

# CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA DE LA CULTURA EN AMÉRICA LATINA

Mario Magallón Anaya<sup>1</sup>

## LA SITUACIÓN DE LA FILOSOFÍA Y LA CULTURA

La filosofía, depurada de lo accidental, no es una forma “pura”, debido a que lo accidental es el motivo de reflexión de la filosofía, y el ente filosofante es histórico. Por ello, el filosofar y la filosofía son finitos, como finito es el saber y el conocimiento. Esto no cancela la pretensión de universalidad, la cual, demanda una forma metódica dialéctico-procesual abierta, en constante construcción teórica-epistémica y de práctica filosófica.

De tal modo, y no obstante que el filósofo reconoce su gusto e inclinación por la evidencia y la búsqueda de sentido, la diversidad de saberes y conocimientos no necesariamente es conceptual y absolutamente precisa, porque toda filosofía realiza un ejercicio hermenéutico de interpretación y explicación en el filosofar, donde temperancia y prudencia son ejes en la

<sup>1</sup> Investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, CIALC/UNAM. Correo electrónico: mariom@unam.mx

arquitectura conceptual, la cual, nos descubre la relación del ser con el pensar en la construcción ontoepistemológica.

Por esto, es posible señalar con Maurice Merleau-Ponty que “filosofar es descubrir el sentido primero del ser”. Pero no se puede filosofar “abandonando la situación humana: es preciso por el contrario, sumergirse en ella”.<sup>2</sup> Lo humano sólo es óptica y fenoménicamente como ser situado en la historicidad, donde los absolutos y los estatismos en el filosofar y en la filosofía no son posibles, porque limitan el ejercicio del pensar y del dialogar.

El proceso de reflexión, análisis, crítica y diálogo, busca la recuperación en la confianza de nuestra capacidad de filosofar como mexicanos y latinoamericanos así como para hacer y producir filosofía y cultura. Porque esto es una actividad humana y social, sin importar el lugar desde dónde se filosofa y produce cultura. Decía Aristóteles, en la antigua Grecia, y Antonio Gramsci, en la Italia fascista, que “todos los hombres son filósofos”, porque todo ente situado se interroga por la Realidad, el mundo y la existencia. Por ello, la filosofía es necesidad de respuestas centrales como: la existencia, la vida, el ser, Dios, la realidad, el sujeto social, el amor, la violencia, etcétera.

El filosofar es el ejercicio del pensar, el puente metódico entre relaciones apodícticas y las asertóricas; entre las hipotéticas y las prácticas de la vida cotidiana, las cuales, no son mera subjetividad, sino más bien, de relación intersubjetiva entre sujetos sociales e individuos como sujetos del discurso, pero también de construcción extradiscursiva y extralógica. Esto forma parte del estudio y del quehacer de la filosofía y, en consecuencia, del filósofo, de todo ser humano preocupado por los problemas de su existencia. Esto es la práctica de la existencia social constitui-

<sup>2</sup> Maurice Merleau-Ponty, *El elogio de la filosofía*, Argentina, Nueva Visión, 1970, p. 18.

da por entes situados en una realidad concreta e histórica, que buscan respuestas a una diversidad de problemas.

Toda esta diversidad requiere del libre ejercicio del pensar, lo cual, no implica que se dé en “absoluta pureza”, sin la contaminación de la experiencia perteneciente a la historicidad circunstanciada, menos aún, de la contradicción, de las oposiciones, de las paradojas y del conflicto. La filosofía, como la Razón, por ser obra humana, tiene una doble combinación: subjetiva y objetiva, en la unidad ontológica-epistémica de la construcción teórico conceptual.

Las posiciones posmodernas han disuelto el saber, los discursos, los relatos totalitarios, la filosofía (metafísica-ontología), el ser, la existencia, también, declarado la muerte del sujeto, de la historia, de las filosofías, potenciando las filosofías del desencanto y de la fragmentación eurocéntrica y *egocéntrica europea*, las cuales, se constituyeron en fórmulas desde las que había que pensar la Realidad. La constituida o conformada por un universo de diversas realidades: ontológicas, materiales, formales, metafísicas, históricas, sociales, etc., que han diluido las construcciones determinadas ontoepistémicas en el mundo actual, para caer en el “caos” y la fragmentación, concebidos como condena y en escapes fracasados ya sin salidas.

Las formas occidentales de la Razón, de la metafísica, de la ciencia, de la filosofía moderna son las que en la actualidad se encuentran en crisis, al no responder a las expectativas, que desde esa Razón se han planteado. Por ello, se requiere revalorar el significado de la modernidad y de la razón y aquello que esto implica.

