

LA MODERNIDAD EN NUESTRA AMÉRICA: MIRADAS EPISTÉMICAS

*Ana Claudia Orozco Reséndiz**

INTRODUCCIÓN

Los aportes de los estudios novohispanos nos permiten ampliar la perspectiva sobre la realidad de nuestra América; el propósito de este análisis es comprender el origen del proceso y desarrollo de los estudios culturales y las manifestaciones que una sociedad aporta a la cultura, todo ello es indispensable si deseamos recrear la historia de la filosofía en nuestra América.

Las verdaderas raíces del pensamiento filosófico latinoamericano son el cambio de actitud frente al eurocentrismo, donde se manifiestan las definiciones y categorías de la reconstrucción de un estudio, de manera clara y concreta, desde una realidad sociohistórica americana. Para ello se requiere un análisis historiográfico-filosófico que vaya más allá de una simple cronología; hace falta una mirada abarcadora sobre los aspectos culturales, filosóficos, políticos, económicos, entre otros, en nuestra América contemporánea. Nuestra filosofía e historia comparten una doble tradición, nos referimos al amplio bagaje occidental que va desde el pensa-

* Licenciada en Filosofía por la UNAM (klarimundayromualdo@gmail.com).

miento griego hasta el actual, sin dejar de lado el pensamiento indígena antiguo y el de hoy. Sin embargo, los universos discursivos con los cuales se ha trabajado, muchas veces no integran el pasado colonial con el periodo independentista de siglo XIX.

Las diversas formas de conocer del ser humano en el tiempo crean en el sujeto cognoscente la posibilidad de reflexión y análisis orientados a diversas manifestaciones de la humanidad en la historia; pero es el enfoque filosófico el que nos permite formar juicios perspicaces sobre nuestra realidad, a partir de un quehacer autónomo, ejercicio libre y desinteresado, y éticamente responsable. Posicionarnos sólo desde la filosofía de la historia obliga a elaborar nuestra disertación y orientarla hacia una filosofía de la cultura comprometida con su devenir histórico.

CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

Los cimientos de nuestra historia y las diversas formas de cultura se encuentran implícitas en el pasado colonial, por esta razón se requiere de su estudio para comprender la realidad actual, y para ello nos ubicamos en una dialéctica procesual e histórica como método, para ser usados al estudiar los elementos del pasado y del presente-futuro.

Tomar en cuenta el uso del método adecuado para investigar la historia de la filosofía en tiempos coloniales será punto de partida en la propuesta investigativa y así atender las recomendaciones metodológicas que el filósofo mendocino Arturo Andrés Roig propone en diversos escritos sobre la necesidad de organización de una historia de la filosofía regional, nacional y posteriormente continental.¹ Roig refiere la búsqueda de elementos que puedan

¹ Cfr. Arturo Andrés Roig, *Notas para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Cuyo, 2008, pp. 295.

dar cuenta de la labor filosófica a partir de la construcción epistémica de nuestra propia tradición.

El uso de la hermenéutica en la investigación implica un ejercicio de interpretación del texto cuyo requisito es el apego al sentido concebido en el concepto o categoría estudiado, y exige situar al texto dentro de su contexto para poder ser interpretado.

Este contexto es el entorno sociocultural en el que se hacen inteligibles, reconstruido por el intérprete desde su propia cultura actual, sabiendo que no podrá comprenderlos exhaustivamente, pero que, si toma en cuenta también su propia situación, podrá acercarse a ellos y también alejarse de ellos respetando su peculiaridad, en un juego y rejuego de aportaciones y distanciamientos que permitirán la objetividad alcanzable sin perder la conciencia de que en todo está intervenida también nuestra propia subjetividad psíquica y social.²

Respecto de la historia de la filosofía colonial insistimos en usar herramientas interpretativas, pues en muchos casos se requiere reconstruir la historia para redimensionar su alcance y dotar de sentido la serie de datos que hacen visible otras formas de hacer y quehacer novohispano.

Por ello, es indispensable hacer la interpretación de manera situada sin ignorar el contexto en el que está inmerso el texto. En este tenor, los supuestos o hipotéticos del sujeto se considerarán para mostrar y explicar. Pero, “lo importante es que aspira a conocer los supuestos del sujeto para salvaguardar lo más alcanzable de la objetividad del texto, vista por contraste con los supuestos subjetivos que se han detectado.”³

Con la Conquista se da como hecho ineludible el papel misionarial del siglo XVI, cuya incidencia ha dejado secuelas en la formación de la idea de “sujeto” e “identidad” en los siglos posteriores;

² Mauricio Beuchot, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, México, UNAM, 1991, p. 12.

