica escéptica del positivismo que, si bien estrangula las posibilidades de avanzar en el conocimiento más allá del frío rostro del objeto, y justifica en su actitud estática la permanencia por inmóvil de un sistema cuando se le aplica a las ciencias históricas y sociales, ha contribuido, sin embargo, al desarrollo de una rigurosa disciplina de sistematización y al perfeccionamiento de las técnicas e instrumentos de medición que tanto han ayudado a la precisión científica. Esto último tiene validez universal y los criterios de sistematización y de medición son un aporte al pensamiento científico, aunque las condiciones a que se llegue por el valor que se atribuye al dato empírico sea excesivo. Por otra parte, la contradicción permanente ha dado origen a la creación de la estructura cultural de la humanidad.

El marxismo, cuya obra principal es *El Capital*, constituye el análisis crítico de mayor profundidad teórica al sistema capitalista, basa sus conceptos económicos en la teoría del valor de David Ricardo, exponente de la economía capitalista de su tiempo. En cuanto al método dialéctico, la influencia más significativa la recibe de Hegel, el más alto exponente de la escuela idealista alemana del siglo XIX. El existencialismo hace suyo el principio de contradicción dialéctica desarrollado por Hegel y por Marx, aun cuando no acepta la conclusión del marxismo de que la contradicción se supera mediante la transformación de las causas histórico-estructurales que la producen.

La física de Galileo, la gloriosa ciencia de Occidente, crea, junto al método cartesiano, la era moderna y el método científico, compuesto por la deducción reflexiva y por la inducción empírica, pero persevera en esa construcción mecánica del universo y en una concepción absoluta espacio-temporal que habría de ser superada por la teoría de la relatividad de Einstein.

El Renacimiento es un regreso a la concepción artística y a la teoría de la forma de los griegos desde una nueva perspectiva histórica. La Edad Media inscribe a Aristóteles en un plano místico como fundamento de su teología. Occidente es una síntesis de la racionalidad de la escuela Ática y de los valores morales del cristianismo, ubicados ambos en una perspectiva histórica.

Con base en lo expuesto con anterioridad y antes de pasar a otras consideraciones, hay dos cuestiones que nos interesa reiterar: primero, la inexistencia de una división absoluta y compartimental entre quienes poseen la verdad y quienes no la poseen, y la reafirmación de una relación dialéctica en la contradicción entre error y verdad. Segundo, y en consecuencia, la relación dialéctica que existe entre

las diferentes corrientes del pensamiento, escuelas, sistemas y aun culturas y civilizaciones, en forma tal que el patrimonio cultural es producto de una contribución y de una contradicción universales.

América Latina es el resultado de una de las expresiones de la cultura occidental y de las culturas indígenas enmarcadas en nuevas y particulares situaciones histórico-estructurales. La autenticidad, en este caso, estriba, precisamente, en determinar con certeza la raíz cultural para dar forma, a partir de ella, a la identidad histórica.

La filosofía, como ya dijimos, parte de la vida y vuelve a ella integrando en forma de estructura racional, de modo valorativo, de vida cultural, los elementos que antes de ser expresados de manera filosófica, habitan el inconsciente de una sociedad.

El carácter histórico de un empeño intelectual se pone de manifiesto en la medida en que el contexto general de la vida actúa como categoría mediadora entre el sujeto y el objeto de su reflexión. En esa relación está la raíz de la autenticidad filosófica. Pero este contexto general de la vida, esta estructura histórica, esta categoría mediadora, es variable y su mutación influye a la actividad creativa del pensamiento humano, a la vez que es influida por éste. En este devenir, que es la esencia de lo histórico, hay, sin embargo, entre las múltiples variables que la determinan, ciertos momentos que se presentan en diferentes épocas, estadios y grados del desarrollo humano. Ellos, pese a las diferencias cualitativas que entre sí presentan, podrían denominarse constantes por su reiteración histórica entre el flujo y reflujo de la vida. Son los momentos de crisis y los momentos de plenitud.