La filosofía, no obstante sus certezas y debilidades, es índice de una forma creativa e imaginativa que busca comprender con rigor los momentos profundos y fecundos, a las vez que recupera e impulsa y toma posesión de sí misma, así como de su papel en el mundo.

Por esto, es posible decir que

[...] Es inútil afirmar que la filosofía tambalea. Ella habita la historia y la vida, pero querría instalarse en su centro, en el punto que son advenimiento, sentido naciente. Es la utopía de una posesión a distancia. Puede, entonces, ser trágica, porque tiene su contrario en sí; ella jamás es una ocupación *seria*. El hombre serio, si existe, es el hombre de una sola cosa a la que dice sí. Los filósofos más resueltos quieren los contrarios: realizar, pero destruyendo, suprimir, pero conservando.<sup>3</sup>

La Filosofía, no es cuestión de moda o de capricho, es aquello donde lo trágico es una experiencia, una forma existencialmente vivenciada. “Lo trágico en cuanto experiencia es más profundo que el sentimiento y más amplio que el concepto. Se presenta como herida y abismo, como enfrentamiento de la voluntad y el destino, como *fatal ausencia* que aspira ser asumida, redimida, dialectizada con las presencias cotidianas”.<sup>4</sup>

Desde siempre, filosofar ha implicado riesgo, confrontación, lucha, oposición, diálogo, discrepancia y compresión, pero de ningún modo fenecimiento, muerte, porque reflexionar sobre esto, es el renacer de la filosofía con nuevo brío y horizonte epistemológico renovado.

Así, la “razón instrumental” tiene sus raíces en la filosofía cartesiana y baconiana, la cual, fragmenta y divide a la Filosofía (a la metafísica) en disciplinas y ciencias particulares de igual forma a los seres humanos; convirtiéndose, con el surgimiento del capitalismo y el liberalismo del siglo XVIII, en el centro de la reflexión filosófica, social, política y científica. Las disciplinas humanísticas, las ciencias humanas o ciencias del espíritu inician su auge junto

<sup>3</sup> *Ibid*, pp. 46-47.

<sup>4</sup> Patxi Lanceros, *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Holderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, España, Anthropos, 1997, p. 107.

con las ciencias naturales y el estudio de la naturaleza, ya desde el siglo XVII europeo.

Empero, en la Ilustración europea no se da, como muchos han creído, un corte tajante entre humanidades y ciencias, sino, más bien, una relación de complementariedad. Por encima de lo que se han planteado filósofos y corifeos como un Voltaire y Montesquieu, Hume o Condillac, de D'Alembert y Diderot, Wolf y Lambert, etc., la Ilustración europea y su "peculiaridad" no se le puede presentar como la suma de sucesión temporal de opiniones de intelectuales pertenecientes a la época, porque no consiste sólo en determinados principios, sino en cuanto a la forma y el modo de la explicación intelectual.

De esta manera, la Ilustración nos descubre que sólo en la acción y en el proceso, incesantes y progresivos, pueden captarse las fuerzas "espirituales" que las gobiernan y permiten escuchar los latidos de la profunda vida intelectual de dicha época.

La filosofía de las Luces pertenece a esas obras maestras donde, permítaseme la metáfora, la presión del "pedal" de la máquina tejedora agita miles de hebras, allí donde las lanzaderas prosiguen un papel de vaivén incesante, donde los hilos fluyen de forma imperceptible para conformar el tejido (trama filosófico-discursiva). Por esto, si se quiere reconstruir e interpretar a la Ilustración, es imprescindible considerar, como tarea mayor y auténtica, el sacar a la luz esas hebras invisibles, las que, desde nuestra perspectiva, destacan en la historia de las ideas pertenecientes a la época, para mostrarlas en su aspecto teórico-abstracto y en su eficiencia directa.

Es claro que permanecen fuera una cantidad de aspectos y detalles importantes, pero no es posible prescindir de sus fuerzas motrices esenciales que han determinado la problemática de la filosofía de la ilustración, como sería una visión fundamental de la naturaleza, historia, sociedad, religión, arte y del ser humano; este último se recupera y ubica como el centro y

la medida de todo el hacer humano en torno al cual se establecen por completo las relaciones: sociales, políticas, económicas, científicas, etc., para irse perdiendo, poco a poco, en el tiempo, a través de prácticas sociales, políticas y de producción, explotación y consumo del capitalismo.

En la América española de los siglos XVII y XVIII se da un fenómeno analógicamente similar al europeo; en cuanto al filosofar y el hacer filosofía, porque la modernidad y la Ilustración, al ser asimiladas en nuestra región, ésta se convierte en *contra-ilustración* americana, para enfrentar las diversas realidades se construyen, sin quererlo, realidades distintas, como a la vez modernidades.