³ *Ibid.*, p. 13.

estas nociones toman fuerza en los imaginarios de la vida social. Destacan en este proceso histórico, social y cultural los miembros de la clase criolla, quienes tienen las condiciones de posibilidad para ingresar a los centros de estudio y con ello cultivar sus inquietudes. No es de sorprender que muchos de estos estudiosos y sus productos filosófico-culturales hayan sido comparados a través del tiempo como una mala copia de lo que se hacía en Europa. De hecho, los modelos educativos fueron impuestos por los españoles. Empero, esto no es motivo suficiente para descalificar o anular el pensamiento filosófico que se estaba gestando en nuestra América.

El americano, que al igual que cualquier otro hombre, ha tenido que resolver los problemas de su circunstancia, con los medios que ésta su circunstancia le ha ofrecido: dentro de su circunstancia está la cultura europea, de aquí que haya tomado esta cultura como un instrumento para resolver sus problemas.⁴

Si bien es cierto, nuestra tradición filosófica no es igual a la elaborada por los europeos, eso no quiere decir que no se cultivó la reflexión y análisis filosófico. Sin embargo, comparten algunos aspectos y problemas en común, como los fundamentos teórico-epistémicos; basados en razones, por lo tanto, toda filosofía y cultura cambió de actitud frente a una escolástica que no era flexible, entre otros factores presentes en este proceso.

La labor filosófica americana en tiempos coloniales, como consecuencia de la modernidad, sentará las bases para el proceso emancipatorio de América Latina y el Caribe. Más adelante en el siglo XIX adquiere mayor resonancia la autonomía del ser americano; las prácticas emancipadoras se producen entrado el siglo XIX, siglo lleno de contradicciones y cambios en todas las estructuras sociales.

⁴ Leopoldo Zea, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953, p. 31.

Ese largo siglo XIX también fue para nosotros los latinoamericanos pleno de altibajos, atravesado de momentos de “crisis de identidad” más o menos profundos, como también de momentos de consolidación de la autoimagen de nuestros pueblos. No entenderíamos nuestro proceso si no partiéramos, por lo menos, de la segunda mitad del siglo XVIII, época en la que comienza a tomar cuerpo, como respuesta ante la “Calumnia de América” —ideología colonialista europea de la que participaron no pocos españoles— un proceso de autoafirmación de un sujeto latinoamericano.⁵

Vale la pena destacar la invitación y motivación a estudiar la Colonia como parte fundamental para comprender la conformación de la idea de nación y la construcción de Estado independiente en los siglos posteriores, XIX y XX; en este caso ubicaremos nuestra discurso en la importancia que guarda el siglo XVIII acompañado de la modernidad con aspectos propios de América.

Frente a la crisis es donde comienzan a visibilizarse las inquietudes de la modernidad en nuestra América. Porque “la Edad Moderna se nos presenta precisamente en sus inicios como un momento de emergencia y, por eso mismo, de afirmación de un sujeto que dibujó su propia identidad sin que mediaran dudas ni sospechas”.⁶ La modernidad responde a una forma de ser y a una demanda de los tiempos; es una expresión de la conciencia frente al mundo, ya sea filosófica, moral, política, económica, científica y cultural. En este sentido, las reflexiones sobre el proceso moderno y sus consecuencias en nuestra realidad no pueden estar desprovistas de un análisis interdisciplinario, cuya exigencia es un ejercicio de comprensión incluyente, lo cual da lugar a la filosofía, la historia, la antropología, la ciencia, la política, la economía y la cultura, para tender puentes comunicantes en un diálogo flexible y abierto.

⁵ Arturo Andrés Roig, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, El Andariego, 1994, pp. 60 y 61.

⁶ *Ibid.*, p. 56.

De esta manera, al tratar el tema de la modernidad de nuestra América nos enfocamos con especial atención al asunto de la identidad, temática que abordaremos en nuestro discurso, situándonos en la noción de modernidad entendida como múltiple y diversa, donde su característica se orienta a la racionalidad abierta y dialógica sobre problemas que afectan el mundo de la vida y la razón. La modernidad en nuestra América tiene una posición plural y tolerante ante las situaciones que acontecen en la región.