## 6. *Crisis y cambio*

Una crisis histórica se da en el siglo xv con el Renacimiento, otra se produce en el siglo xx con la emergencia de las nuevas sociedades y con los signos de limitación del racionalismo europeo. Con el Renacimiento surge el antropocentrismo y el nuevo humanismo que hace del hombre el sujeto más importante de toda acción y reflexión y opera un desplazamiento del centro de interés de Dios al hombre.

Lo que podríamos llamar la conciencia del hombre moderno se manifestó, desde antes de que oficialmente se considerara establecida la Edad Moderna. Su primera expresión en el Renacimiento es la vuelta a la forma, al color, a la vida, a la naturaleza y a la realidad y la adopción del concepto antropocéntrico del humanismo. Todo ello marcó una ruptura con los valores de la Edad Media. Cabe señalar que la estructura económica, política y social había experi-

mentado también una profunda transformación. Envuelto todavía entre la manifestación artística y la organización social, se encontraba la que habría de ser el valor fundamental de la nueva era: la razón.

La conciencia del hombre moderno trataba de sustituir los valores místicos y teológicos de la Edad Media por el nuevo de la razón. Se produjo un hastío de metafísica que vio agotadas sus posibilidades históricas ante la irrupción de la nueva forma de vida. La religión dio paso a la razón, la idea de Dios a la idea del hombre. La metafísica y la filosofía de Descartes junto con la física de Galileo dieron forma al espíritu latente en la conciencia del hombre moderno. El racionalismo en la filosofía y en la ciencia fue una forma de expresión del racionalismo en la historia y en la conciencia. La razón se constituyó en el valor supremo de la sociedad al cual estuvo supeditado todo, hasta la vida. Las transformaciones socio-económicas, el desarrollo del comercio y la revolución industrial, contribuyeron a la formación de la conciencia utilitaria de occidente y reprodujeron a nivel del plexo de valores, la voluntad de poder, de lucro y de confort del hombre burgués. El desarrollo de la física, del positivismo y del capitalismo, están estrechamente relacionados. Además de la separación entre fe y razón, naturaleza y Dios, la ciencia se separa de la teología y cobra autonomía. Por otra parte, surge el estado-nación como nueva forma de organización social y política producida por la reunificación de los feudos y nace el concepto jurídico de la soberanía como máxima expresión de autoridad que se ejerce sobre una población en un territorio determinado, es decir, como el ámbito material de aplicación del ordenamiento legal.

Se produce también un retorno al aristotelismo y al concepto del Dios cosmológico y al inmanentismo que identifica a Dios con la naturaleza. Se da a la vez, una revalorización del hecho y del concepto concreto-particular, que será la base para la aparición y desarrollo de los estudios históricos y de la ciencia. Coetáneamente, se reduce en importancia la reflexión sobre lo universal trascendente que caracterizó al pensamiento escolástico. También se producirá la separación de la filosofía y la ciencia y, en general, se preparará el medio en que habrá de florecer el espíritu del tiempo nuevo y el nuevo sentido y forma de la vida. La razón habrá de reinar a partir de ahora y frente a ella, los problemas de la fe que ocuparon por cerca de mil años la atención del hombre medioeval pasarán a ocupar un lugar secundario.

En la opinión de Federico Sciacca expresada en su *Historia de la filosofía*, el Renacimiento no constituyó una ruptura con el me-

dioevo, sino más bien el énfasis en ciertos aspectos naturales, históricos y científicos que habían sido descuidados por la escolástica, a partir del supuesto de que la importancia concedida a la razón y a la naturaleza por el hombre renacentista, estaba sustentada en los mismos principios que inspiraron y normaron la vida en el medioevo. En consecuencia, según Sciacca, la Edad Media no significó una negación del orden racional y natural, sino una subordinación al orden divino y una valoración de inferior rango, frente a aquella otra de naturaleza metafísica.