La experiencia de la modernidad y las formas de vivenciarla en la historia americana adquieren sentido y significado diferentes, sin perder la matriz común de la razón, de la autonomía del ser y del pensar libre, sobre los propios problemas que, en muchos sentidos, son coincidentes y, algunas de las veces, comunes en cuanto a la formalización y sus prácticas.

Sin embargo, la modernidad y la Ilustración, a pesar de estar atravesadas por la Razón y caracterizadas, como decía Kant, por la “capacidad del hombre para valerse de su propia razón” con la finalidad de enfrentar los problemas, las prácticas y formas de relación con otras regiones del mundo fueron excluyentes al convertirse en la unidad de medida de todo saber y razón.

Es decir, es la concepción filosófica de una supuesta “universalidad” que surgió de un lugar específico en un tiempo histórico concreto situado: Europa, lo que de ninguna manera está fundado en razones ni argumentos racionales, sino a partir de una práctica del saber y del poder, ejercida desde un centro que dominaba al resto del mundo.

Empero, este centro no es la concepción de una unidad o universo incluyente, donde estarían implícitas las diversas racionalidades constituyentes de la Razón en una relación de coim-

plicación de la diversidad de conocimientos y de su complejidad, sino, más bien, en el ejercicio del poder y de la fuerza como prácticas de dominación y control.

De acuerdo con lo anterior, la(s) filosofía(s) de la modernidad no es (no son) un bloque teórico cerrado ni uniforme. Si se sigue este camino en la reflexión, se observa que la Filosofía suele presentarse, todavía hoy, como mezcla ecléctica con una diversidad de motivos intelectuales de lo más heterogéneo. Está dominada por unos cuantos pensamientos o ideas capitales, que se presentan como bloque firmemente articulado. Por lo mismo, cualquier exposición histórica al respecto tiene que empezar con el estudio de ellos, porque sólo así es posible encontrar los hilos conductores ontológicos y epistemológicos que pueden guiarnos por el inmenso laberinto de dogmas y doctrinas particulares.

El filosofar y la filosofía tienen un punto de partida y un contexto. El filósofo lleva su ejercicio desde un “horizonte” histórico de sentido y realidad concreta. Desde la particularidad y lo específico, la pretensión es dar respuesta a problemas particulares, de grupos, de situaciones específicas, que le dan valor de universalidad, autonomía y alcance para dar contestación a problemas de los seres humanos de otras regiones del mundo en situaciones similares o parecidas. Sólo en este momento pierde su alcance limitado la etnia, la nación o la región para universalizarse, porque apela a lo filosóficamente humano.

La filosofía es un permanente preguntar y repreguntar desde ciertos supuestos teóricos, filosóficos, ontológicos y epistemológicos donde la pretensión es la búsqueda de universalidad, siempre y cuando coincida la investigación filosófica con problemas teóricos, epistemológicos, ontológicos, simbólicos. Es decir, con aspectos que motivan la indagación, la exploración y búsqueda de respuestas a problemas humanos investigados.

La razón, la filosofía, la cultura, no son cuestión de moda, como lo quieren hacer ver algunos posmodernos, sino búsqueda permanente de reflexión, análisis y crítica sobre problemas más relevantes: la existencia, la vida, el ser, la ética, la verdad, la sociedad, la historicidad, la ciencia, la tecnología, la ecología, así como el futuro de la humanidad. Caer sólo bajo la tentación de los posmodernos, como es en la filosofía y en el arte y sus concepciones, es colocarnos por encima de la razón, donde campeará irracionalidad y totalitarismos, prácticas autoritarias y la cancelación de la posibilidad de encontrar las salidas al laberinto y formas de producción humana, social y cultural dominantes en la actualidad.

El principio de la modernidad desde nuestra América, concebido como diverso, es el voto por la razón, las racionalidades y formas culturales que la constituyen. Es la recuperación del legado y tradición del hacer humano, desde diversos horizontes, sin caer en la perversión y peligro pertenecientes al conflicto de interpretaciones. Una de las cualidades de la posmodernidad es que el centro filosófico dejó de serlo y se volvió “nómada” de relaciones entrópicas, de fluencias, confluencias, alejamientos, síntesis, afirmaciones y negaciones.

Esto despertó a los filósofos de la “periferia”, para descubrirse como “centro” y colocarse por encima de concepciones poscoloniales, de filosofías sin disciplina y del latinoamericanismo, concebidos por mentalidades coloniales, pero también autocoloniales. La reflexión filosófica latinoamericanista es una forma “indisciplinada”, pero ello no quiere decir ametódica y asistemática; la razón filosófica es antidogmática y trabaja de forma inter, múltiple y transdisciplinaria, donde la columna teórico filosófica está en las construcciones abstractas, formales, ontológicas, epistemológicas, científicas y tecnológicas, como en la filosofía y en su método.