Describir el panorama moderno resulta complejo y, a veces, confuso debido a la serie de cambios que ocurrieron en ese periodo. En el siglo XVIII ya están sentadas varias propuestas reveladoras que dan cuenta de un ser moderno; con el periodo ilustrado es posible desmontar los ideales de la razón, común a todo el ser humano, los cuales apuntan hacia un ejercicio introspectivo, donde el sujeto social en construcción demanda del ejercicio del humano moderno: “autoconciencia y conciliación, y después como apropiación liberadora, donde el recuerdo y al memoria juegan un papel compensador, para presentarlos como el equivalente a un poder unificador de la religión que supera las escisiones de la modernidad”.⁷

Durante el proceso de conquista y dominación española sin duda hubo una crisis de identidad que requirió la construcción de un pensamiento propio, situado históricamente y que demandaba respuestas a la urgencia de explicar los grandes problemas sociales, económicos, filosóficos y culturales, pues lo que se tenía impuesto en la Nueva España era la tradición que la España colonialista y decadente exportaba hacia América. Prueba de este despeque intelectual es Carlos de Sigüenza y Góngora,⁸ presentado como

⁷ Mario Magallón Anaya, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, CCyDEL-UNAM, 2006, pp. 27 y 28.

⁸ *Cfr.* Rafael Moreno, *El Humanismo Mexicano*, México, FFyL/DGAPA/UNAM, 1999; Rafael Moreno, comp. de Norma Durán Amavizca, *La filosofía de la ilustración en México y otros escritos*, prolog. de Mario Magallón Anaya, México, FFyL-DGAPA-UNAM, 2000. En ambos textos Rafael Moreno dejará clara la presencia de la

promotor de cierto pensamiento originario “mexicano”, Sor Juana Inés de la Cruz, y los jesuitas expulsados en 1767; estos personajes quizá sean los más conocidos, pero no los únicos intelectuales de la Nueva España. En ellos encontramos las ideas más sobresalientes sobre temas como: las formas de tolerancia y el respeto por los derechos de los seres humanos con todas sus libertades que promovieron las ideas de un México independiente y la mexicanidad.

Creemos importante seguir indagando en ese pasado novohispano porque hemos hallado que también hubo un reclamo por la unidad continental, en sus muy diversas expresiones, por lo tanto, es imperativa la necesidad de fundamentar esa raíz ontológica y filosófica de la región. Las demandas por la comprensión de la historia de las ideas filosóficas, políticas, sociales y culturales se orientan al interés por tejer los hilos que den cuenta de la identidad, de la patria y de lo nacional.

La búsqueda constante de la identidad lleva consigo la intención fehaciente de la singularidad que requiere la comunidad carente de unidad social. Tener conciencia de esa carencia es ya un pretexto para continuar con la construcción político-ideológica de la idea de nación e incluso formar una perspectiva más amplia que tienda hacia el aspecto continental.

LA MODERNIDAD ILUSTRADA DE NUESTRA AMÉRICA

Situemos el desarrollo de la conciencia política novohispana, la cual tiene sus orígenes en las primeras décadas del siglo XVIII. Dicha conciencia es la “expresión mental de una crisis social que se

modernidad como una etapa de ruptura epistémica, si se quiere ver así, pues ya no se siguen los parámetros impuestos por el saber europeo, sino que se formularán a partir de las propias necesidades, y para ejemplificar esta aseveración, se da a la tarea de exponer aspectos de suma relevancia de filósofos como Carlos de Sigüenza y Góngora, Sor Juana Inés de la Cruz, Francisco Javier Clavijero, José Ignacio Bartolache y José Antonio Alzate, entre otros.

opera en la base de la estructura colonial”.⁹ Las primeras aportaciones a estas reflexiones surgen dentro de la clase criolla.¹⁰ El grupo criollo emprende la toma de conciencia acerca de sus inquietudes políticas y necesidades sociales, “contiene en sus entrañas diferencias ideológicas, políticas, sociales y hasta culturales, como respuesta a su trasplante y adaptación a estas tierras”.¹¹ El criollismo de cierto escondido en las raíces del indígena y del europeo, principalmente del español, es la consecuencia de un pensamiento propio, auténtico y profundo y busca tener una pertenencia en un suelo que de una u otra manera resulta no ser el suyo, porque ha sido excluido de su derecho. Por eso no sorprende que sean criollos, tanto hombres como mujeres, los que buscaron ontológicamente en su fenomenicidad la identidad, la cual se hace expresar en formas, modos y problemáticas para el ser latinoamericano como en la pluralidad de los saberes y epistemes que hacían manifiesto el por qué y el cómo de una manera de ser del latinoamericano. A los criollos les correspondía manifestar con claridad y soltura sus necesidades para formar parte de una identidad nacional que los pudiera identificar como unidad.