A nuestro modo de ver el Renacimiento significó, efectivamente, una ruptura con el orden medioeval, en la que se gestaron los principios de la Época Moderna. En este caso se produjo un desplazamiento del centro de interés en la vida del hombre: del mundo sobrenatural al natural, de la física a la metafísica, de la teología a la ciencia. Subyace en todo ese proceso una actitud consubstancial a la vida humana e histórica: la necesidad de una fe para alojarse en ella y mirar desde ahí, instalados en su ámbito, la construcción del futuro. Desde esa posición, que es en el fondo un ámbito histórico-racional de observación, se contempla también el pasado y se le juzga desde esa óptica y a las luces del conjunto de valores hacia cuya realización una época determinada se orienta.

El Renacimiento y el humanismo renacentista no fueron, como aprecia Sciacca, dos momentos de profundización y de coronación del pensamiento medioeval, sino, más bien, constituyeron la etapa histórica en la que el hombre, que ha dejado de pensar y de actuar en los términos propios de la Edad Media, busca afanosamente, el cuerpo de principios que habrán de inspirar su reflexión y acción dentro de un nuevo mundo aún no construido. Es pues, el Renacimiento, particularmente el siglo xv, una época de crisis. Todo ello sustentado en los cambios estructurales que transformaron el modo de producción.

En el siglo xx la crisis histórica se presenta ante las contradicciones del sistema capitalista y lo que parecería ser cierto agotamiento del racionalismo. Una nueva situación parece surgir con el advenimiento del capitalismo trasnacional, por una parte, y la conciencia histórica de las sociedades emergentes, por la otra. La filosofía, por su lado, enfrenta el espíritu crítico cada vez más generalizado del hombre contemporáneo.

A nivel teórico, la confrontación de ideas no se da exclusivamente entre países ricos y países pobres, sino, además, entre hombres que se identifican o dividen por sus ideas en cualquier lugar que se encuentren, sin perjuicio de la geografía que habitan. Esto no niega la influencia de la geopolítica en la toma de conciencia histórica, sino

que subraya la fuerza expansiva de las ideas que las lleva más allá del ámbito histórico en que se originaron.

América Latina es parte de una circunstancia histórica específica y la autenticidad de su pensamiento está entrañablemente vinculada a esa realidad.

### *7. Posibilidad y sentido de la filosofía latinoamericana*

La posibilidad de la filosofía latinoamericana está ligada a la praxis de las sociedades emergentes, a la posibilidad de la reabsorción crítica del pensamiento occidental y a la transformación en conceptos y categorías de ese espíritu colectivo. La filosofía latinoamericana por esas razones debe ser una filosofía de la liberación, pero más que eso debe ser una filosofía de la identidad. Es decir, la construcción teórica que hundiendo sus raíces en la realidad extraiga de ella la savia de un genuino pensamiento latinoamericano. Invariablemente el pensamiento, aun el que se dirige hacia las consideraciones más abstractas, se haya transido de sustancia histórica, viene de ella y regresa a ella.

Lo dicho anteriormente podría resumirse en las siguientes reflexiones. La filosofía latinoamericana significa una suprema actividad intelectual orientada a la búsqueda de un nuevo hombre, de una nueva sociedad y de un nuevo cuadro valorativo sobre la base de la identidad de América Latina. Por ello debe ser, además, crítica lógica del modelo social preponderante y de la situación de dominación en todas sus expresiones. De manera particular de aquella que hace de la cultura una manifestación ideológica mediante la cual se internalizan determinados valores, explícitos o implícitos en la creación cultural, en detrimento del desarrollo de las posibilidades creativas en la región. Consecuentemente significa también la fundamentación racional de un modelo de sociedad basado en la justicia, la libertad y la solidaridad humana.