La filosofía es un proceso dialéctico que en su hacer y que-hacer, recupera el pensamiento de los clásicos de diverso origen: europeos, americanos, latinoamericanos, orientales, etc., pero además es el ejercicio del pensar con autonomía y libertad los problemas más urgentes que exigen de respuestas trascendentes, porque en ello nos va la vida, la historia y el futuro.

#### MODERNIDAD Y CULTURA

Es necesario exponer como consideración introductoria el problema central que desde nuestra América nos planteamos sobre la modernidad filosófica y cultural. La modernidad no es un concepto, sino más bien, una forma expresiva y práctica de la razón, que puede explicarse por sus características y atributos dentro de un contexto socio-histórico, en la medida que, tanto la filosofía como la cultura son productos de una temporalidad espacial. Y desde ésta se construyen teorías sobre el sujeto, sobre el humanismo frente a la técnica, la epistemología y la racionalidad en un marco de espacios teórico-prácticos complejos y multidiversos, concebidos como totalizaciones que constituyen totalidades complicadas en una relación disciplinaria, inter, multi y transdisciplinaria.

Por lo tanto, se requiere reflexionar no sólo sobre cuestiones de método sino además de relaciones metodológicas, elaboraciones teórico-formales, problemas epistemológicos, construcciones de lenguajes significativos y su valor simbólico, arquitecturas de sentido y de significación; todo lo cual tiene que ser visto desde el ámbito de la realidad sociohistórica.

Insistiríamos; la modernidad no es una, sino diversa. Más allá de concepciones posmodernas, porque ésta no sólo no ha concluido sino que se ha transfigurado. Ahora es difícil que se pueda entender como factor único y determinante del queha-

cer humano, concebida en una sola dirección y razón histórica, porque la historia no es continua, progresiva, unilineal, sino multilineal; tiene avances y retrocesos, afirmaciones y negaciones; tampoco es absolutamente racional, sino más bien, combinación dialéctica entre la subjetividad y la objetividad, entre el Yo y el nosotros, la razón y la sinrazón.

Con la posmodernidad se ha declarado la muerte de la filosofía. Sin embargo, puede decirse que, desde siempre, ha existido esta paradoja, cada asesinato filosófico abre un espacio vital de reflexión filosófica. Al menos desde Hegel, con la declaración de cada muerte se acunan nuevas células y tejidos reproductores para engrosar las adiposidades metafísicas. Es decir, morir para seguir viviendo.

Este impulso mortal puede considerarse el más antiguo, las muertes de Dios (de la metafísica) o del hombre sólo pueden ser escandalosas para aquellos que finjan ignorar las prolongadas sedes o lugares de los atentados filosóficos contra la filosofía. El observador externo no ha dejado de percibirlo al observar el infatigable carácter polémico del amplísimo escenario filosófico. Es posible examinar atentamente, en visión retrospectiva de la historia de la filosofía, el enfrentamiento entre Parménides y los Pitagóricos; Platón contra los sofistas; Aristóteles contra Platón, para no agobiar la memoria, de Hegel contra Marx, Marx contra Hegel, Nietzsche contra todos, Bergson y Sartre contra la ciencia, los empiristas contra los metafísicos. Son incansables, en filosofía, estos enfrentamientos.

La imagen que se presenta desde fuera es la del filósofo “destructor” y “terrorista”, dedicado a dinamitar los soportes de las filosofías de otros filósofos, esperando ver volar también la suya. Es necesario señalar que la filosofía occidental, desde sus orígenes, siempre ha tratado de autodestruirse: por lo mismo, tiene a la guerra como fin. La guerra que termina con la guerra, la filosofía que extirpa a la filosofía, como bien apuntara

el filósofo de Éfeso.<sup>5</sup> Cada gran sistema filosófico siempre aspiró que la marcha se cerrase en él, donde todo quedó dicho y resuelto y, por lo mismo, ya nada quede por decir.

Estos tiempos son de “adelgazamiento” generalizado de la experiencia humana en tiempos del *sujeito light*, de la exacerbación del consumo —esto, obviamente, para quienes lo pueden hacer— y del imaginario del consumo de la proliferación de los signos y de la cultura como negocio; deconstrucción de la cultura para trasladarse a una curiosa relación con los estudios culturales, los cuales, son ahora el análisis de formas “ligeras y disolventes de la cultura” y la fusión e identificación con su objeto de estudio: el consumo. Los análisis culturales han asumido posiciones inconsistentes y convertido a la cultura en el “expediente” de su propia autocelebración.