Esta problemática de la conciencia criolla como exigencia colectiva debe situarse dentro de la preocupación de una “clase social” bajo el entendido de un proceso de consolidación donde los criollos ocuparon un papel crucial en la controversia colonial; quizá fueron éstos los más afectados dentro del sistema político-económico de la Corona. Luis Villoro señala al respecto: “Su situación desplazada les abre un horizonte sorprendente de posibilidades ideales mientras la proyección hacia el futuro en las clases propietarias se enraíza en su situación estable, en la clase media

⁹ Francisco López Cámara, *La génesis de la conciencia liberal en México*, México, UNAM, 1969, p. 115.

¹⁰ La realización del criollo en su historia es tema fundamental en la Nueva España, sobre todo a mediados del siglo XVII y primera mitad del XVIII.

¹¹ Mario Magallón Anaya, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*, México, CCYDEL-UNAM, 1991, p. 92.

se encuentra desprendida de todo vínculo, tendida a innumerables caminos”.¹² La toma de conciencia de los criollos surge en el núcleo de un crecimiento económico-social, se trata de una rebelión mental radicada en el cuestionamiento de los valores, las ideas y los principios europeos trasplantados a nuestra América desde Europa. Este cambio de mentalidad lo ubicamos en el siglo XVIII, cuando surge previamente la conciencia nacional, dando lugar, posteriormente, a la construcción del Estado independiente. Así, el Estado moderno surge con intereses políticos bien establecidos, con necesidades proyectadas hacia una estabilidad político-económica que un Estado requiere. De tal modo que está en los intelectuales criollos la gestación de un discurso que demanda los ideales de una nación. En ese sentido “los criollos son [...] depositarios de una forma de vida y de cultura, distinta tanto de cultura metropolitana como la indígena, que ha ido forjándose poco a poco en los siglos anteriores”.¹³

La nación está compuesta de la voluntad y elección de los individuos que la constituyen cuya unión forma pueblo, en un amplio sentido filosófico-político. Un pueblo es: “... un grupo con una identidad propia, se entiende ahora por este término la suma de ciudadanos individuales, con independencia de su situación social, de su pertenencia a determinadas comunidades, clases, culturas”.¹⁴

En la modernidad, la idea de nación se halla instaurada en los ideales del criollo intelectual, quien emprende la toma de conciencia para decidir en torno a su “ciudadanía” en la Nueva España y en el resto de América. Se trata de la construcción y formación de una nación que condiciona su propio estatus existencial de manera

¹² Luis Villoro, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, México, Conaculta, 1953, p. 37.

¹³ *Ibid.*, p. 32.

¹⁴ Luis Villoro, *Estado plural y pluralidad de culturas*, México, Paidós/FFyL-UNAM, 1998, pp. 25 y 26.

colectiva, que no siente la extrañeza de pertenecer al suelo que le ha visto nacer y desarrollarse como individuo.

Los intentos de una emancipación política, previamente, se expusieron a un proceso de emancipación mental. Pensemos en la incursión del grupo de los criollos ilustrados que partieron de la necesidad y urgencia de proponer soluciones a una serie de difamaciones y falsos problemas que se plantearon sobre los habitantes americanos.

A través de la historia los procesos emancipatorios han tenido lugar en circunstancias específicas correspondientes a los seres humanos en un tiempo y espacio que les ha tocado vivir. La filosofía hispanoamericana, latinoamericana colonial se forma en una determinada situación, con cualidades e inconsistencias en las diversas etapas históricas, Zea señala al respecto:

Pero la condición para que esto sea posible será lo que hemos llamado “emancipación mental”, esto es, ruptura con la cultura colonial en que había sido formada esta América. [...] Junto con la pregunta sobre la posibilidad de una cultura nacional en los pueblos de la América Latina se empieza a plantear, también la pregunta sobre una filosofía, tanto nacional como americana, entendiéndolo por ello la de esta parte de América.¹⁵

En este caso, tenemos la presencia del filósofo mexicano Juan José de Eguiara y Eguren (1696-1763), preocupado por resolver problemas que apremian la existencia humana; fomentó un quehacer intercontextual, tuvo una producción filosófica prolífica durante el siglo XVIII en México.¹⁶ Al estudiar su obra se encuentra

¹⁵ Leopoldo Zea, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969, p. 23.