Ese esfuerzo de humanización y de liberación racionalmente fundado es también un esfuerzo de síntesis e integración que, partiendo del reconocimiento de la universalidad de la cultura, busca la inserción en ésta de los valores que nos son comunes, a la vez que su incorporación en nuestra realidad.

El principal empeño de América Latina debe ser la lucha por su autenticidad. La situación del subdesarrollo latinoamericano, limita, aunque no impide, como en todo el ámbito de la cultura, una creación auténtica, a la vez que proporciona, en esa misma limitación, un objeto de análisis para el pensamiento crítico, en el que el juicio

riguroso sobre las categorías histórico-sociales, representará el primer momento en la elaboración de la filosofía latinoamericana. Esa cancelación teórica de la dependencia constituirá un rasgo importante de autenticidad, además de la fundamentación racional de la praxis social. De esa relación dialéctica entre la realidad y el concepto irá surgiendo el pensamiento filosófico de América Latina. En este primer momento se dará pues, la traducción racional de la conciencia histórica.

Nos parece necesario el empeño de extraer el pensamiento latinoamericano de la realidad latinoamericana, a la inversa del racionalismo que ha hecho derivar la realidad de la razón. Esto constituye la raíz de la diferencia entre lo que debe ser la actitud filosófica latinoamericana y aquella que dio origen a la filosofía europea. A nosotros corresponde desandar el camino de Europa trazado por Descartes. Como primer paso, debemos ir de la experiencia, de la realidad histórica, de la vida social, hacia la construcción de un pensamiento propio.

Si el valor fundamental en el origen de Europa y de la Época Moderna lo fue la razón, el valor fundamental de nuestro tiempo y circunstancia lo es la libertad en todo su sentido. Libertad como liberación integral que va de lo económico a lo metafísico, de lo individual a lo colectivo, de lo geográfico a lo histórico. Libertad también frente al racionalismo, mediante —valga la expresión— una racionalización de la razón, que la coloque no por fuera ni por encima de la vida sino como parte consubstancial de ella. El racionalismo, ciertamente, ha hecho progresar al hombre, pero no por ello lo ha hecho más humano.

Muy lejos de un irracionalismo intuitivo, la conducta del hombre de la sociedad emergente debe ser más bien de una reabsorción crítica del pensamiento europeo y de elaboración del pensamiento propio en relación a la construcción de la propia realidad. En la medida en que se consolide la vocación histórica de nuestros pueblos, en esa medida se consolidará también un pensamiento auténtico. La superación del racionalismo debe ser uno de los propósitos de esta nueva filosofía a través de las aprehensiones noético-experienciales. Tal como extráe lúcidamente Leopoldo Chiappo de la obra de Nietzsche, es necesaria apertura y flexibilidad comprensiva y creativa de la inteligencia...; máxima plasticidad...; alejamiento del sistema y del dogma...; transformación del espíritu por el movimiento mismo de la experiencia humana...; paso de la conciencia cautiva a la conciencia liberada y creadora...; despertar de la

autoconciencia de los países dominados en virtud de la negación de la dominación...<sup>24</sup>

Para mí desde una perspectiva y metodología hegeliana que convendría recuperar, América Latina debe considerarse un momento de la totalidad concreta, que presenta rasgos propios, específicos y particulares. Más allá de las identidades o diferencias antropológicas, políticas, étnicas, religiosas o lingüísticas, sobre cuya base, mecánicamente, se ha pretendido establecer o negar su identidad. Ella es fusión de contradicciones y unificación de disimilitudes, realidad y posibilidad; es un momento dinámico en el desarrollo de la humanidad. Este sentido le confiere su unidad e identidad actuales por encima de sus múltiples diferencias y la coloca frente a un camino y ante un horizonte de futuras realizaciones.