La filosofía ha perdido su filo crítico de análisis, y enclaves empíricos como materiales se diluyen; lo socioeconómico desaparece en aras de la cultura lingüística; inclusive las relaciones de propiedad e interés económico, donde se establece la circulación de la información, desaparecen casi por completo de los análisis teóricos; el tema del poder, no obstante que se mencione en todos los estudios sobre relaciones sociales y humanas, el cual “está en todas partes” —como dijera Foucault en *Las palabras y las cosas*—, se disuelve cuando se estudia con sistematicidad, disciplina y precisión teórica, lo cual, lleva a concluir que el poder no está, casi nunca, de forma expresa en ninguna parte, pero siempre está presente. La política ha perdido su sentido y valor como forma de participación y relación social. Esta serie de fenómenos se suceden de manera vertiginosa en tiempos posmodernos y globalizados.

<sup>5</sup> Cfr. Juan A. Nuño, *Los mitos filosóficos*, México, FCE, 1985.

Para conocedores del tema, no es difícil advertir la situación:

[ ... ] Cuando se habla sobre el tema posmodernidad en Latinoamérica, aparecen al menos dos vertientes fuertemente diferenciadas. Una de ellas, refiere al tratamiento de los “síntomas” de lo posmoderno, sus manifestaciones culturales: remite principalmente al análisis de las nuevas sensibilidades, los modos de constitución de las identidades, la licuación de las tradiciones, los efectos de lo mediático, la aparición de las tribus urbanas, y fenómenos de parecido tenor. La otra, se ubica más bien en el plano de la filosofía a secas, o de la filosofía política: intenta tipificar en términos teóricos el significado de los nuevos tiempos históricos, discutiendo cuestiones como la desaparición del sujeto en el sentido cartesiano, y las nuevas chances epocales constituidas desde la subjetividad “light”, a más de los efectos políticos del apagamiento de la proyectualidad moderna. Por supuesto, los límites entre estas dos modalidades de tratamiento no son discretos ni definidos. Todo desarrollo filosófico supone una cierta condición histórica que a la vez opera como espacio de constitución y como referente discursivo; y todo análisis de las modalidades culturales específicas, implica presupuestos teóricos definidos acerca de su categorización e interpretación.<sup>6</sup>

Tal ha sido el propósito, nunca los resultados del fenecimiento de la filosofía o que ésta haya llegado a su fin. La mejor señal de la legitimidad filosófica radica en la intención de cerrar para siempre el proceso. Empero, tales han sido los propósitos pero de ningún modo los resultados. Por el contrario, la paradoja ha presidido la empresa auto-destructora; la muerte de la filosofía supone su más espléndida resurrección: porque el *fin* es otro principio y al *ocaso* ha sucedido la luminosa aurora de

<sup>6</sup> Roberto A. Follari, “Estudios sobre posmodernidad y estudios culturales ¿Sinnónimos?”, en revista *Relea*, Venezuela, CIPSOT, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000, pp. 79-101.

una nueva jornada. Todo lo cual permite decir que las filosofías siempre se encuentran enfrentadas y en conflicto.

Lejos de abordar el problema de la filosofía por la vía de la descomposición, de la fragmentación, de la muerte de la metafísica, del sujeto y de la inmensidad de “finismos” (materialismos, idealismos, personalismos, irracionalismos, existencialismos, marxismos, historicismos, estructuralismos, etcétera) tan aludidos por la posmodernidad, lo recomendable, para no caer en la inmovilidad, es continuar con el ejercicio racional y crítico del filosofar y de la filosofía; como la capacidad para construir discursos, darle un espacio a los mitos, porque la función de los mitos es expresar las metáforas de lo simbólico con sentido y significación, pero nunca entendidos como falsos; porque el logos, desde sus orígenes, se hace a partir de los mitos, atravesado por los imaginarios sociales y permeado por factores diversos, por filosofemas que no necesariamente deben ser considerados como únicos, sino constituyentes de un *corpus* teórico filosófico. La filosofía no es unilineal y unívoca, sino más bien de múltiples dimensiones teóricas, epistemológicas, metafísicas, simbólicas de interpretación y de construcciones de sentido.

La filosofía ha dado un violento viraje, hoy se tiene que encarar la disolución de los discursos, del “pensamiento débil”, de la Razón misma, con una crítica teórica, análisis riguroso y sistemático; se deberán plantear y fundar las razones que den sentido explicativo del proceso real de conocimiento y construcción de los saberes. El problema de la pretensión de validez universal perteneciente a toda teoría filosófica, ha de erigirse a partir de la conciencia histórica y de su relatividad, esa que en todo pensamiento está implícita. Empero, la idea de un sistema único, verdadero y eterno ha mostrado lo contrario. Fueron tantos los sistemas y tantas las discrepancias que, desde el siglo XIX, se empezó a negar la filosofía pero desde la filosofía misma. Lo que llevó necesariamente a indagar sobre qué es la Filosofía.