¹⁶ La obra de Eguiara consta de 442 títulos que incluyen: sermones, panegíricos, pláticas, oraciones sacras y piezas oratorias. Cabe mencionar que esta cifra expuesta es resultado de la amplia investigación que realizó el abogado, historiador y bibliógrafo Ernesto de la Torre Villar, la cual es producto de una corrección hacia el trabajo elaborado por el historiador, bibliógrafo y filólogo

un firme interés por reivindicar la cultura mexicana e hispanoamericana, así como la difusión y comunicación; sobre todo, se ve reflejada en las prácticas cotidianas de la sociedad, en el *ethos*, es decir en su moral.

La *Biblioteca Mexicana*,¹⁷ de Eguiara y Eguren es la defensa abierta contra los calumniadores de nuestra América; muestra palpable de una cultura colonial novohispana e hispanoamericana formada por hispanoamericanos coloniales. A nuestro autor le interesa que se reconozcan las capacidades intelectuales de los habitantes del continente americano. Además que consideren y reconozcan sus trabajos como los de cualquier docto del Viejo Mundo. Pugnó por la reivindicación política y social de los americanos y por el lugar que les correspondía en la sociedad mexicana.

Eguiara es el primero que emplea el término nuestra América para referirse a todo el continente latinoamericano o novohispano; señala en repetidas ocasiones las virtudes de los autores hispanoamericanos y enfatiza las posibilidades que existen para ampliar el conocimiento. “Este es el momento en el que nuestra América debe separarse de la América del norte, la de habla inglesa”.

Eguiara emite esta aseveración a través del mensaje religioso. De hecho, al tocar el tema de la cristiandad incluye el de la unidad, prueba de ello es su sermón: “La Christiandad del Imperio mexicano conformada por María Santísima prodigiosa Imagen

Agustín Millares Carlo, quien presentó una cifra de un total de 226 piezas. *Cfr.* Ana Claudia Orozco Reséndiz, *Una mirada moderna a la filosofía: Juan José de Eguiara y Eguren*, México, 2013 (Tesis de licenciatura, FFyL-UNAM).

¹⁷ En esta obra Eguiara arremete contra los que se han atrevido a juzgar negativamente a los americanos señalados como incapaces para cultivar el conocimiento; principalmente critica la postura del erudito alicantino Manuel Martí, quien se atrevió a difamar a todo el continente americano. *Cfr.* Juan José de Eguiara y Eguren, *Biblioteca Mexicana*, pról. y versión española de Benjamín Fernández Valenzuela, estudio prel. de Ernesto de la Torre Villar con la colaboración de Ramiro Navarro de Anda, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 1986.

de Guadalupe de México”,¹⁸ texto escrito el 12 de diciembre de 1749. En él es posible vislumbrar la incorporación de un lenguaje que amplía las formas de comprensión de los confines del ser americano. A lo largo del sermón, el filósofo novohispano enfatiza la importancia de la formación espiritual para los seres humanos de América; señala que ha sido bautizado nuestro continente como americano, en esta premisa comenta: “La Christiandad de Nuestra. América Consagrada por María SS Nra. Patrona en su prodigiosa Imagen de Guadalupe de México...”.¹⁹ Reduce, finalmente, a un solo elemento la importancia de su discurso, esto es, su argumento esencial que gira en torno “Al Carácter Sacramental”; quien lo hizo antes fue el eximio doctor, Francisco Suárez.

Aunque las referencias que exponemos sean de índole religiosa, cabe decir que Eguiara manejó un lenguaje común en sus diversas actividades, ya fueran académicas o pastorales. Es un hecho ineludible que en el Nuevo Mundo también se encontraran las bondades del saber, que el suelo americano, como en cualquier otro, era apto para las letras, las humanidades, las ciencias y los diversos lenguajes que el ser humano experimenta.

En el análisis filosófico dieciochesco se introduce la diversidad en la unidad. Desde aquí, los ilustrados novohispanos construyen una argumentación intencional encaminada a identificar, reconocer y justificar los antecedentes de la “nacionalidad” en una dialéctica aporética entre lo indígena y lo novohispano, precisamente allí donde la diversidad es una de sus características importantes.²⁰

¹⁸ Juan José de Eguiara y Eguren, “La Christiandad del Imperio mexicano conformada por María Santísima prodigiosa Imagen de Guadalupe de México”, en *Sermones Varios 1723-1750*, vol. 1, Manuscrito ubicado en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, Clasificación: MS.757.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Mario Magallón Anaya, *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, Culiacán, UAS, 2007, p. 86.

En la elaboración de las biografías sobre sabios de la época en su *Biblioteca Mexicana* Eguiara alude con frecuencia a la idea de unidad continental novohispana con la intención de contrastar las reflexiones sobre la identidad y la existencia misma de la otredad y su razón, a la par que muestra el desarrollo espiritual de la persona.