La filosofía latinoamericana, por su parte es una posibilidad de contribución a la forja de una nueva y universal dimensión del hombre, de la cultura y del mundo, percibida y actuada desde la perspectiva de América Latina y desde una conciencia de situación originada y desarrollada dentro de un proceso histórico-estructural.

Por el momento es algo por construir, aunque afortunadamente en el inicio de esta construcción está ya el pensamiento y el ejemplo esclarecido de no pocos filósofos latinoamericanos.<sup>25</sup> Pero, es ya también conciencia de lo que se quiere construir y de los medios que habrá de utilizar para alcanzar el fin perseguido. Si bien es un comienzo, un camino que hacer al andar, es, además, un saber hacia dónde se quiere y se debe ir, y hacia dónde no. Es una tarea que contiene la posibilidad de replantear, desde nuestra situación, la categoría filosófica de totalidad concreta (desarrollada por Hegel) y de establecer la relación entre nuestra particularidad y la totalidad universal dentro del movimiento dialéctico de la historia. Implica, además, la posibilidad de confrontar y afinar en este empeño, la validez metodológica. La formulación de la América Latina como objeto de la reflexión filosófica ligada necesariamente a la categoría de totalidad, y sus relaciones con la totalidad, imponen, además

<sup>24</sup> Leopoldo Chiappo, *Nietzsche: dominación y liberación*, Lima, Talleres de Industrial Gráfica.

<sup>25</sup> ... "La filosofía de la historia latinoamericana viene a ser expresión de la filosofía de la historia universal en la que se entrecruzan diversos proyectos. Tanto los proyectos de los pueblos colonizadores, como los de quienes han sufrido y sufren esta dominación. Proyectos diversos pero entrelazados, concurriendo hacia metas que resultarían ser semejantes y, por lo mismo, conflictivas. Los proyectos propios de los hombres y pueblos de esta nuestra América, en ineludible relación dialéctica, de estímulo y respuesta, con los del llamado mundo occidental". Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE.

como tarea, dentro de ese marco, el planteamiento de importantes asuntos. A saber: asumir la crisis de occidente, tomar conciencia de la situación desde la cual nos incorporamos y contribuimos a la forja de una historia más humana, conceptualizar la síntesis de superación del eurocentrismo, contribuir al planteamiento de una nueva humanidad por primera vez universal y a la traducción conceptual de un hombre nuevo, un nuevo humanismo, y una nueva escala de valores que dolorosamente la propia realidad está formando. Así como también formular teóricamente la contradicción entre dominación y liberación, contribuir a la elaboración de las categorías de una nueva ética y a la recuperación de una realidad plena. Es en fin, aceptar un problema pero también una esperanza, una perspectiva y un compromiso.



## BIBLIOGRAFÍA

- AARÓN, Raymond, *Las etapas del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- BEDESCHI, Giuseppe, *Introducción a Lukacs*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- BERGSON, Henry, *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires, La Pléyade.
- BRETÓN, André, *Manifestes du surréalisme*, París, Gallimard.
- CAMUS, Albert, *L'homme révolté*, París, Gallimard.
- CELLERIER, Guy, *Piaget*, París, Presses Universitaires de France.
- COMTE, Augusto, *Discurso sobre el espíritu positivo*, Buenos Aires, Aguilar.
- , *La science sociale*, París, Gallimard.
- CHIAPPO, Leopoldo, *Nietzsche dominación y liberación*, Lima, Talleres de Industrias Gráficas.
- La dialéctica actual de la revolución mundial*, New York, Path Finder Press (Colección de ensayos).
- DILTHEY, Wilhelm, *Teorías de las concepciones del mundo*, Madrid, Revista de Occidente.
- DREVET, Antoniette, *Maine de Biran*, París, Presses Universitaires de France.
- DUCASSÉ, Pierre, *Malebranche*, París, Presses Universitaires de France.
- DUSSELL, Enrique P., *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, México, FCE.
- , *Sociologie d'une révolution*, París, Maspero.
- La filosofía actual en América Latina*, México, Grijalbo (Colección de ensayos).
- La filosofía y la ciencia en nuestros días*, México, Grijalbo (Colección de ensayos).
- La filosofía y las ciencias sociales*, México, Grijalbo (Colección de ensayos).
- FROMM, Eric, *La rivoluzione della speranza*, Milano, Etas Libri.
- FUENTES, Carlos, *La nueva novela hispanoamericana*, México, Joaquín Mortiz (Cuadernos de Joaquín Mortiz).
- GAOS, José, *Introducción al ser y al tiempo de Martín Heidegger*, México, FCE.
- GOETHE, *Fausto y Werther*, México, Porrúa.
- GORTARI, Eli de, *El método dialéctico*, México, Grijalbo.