La Filosofía no es una, sino que se constituye de filosofías, pero la columna vertebral de cada una de ellas está constituida por los sujetos del filosofar, los que están obligados a la construcción de discursos consistentes, que fundados desde la tradición permitan avanzar sobre los problemas filosóficos.

Por lo mismo, se considera necesario hacer, aunque se vaya a contracorriente, una “filosofía de la filosofía”, como lo planteaba Gaos; es decir, una teoría constituida por conceptos y categorías que conformen bloques teóricos-formales sobre la Filosofía y que la expliquen, que indaguen sobre sus formas genéticas, su desarrollo y su sentido final.

Hace ya más de un siglo Dilthey planteó esta propuesta, la cual, el filósofo español José Gaos recupera para proponer una “filosofía de la filosofía”, a la que incorpora la fenomenología y la expresión verbal.

En cuanto interrogación y esfuerzo de la contestación adecuada, por una parte; en cuanto tendencia a ser de lo más o lo más saber toda filosofía; por otra parte, la filosofía de la filosofía deberá contener una fenomenología de la expresión general, de la expresión verbal, de las expresiones interrogativas y las expresiones correlativas, las contestaciones, ya que el método fenomenológico se impone hoy (1939) como el idóneo para lo que, si no fuese así, se diría una teoría de la expresión, etcétera. Pues bien, una fenomenología de la expresión en general y de las mencionadas expresiones especiales en particular, arrojaría muy probablemente un resultado: que las expresiones son vitales de sujetos, de las que son ingredientes los objetos considerados comúnmente como lo único expresado.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> José Gaos, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, Stylo, 1947, pp. 24-25.

La propuesta de Gaos aún no ha sido analizada lo suficiente, en el entendido de que la “filosofía de la filosofía” parte de la actividad filosófica misma, pues ella misma es existir siendo, es decir, se es en y con la historia de la filosofía. Es cierto que la filosofía tiene que explicar la existencia, pero al mismo tiempo debe explicarse a sí misma, es aquí donde juega un papel relevante una “filosofía de la filosofía”.

Pocos filósofos han descrito en representaciones, imágenes y claros lineamientos, como Dilthey, las cuestiones enigmáticas que brotan cuando nos preguntamos por el sentido y la significación del valor del mundo.

El enigma de la vida presenta doble faz: una sería donde los seres humanos pueden operar los cambios a través de reglas para su obrar; la otra constituida por un oscuro núcleo de la realidad que cerca la vida, allí donde irrumpen las decisiones entre la vida y la muerte, las luchas favorables algunas y, pendientes otras. Por lo mismo, se puede decir que todo intento por comprender y aprehender el enigma de la vida es una “concepción del mundo”.

En esto coinciden la filosofía, la religión y el arte, pero la primera tiene la pretensión de una interpretación conceptual con validez universal. Sin embargo, es necesario señalar que la universalidad de la filosofía, tan cuestionada por las filosofías posmodernas, está dada, como una filosofía en el tiempo, de allí que la “filosofía de la filosofía” implica una historia propia de la filosofía.

La filosofía moderna también comprende, o más bien tiene entre algunos de sus ejes: a la *utopía* y al *ensayo*. No siempre se reflexiona sobre la realidad desde una totalidad teórica preconfigurada de forma sistémica, también, cuando el sujeto del filosofar se aproxima a los objetos, a las cosas que son y no son filosóficas, de cierto modo, no entra —no obstante el método— de manera segura, sino en una primera aproximación

al objeto; se ensayan distintos modos de aproximarse a éste, lo cual, lleva a problematizar, a inquirir sobre conceptos, categorías, marcos teóricos, teorías y contenidos epistémicos; su alcance racional y explicativo, las formas discursivas, las prácticas y las formalizaciones teórico-filosóficas que dan sentido y significación al ejercicio libre del filosofar y de hacer filosofía, todo ello es opuesto a dogmatismos de cualquier carácter.

El ensayo es un producto de la modernidad europea del siglo XVII; es también obra individual y colectiva, que no es exclusiva de éste, sino común a casi toda investigación y producción filosófica, literaria, social, política, etc.