Desde una teoría del conocimiento, es posible hablar de una construcción epistémica sobre el término nuestra América de Eguiara y Eguren, empero como categoría conceptual e histórica puede decirse que surge a partir de una preocupación que va de la mano con el tema de la identidad y la unidad continental.

Fue precisamente un momento de ruptura epistémica lo que permitió replantear el tema de unidad continental, misma que se refleja en nuestra América, signo de crisis humana, causada por los problemas político-sociales que se vivieron en la colonia del siglo XVIII.

En el análisis mínimo de la filosofía eguiarense se vislumbran otras formas de conocimiento, de comprender la realidad novohispana y por continuidad hispanoamericana; se buscan posibles respuestas ante las problemáticas de su tiempo, frente a la crisis de identidad que vivió el ser americano. Los fundamentos de la modernidad se concentran en un espacio de epistemología política vertida en historia y en filosofía, bajo el supuesto ontológico concebido de que el ser humano es un ser social. Habría que explorar en otra discusión, el papel de la ideología; y de las representaciones sociales en el mundo; ya que esto es punto de partida para continuar las controversias que giran en torno a la idea de nación y Estado moderno. Así pues, la conformación del concepto de nación y Estado busca constituir la identidad y la integración. Esta manifestación expresiva de unidad ontológica e histórica está presente en los aportes que realizó José Martí en la segunda mitad del siglo XIX.

José Martí y Pérez (1853-1895), político, periodista, poeta cubano, fue un luchador social y un referente necesario en la historia de la cultura de nuestra América. Martí presenta una idea “social

y plurirracial²¹ que hace visible la idea de mestizaje que guarda América en sus raíces. Por esta razón, la identidad y la unidad en nuestra América van contra todo colonialismo. Este intelectual caribeño presenta una obra prolífera y llena de compromiso social.

Martí escribió en 1891 un texto pequeño, pero no de menor valor, llamado *Nuestra América*, contiene una narrativa conmovedora y una aguda reflexión filosófica, nos invita a pensar sobre la importancia de la integración latinoamericana. Arroja una serie de elementos que nos permiten iniciar una reflexión analítica y crítica sobre nuestro entorno sociohistórico y cultural, en el cual la pertinencia de una evaluación política de los gobiernos en turno se convierte en tarea urgente y necesaria. Las palabras reveladas en la prosa martiana están cargadas de simbolismo y sentido que dan cuenta de una “dimensión estética” que es preciso interpretar bajo una óptica flexible y dialécticamente abierta.

En *Nuestra América* Martí presenta una síntesis sobre aquellos conflictos internos del continente americano y sobre la situación que lo oprime. Hace evidente que el hueco que ha dejado España pronto será ocupado por países europeos y por Estados Unidos, aquí surge la preocupación acerca de desmantelar los verdaderos intereses del norteamericano. Es un discurso que pone delante de los ojos una realidad en crisis, problematiza sobre el mundo y la vida, propone una vía para superar ese estado de opresión.

La identidad latinoamericana se oculta bajo el manto de la indefinición ideológica liberal, un proceso emancipatorio; Martí presenta un análisis de la sociedad de su tiempo. Cabe mencionar que el término de latinidad (de América Latina) también se asocia con la idea de la identidad, panlatina colonial regida por la médula espinal de la lingüística, que más que una construcción semántica es ideológica de sueños imperiales franceses, esto lo sabía muy bien Martí, aunque habremos de decir que América Latina, lejos de

²¹ Cfr. Horacio Cerutti [dir.], *Diccionario de filosofía latinoamericana*, Toluca, UAEM, 2000.

lo que señala Arturo Ardao sobre América Latina y su latinidad, tiene menos fuerza ontoepistémica y sí muy ideológica.

José Martí presenta una idea “social y plurirracial” que hace visible la noción de mestizaje que guarda América en sus raíces. Por esta razón, la identidad y la unidad en nuestra América van contra todo colonialismo.

Martí considera la necesidad de conocer nuestro pasado; ya que a partir de un conocimiento profundo es posible formar conciencia histórica, comprender mejor el presente que proyecta y construir el futuro. Por ello insiste que “los pueblos que no se conocen han de darse prisa para conocerse, como quienes van a pelear juntos”.²² Refiriéndose a los pueblos latinoamericanos.