- GUEVARA, Ernesto, *El socialismo y el hombre en Cuba*, La Habana, Ediciones R.
- HEGEL, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, México, Juan Pablos.
- , *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Juan Pablos.
- , *Fenomenología del espíritu*, México, FCE.
- , *Filosofía del derecho*, Buenos Aires, Claridad.
- , *Introducción a la historia de la filosofía*, Buenos Aires, Aguilar.
- , *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Revista de Occidente.
- HEIDEGGER, Martín, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Cuadernos Taurus.
- , *¿Qué es la metafísica?*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- , *El ser y el tiempo*, México, FCE.
- HIPPOLITE, Jean, *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu*, Barcelona, Península.
- HUSSERL, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires, Nova.
- , *Investigaciones lógicas*, Madrid, Revista de Occidente.
- JASPER, Karl, *La filosofía*, México, FCE.
- , *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*, Buenos Aires, Sudamericana.
- JULIS, Didier, *Fichte*, París, Presses Universitaires de France.
- KANT, Manuel, *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa.
- KOJEVE, Alexandre, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade.
- , *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade.
- KOSCH, Karl, F. Fernández Santos, George Lukacs. *La filosofía del marxismo*, Buenos Aires, Distribuidora Baires.
- LEVI, Bernar Henry, *La barbarie à visage humain*, París, Bernard Grasset.
- MARX, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- , *Manuscritos, economía y filosofía*, Madrid, Alianza.
- , y Federico Engels, *La ideología alemana*, Buenos Aires, Pueblos Unidos.
- NIETZSCHE, Federico, *Aurore*, París, Gallimard.
- , *L'antechrist*, París, Union Générale D'editions.
- , *Así hablaba Zarathustra*, Madrid, Ibéricas.
- , *Ecce Homo*, París, Denöel.
- , *La généalogie de la morale*, París, Gallimard.
- , *Par- de là le bien et le mal*, París, Union Générale D'editions.
- ORTEGA Y GASSET, José, *En torno a Galileo*, Madrid, Revista de Occidente.
- , *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente.

- , *¿Qué es la filosofía?*, Madrid, Revista de Occidente (Colección Arquero).
- , *El tema de nuestro tiempo*, Madrid, ESPASA-CALPE.
- PLATÓN, *Protágoras et autres dialogues*, París, Garnier-Flammarion.
- RANGEL, Carlos, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Caracas, Monte Avila.
- REICH, Wilhelm, *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, México, Siglo XXI.
- ROUSSEAU, Jean Jacques, *Les confessions*, París, Garnier-Flammarion.
- SERRANO Caldera, Alejandro, *Dialéctica y enajenación*, San José, Costa Rica, EDUCA.
- , *Introducción al pensamiento dialéctico*, México, FCE (Archivo del Fondo).
- SPINOSA, *Ouvers*, París, Garnier-Flammarion.
- WINCH, Peter, *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- XENOPHON, *Ouvers completes, (les helléniques, apologie de Sócrates, les mémorables)*, París, Garnier-Flammarion.
- XIRAU, Joaquín, *La filosofía de Husserl. Una introducción a la fenomenología*, Buenos Aires, Losada.
- ZEA, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE.
- , "Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana", *Filosofía y cultura latinoamericanas*, Caracas, Consejo Nacional de la Cultura, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos.