El ensayo en nuestra América, como en el mundo:

Es obra individual y de un individuo que se descubre tal a partir de la Modernidad. ¿Dónde situarla? Por su origen y por sus consecuencias en el Descubrimiento de América. La posesión será el punto de partida de una individualidad que se pretende discernible y en el extremo separable del conjunto. El ensayo es esa reflexión, paradigmáticamente en Montaigne, de un hombre que pone en duda lo que le rodea y que se pone a sí mismo en cuestión. Por el ensayo el individuo se constituye en individualidad y se capta como diferente. La diversidad adquiere carta de expresión fuera del dogmatismo sistémico y tratadístico. [...] Ese deambular de la conciencia, que adelanta los *Passagenwege* de Benjamin.<sup>8</sup>

Contra la advertencia que hacen algunos pensadores sobre la escritura simplificadora del ensayo filosófico, al que consideran sin un lenguaje especializado, donde campea la dispersión y

<sup>8</sup> Horacio Cerutti, "Hipótesis para una teoría del ensayo (primera aproximación)", en *El ensayo en nuestra América, para una reconceptualización*, Colección El ensayo iberoamericano, México, DGAPA/UNAM, 1993, pp. 21-22.

la vaguedad; argumentos y posturas que no hacen sino repetir lo tradicionalmente sabido con respecto a las viejas concepciones del ensayo desde Europa, sin agregar siquiera de su parte ni hacer el esfuerzo mínimo por estudiar el ensayo filosófico latinoamericano y su fuerza epistémica. Ello es una forma excluyente de otras, de pensar y entender la filosofía y el ensayo

En el ensayar filosófico se deben ubicar los medios que permitan el libre ejercicio del pensamiento filosófico, buscando revitalizar el método, lo racional del filosofar, —como la lógica y los argumentos consistentes—, sin las ataduras de la tradición y de lo que ya muchas veces se ha dicho y pensado en otras regiones; porque ensayar siempre motiva, empero, éste no parte sólo de motivos y de subjetividades, sino que se funda en razones y argumentos válidos y consistentes, sin que por ello en él se cancelen las perplejidades tradicionales del ensayo filosófico europeo, porque ellas también son nuestras.

Más allá de la vieja concepción respecto del ensayo, es importante señalar que un gran número de filósofos occidentales a través de la historia han escrito de forma ensayística, más que de *Súmulas*, *Tratados* o *Sistemas filosóficos*. En Hispanoamérica las filosofías importadas se asimilaron a la realidad americana para quedar dentro del ámbito de las distintas filosofías y filósofos de las de diversas nacionalidades; todos ellos construyen una forma propia de filosofar. Por lo mismo, presentan características que las diferencian de las filosofías y los filósofos europeos y de las mismas nacionalidades latinoamericanas y del resto del mundo.

Son rasgos típicos de las filosofías y de los filósofos de cada nación.<sup>9</sup> Esto no es otra cosa que asumir el filosofar y la(s) filosofía(s) como un compromiso racional y crítico, de lo que

<sup>9</sup> *Cfr.* Carlos Pereda, “¿Qué puede enseñarle el ensayo a nuestra filosofía?”, <http://www.fractal.com.mx/F18pered.html>.

somos y de lo que queremos ser. Esto lleva a superar el unilateralismo, el logocentrismo y el egocentrismo de la filosofía, a trascender y a superar las concepciones filosóficas, que algunos en América Latina han preferido y asumir como “sucursaleras”, antes que ser llamados, despectivamente: ensayísticos.

Estamos de acuerdo con algunas opiniones de filósofos latinoamericanos, respecto a que existe una gran ignorancia de lo que en México y Latinoamérica se ha hecho y hace con relación a la filosofía. Muy pocos, hasta hoy, saben de la historia de la filosofía mexicana y menos aún de la latinoamericana. Seguramente la mayoría de los historiadores de la filosofía contemporánea ignoran quiénes son Antonio Caso, José Vasconcelos, Alejandro Korn, Francisco Romero, José Gaos, Francisco Miró Quesada, Augusto Salazar Bondy, Samuel Ramos, Eduardo Nicol, Antonio Gómez Robledo, Leopoldo Zea, Cintio Vitier, Pablo Guadarrama, Yamandú Acosta, Alejandro Serrano Caldera, Carmen Rovira, Rafael Moreno, Bernabé Navarro, Luis Villoro, Arturo Ardao, Arturo Andrés Roig, Horacio Cerutti, etcétera. Incluso, se puede decir que algunos han de saber más o menos sus nombres; sin embargo, ni siquiera los mencionan.

Lo peor radica en que esta ignorancia no sólo existe en América Latina sino también en Europa, incluso entre los propios filósofos. Efectivamente, en esto no se han equivocado algunos filósofos latinoamericanos de otras tradiciones y corrientes: muy pocos leemos las producciones filosóficas de los filósofos de nuestra región. En el imaginario filosófico de muchos de nuestros filósofos se repite lo que ya dijera Hegel al referirse a nuestra América, ser el “reflejo de ajena vida”. Lo más grave se confirma, lo que ya había señalado en el siglo XIX el chileno Francisco Bilbao, cuando escribe: “estamos tan cerca y no nos comunicamos”, a lo que agregaría: “estamos tan cerca y no nos relacionamos”.