Otras presencias que están en el ambiente americano son el catolicismo imperial y la europeización, y una marcada inclinación hacia Norteamérica. En este contexto es preciso señalar la falta de atención que recibió el indígena, muy a pesar de los discursos.

En Martí hay un ejercicio de asimilación que nos permite comprender la carga cultural que se generó luego de la conquista de los países europeos sobre los americanos.

Este análisis martiano revitaliza la profunda entrega a la causa de los hombres nacidos en América para darles confianza en las posibilidades de su ser mestizo, confluencia de lo indio, lo negro, lo blanco, del ser latinoamericano; conforma un modo de ser que da especificidad desde una visión integradora que, más que construir una desventaja, es una ganancia; porque en la confluencia racial humana y cultural se conforma una riqueza cultural más amplia.²³

En el quehacer histórico es importante el manejo y control de los hechos ocurridos, por eso Martí apela a un discurso desmitifi-

²² Simón Bolívar/José Martí, *Nuestra América*, México, UNAM, 2009, p. 57.

²³ Mario Magallón Anaya, “La América de Martí en Panoramas de Nuestra América”, en *José Martí a cien años de Nuestra América*, México, CCYDEL-UNAM, 1993, p. 19.

cado de “ocultamientos” sobre la realidad. Su intención es mostrar la verdad y dejar claro el sentido y alcance de ello, así como la importancia que posee una posición como ésta dentro de la interpretación de la realidad. En este horizonte reflexivo martiano, los valores y principios no se negocian, y esto lo tiene claro Martí cuando señala: “porque el que pone de lado, por voluntad u olvido, una parte de la verdad cae a la larga por la verdad que le faltó, que crece en la negligencia y derriba lo que se levanta sin ella. Resolver el problema después de conocer sus elementos es más fácil que resolver el problema sin conocerlos”.²⁴ Nuestro autor se refiere a la búsqueda de fundamentos ontoepistémicos como quehacer eminentemente filosófico.

En síntesis, podemos decir que el ser humano²⁵ debe buscar su propia esencialidad, dotar de sentido su propia existencia para darle forma a su identidad; es la puesta en práctica de su proyecto existencial e histórico. Debido a que el ser humano es insustancial “es libre porque, no poseyendo un ser dado y perpetuo, no tiene más remedio que írselo buscando”.²⁶ La libertad se encuentra en el devenir.

De tal manera, la construcción de la identidad lleva consigo la intención fehaciente de la singularidad que requiere la comunidad carente de unidad social. Tener conciencia de esa carencia es ya un pretexto para continuar con la construcción político-ideológica de cualquier idea social. Sin embargo, es posible poner en tela de juicio la identidad, incluso puede perderse, a pesar de que el sujeto permanezca; lo cual provoca el surgimiento del estado de angustia o un profundo malestar desgarrando existencialmente al ser y la

²⁴ Martí, *op. cit.*, p. 63.

²⁵ Entiéndase que la concepción de sujeto aquí planteada tiende hacia un pluralismo social, un sujeto colectivo que conjunta fuerza sólo a través de la procreación de la unidad social, de una colectividad emergente para dar solución a los problemas que padece la sociedad.

²⁶ José Ortega y Gasset, *Vives-Goethe*, Madrid, El Arquero, 1973, p. 74.

miseria humana. No así cuando el individuo posee una identidad, pues es ella la que dota de sentido su proyecto existencial, como antes mencionamos, es una necesidad íntima, acompañada de valores y principios que lo van forjando.

La identidad se manifiesta en la necesidad de autoidentificación que requiere una comunidad en la búsqueda de su unidad social integradora, y que permite identificarse en lo individual y en lo colectivo. Por eso, dentro de las sociedades existe una conciencia colectiva donde se gesta la cultura, producto de estas manifestaciones identitarias. Porque es allí donde los problemas tienen su origen, la mayor parte de las veces.

La identidad como parte de un proyecto existencial es relevante al tomar en cuenta su conformación, la unidad en la diversidad y diferencia; forjada por los integrantes en la reconstrucción identitaria y entitaria como sujetos sociales e históricos. Así, la comunidad puede lograr su identidad cuando ésta se conforme libremente gracias a un ideal que responda a sus necesidades y deseos actuales. Entendamos que la otredad en sí no puede ser más que un producto cultural que por sí mismo sostiene la pertinencia de la razón y mantiene la diferencia; entonces el desarrollo histórico de la identidad es más que un hecho inevitable.

CONCLUSIÓN

La toma de conciencia sobre la situación de la opresión, exclusión y dependencia, entre otros factores, en nuestra América sigue presente en la actualidad, tanto Eguiara y Eguren como José Martí tuvieron motivos suficientes para una reflexión vertida en críticas al poder de su tiempo, y que aún en nuestros días tienen impacto sobre la colectividad.