## ÍNDICE

CONSIDERACIÓN PRELIMINAR . . . . .	7
INTRODUCCIÓN . . . . .	9
1. La historicidad de la filosofía . . . . .	10
2. La crisis del racionalismo. Dos formas de la contradicción dialéctica . . . . .	15
a) La dialéctica entre lo abstracto y lo concreto en el mundo europeo . . . . .	17
b) Dialéctica entre la dominación y la liberación . . . . .	18
3. La filosofía latinoamericana . . . . .	21

### CAPÍTULO I. HISTORICIDAD, REGIONALIDAD Y UNIVERSALIDAD DE LA FILOSOFÍA

1. Idea general . . . . .	29
2. Algunos modos de relación entre la filosofía y la historia . . . . .	30
a) La incorporación de la realidad histórica en la filosofía . . . . .	30
b) La incorporación de la filosofía a la realidad histórica . . . . .	31
c) La relación histórica y epistemológica entre la filosofía y la ciencia . . . . .	32
d) La situación de la historicidad de la filosofía frente a la filosofía fenomenológica de Husserl . . . . .	34
e) Historicidad del ser del hombre e historicidad de la ontología . . . . .	37
f) Sentido de la historicidad de la filosofía en el pensamiento de Hegel y de Marx . . . . .	40
g) Sentido más específico de la regionalidad en filosofía . . . . .	43

### CAPÍTULO II. LA CRISIS DEL RACIONALISMO Y LA CRISIS EUROPEA

1. Europa y el racionalismo moderno . . . . .	51
2. El racionalismo en la formación de Europa . . . . .	52
3. Las principales expresiones del racionalismo moderno . . . . .	53

4. El racionalismo en la formación de la ciencia moderna	54
5. El racionalismo y el positivismo . . . . .	57
6. El naturalismo y las ciencias del espíritu	59
7. El racionalismo y el marxismo . . . . .	60
8. Filosofía de la vida y raciovitalismo . . . . .	62
9. El positivismo y su concepto del hombre	65

### CAPÍTULO III. AMÉRICA LATINA: POSIBILIDAD DE UNA FILOSOFÍA

1. América Latina y la unidad cultural	69
2. La cultura y las culturas . . . . .	72
3. La estructura social interna	73
4. La búsqueda de la cultura . . . . .	74
5. Autenticidad de la filosofía y de la cultura	76
6. Crisis y cambio . . . . .	79
7. Posibilidad y sentido de la filosofía latinoamericana	82

<b>BIBLIOGRAFÍA . . . . .</b>	<b>87</b>
-------------------------------	-----------



*Filosofía y crisis. En torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana*, editado por la Dirección General de Publicaciones, se terminó de imprimir en la Imprenta Universitaria el 3 de julio de 1987. Su composición se hizo en tipo Old Style de 10:11, 10:10 y 8:10 puntos.

La edición consta de 1 300 ejemplares.



El tema central del presente volumen es la relación entre la filosofía y la crisis histórica a la que se enfrentan el hombre y la sociedad contemporánea. Tres categorías fundamentales sirven al autor para tratar este asunto: la historicidad de la filosofía, la crisis del racionalismo y la posibilidad de una filosofía latinoamericana, que además se convierten en otros tantos capítulos en los que se ha dividido el libro.

Preocupación del autor es dilucidar qué posición tomará la filosofía ante esta crisis y cuáles podrían ser las condiciones que posibilitarían la existencia de una filosofía latinoamericana reconocida como tal.

El doctor Alejandro Serrano Caldera obtuvo el doctorado en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, actualmente es presidente de la Corte Suprema de Justicia y presidente de la Asociación de Filosofía de Nicaragua (AFIN).