La toma de conciencia de la lógica que ha dado origen a la elección, adaptación y asimilación de determinadas ideas y filosofías de las culturas dominantes ha permitido que el estudio de

nuestra gente tenga mayor auge y más atención. En este sentido ha sido importante hablar del tema de la identidad; ya que es a partir de su búsqueda que comienza la labor de emancipación mental.

Tanto Eguiara como Martí hacen un llamado a la unidad continental latinoamericana para tomar conciencia sobre la realidad opresiva, orientada hacia la vida colectiva, la cual implica un acto de libertad que también concierne a un acto de poder. Este ejercicio es de carácter ético, ahí radican los límites de quien practica dicho ejercicio. Actuar éticamente es actuar en sociedad, es una labor colectiva que ambos pensadores nos han dejado claro a través de sus manifestaciones.

En términos generales, Eguiara y Martí muestran una voluntad de argumentación como autoafirmación de un mensaje crítico ante las formas de poder que les tocó vivir, hacen un reconocimiento por lo propio, hay una asimilación del sí mismo y los otros, con ellos. La tarea que emprendimos en este análisis fue buscar algunas ideas filosóficas que puedan incidir en la actualidad de manera performativa.

En esta labor investigativa, enunciamos el punto de partida para la construcción de un universo discursivo con carácter emancipador que pueda ser útil para romper los hilos que mantienen atado el espíritu de nuestra América. Creemos pertinente la acción organizativa constante de nuestra historia para ir hacia las críticas de las historias revisionistas donde nuestro filosofar ha quedado oculto o simplemente ignorado como forma de dominio y opresión a otras formas de ser en el mundo.

Resta decir que Eguiara y Martí comparten intereses comunes al expresar la noción de nuestra América en el sentido de integración e identidad continental latinoamericana, pero como apuntamos al inicio, son las bases de la modernidad alternativa latinoamericana las que dan pauta para estas reflexiones que se practicaron con mayor vehemencia durante el siglo XIX.

BIBLIOGRAFÍA

- Beuchot, Mauricio, *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, México, UNAM, 1991.
- Bolívar, Simón/José Martí, *Nuestra América*, México, UNAM, 2009.
- Cerutti, Horacio [dir.], *Diccionario de filosofía latinoamericana*, Toluca, UAEM, 2000.
- Eguiara y Eguren, Juan José de, *Biblioteca Mexicana*, pról. y versión española de Benjamín Fernández Valenzuela, estudio prel. de Ernesto de la Torre Villar con la colaboración de Ramiro Navarro de Anda, México, Coordinación de Humanidades-UNAM, 1986.
- _____, “La Christiandad del Imperio mexicano conformada por María Santísima prodigiosa Imagen de Guadalupe de México”, en *Sermones Varios 1723-1750*, vol. 1, Manuscrito ubicado en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional.
- López Cámara, Francisco, *La génesis de la conciencia liberal en México*, México, UNAM, 1969.
- Magallón Anaya, Mario, *Filosofía, tradición, cultura y modernidad desde América Latina*, Culiacán, UAS, 2007.
- _____, *Modernidad alternativa: viejos retos y nuevos problemas*, México, CCyDEL-UNAM, 2006.
- _____, “La América de Martí en Panoramas de Nuestra América”, en *José Martí a cien años de Nuestra América*, México, CCyDEL-UNAM, 1993, pp. 15-24.
- _____, *Dialéctica de la filosofía latinoamericana. Una filosofía en la historia*. México, CCyDEL-UNAM, 1991.
- Orozco Reséndiz, Ana Claudia, *Una mirada moderna a la filosofía: Juan José de Eguiara y Eguren*, México, 2013 (Tesis de licenciatura, FFyL-UNAM).
- Ortega y Gasset, José, *Vives-Goethe*, Madrid, El Arquero, 1973.
- Roig, Arturo Andrés, *Notas para una lectura filosófica de nuestro siglo XIX*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional de Cuyo, 2008.

- _____, *El pensamiento latinoamericano y su aventura*, Buenos Aires, El Andariego, 1994.
- Villoro, Luis, *Estado plural y pluralidad de culturas*, México, Paidós/FFyL-UNAM, 1998.
- _____, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, México, Conaculta, 1953.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*, México, Siglo XXI, 1969.
- _____, *América como conciencia*, México, Cuadernos Americanos, 1953.