Hace ya tiempo, José Gaos señaló esta ignorancia de las producciones filosóficas hispanoamericanas, al considerar que:

La ignorancia de la filosofía hispanoamericana no es privativa de los países europeos; en los hispanoamericanos no se conoce como debiera el pensamiento de los demás. La cultura europea se cultiva en los países hispanoamericanos más que la de los de ellos, sino más que la propia. La dependencia política en América estuvo en Europa y la cultural en que ha estado hasta nuestros días, generalizó no sólo en Europa, sino en esta misma América, ya una ignorancia, ya un menosprecio de la cultura americana, que han ido mucho más allá de cuanto en otros días pudo estar justificado. Caso singular del imperialismo cultural de Europa a que ya hubo de hacer referencia.<sup>10</sup>

La división de la filosofía moderna en disciplinas, trajo como consecuencia el surgimiento de lo que Horkheimer llamó: la “Razón instrumental”; empero, ello no quiere decir que de inmediato se dio un alejamiento definitivo de la escolástica; muchos de los filósofos, como Descartes, por ejemplo, continuaron realizando, aunque de manera colateral, las labores de la Escuela en el campo de la metafísica; no obstante que el hombre recupera su puesto en el cosmos, se aleja de toda forma del autoritarismo que impida el ejercicio libre del pensar, y se cuestionan todos los supuestos filosóficos y científicos establecidos.

Es decir, se elabora un nuevo órgano, el método científico lógico y experimental; la filosofía empieza a tener por fundamento a la matemática y a la física. Por esto mismo, podemos decir que los filósofos de la modernidad en casi nada se distinguen de los científicos; el filósofo-científico en lugar de aislarse en doctrinas abstractas aspira a ser útil mediante algún invento, como la pulimentación de lentes, bombas para disecación de minas, producción de nuevos medicamentos. Este esfuerzo

<sup>10</sup> José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980, p. 61.

científico le conferirá con el tiempo, un carácter laico. Así, las academias se multiplican y las publicaciones periódicas empiezan a aparecer con más frecuencia.

No obstante lo expresado, puede observarse que en el siglo xvii Europa y las colonias españolas en América son profundamente religiosas. Incluso, los libertinos sólo se explican en relación con la religión. Los pensadores de este siglo no son aún los del siglo xviii. Empero, cuando la cristiandad se disgrega con la escisión anglicana en 1534, la Reforma de Martín Lutero (1530, 1559) y de Calvino (1544), la organización de la Contrarreforma por los jesuitas (1544); con el *Edicto de Nantes* (1598) y su revocación (1685) la cristiandad se fraccionará en una multitud de grupos religiosos; en Francia, por ejemplo, tendrán una gran repercusión las discusiones jansenistas.

Sin embargo, ¿cuáles son las consecuencias de todo esto para la filosofía? En primer lugar, podemos decir que en aquel tiempo no existía ningún sistema que no tuviera a Dios como garantía de la verdad, ya sea por su bondad o por la equivocidad de su ser; como sería el caso de René Descartes; o por necesidad lógica en nombre de la univocidad, como sucede con Spinoza, Malebranche o Leibniz. Con Jansenio y Bérulle se advertirá, incluso, un renacimiento antihumanista de san Agustín y, a través de éste, en Platón. Se suscitan los problemas de la naturaleza y de la gracia, con los del conocimiento; los recursos filosóficos de Platón y de Agustín de Hipona aparecen en pensadores como Arnauld y Malebranche, Leibniz y, muy pronto, en Berkeley.<sup>11</sup>

La aplicación del método científico cartesiano tiene un alcance revolucionario. Con éste, Spinoza edifica su *Ética geométrica* (1667), a partir de la definición constructiva de los geómetras o

<sup>11</sup> Cfr. Francois Michelet, *Historia de las ideologías, tres tomos, t. III, Saber y poder (del siglo xvii-xx)*, México, Premiá, 1981.

matemáticos. A pesar de que ningún sistema filosófico importante es incoherente, la coherencia; como escribe Hegel, no necesariamente tiene que ajustarse a las operaciones matemáticas.

El modelo matemático modifica el formalismo aristotélico e inaugura una racionalidad que va a trascender la ceguera del empirismo y abstracción del intelectualismo, ya que depende más de la realidad del acto mental y menos de las convenciones verbales. Kant escribe que el deber de la filosofía es disipar los engaños producidos por la mala inteligencia, aunque para ello sea necesario destruir las más queridas y encantadoras ilusiones. Por esto es necesario ocuparse de la razón misma y del puro pensar, y para ello se tiene que partir de sí mismo.

Toda la cuestión de la crítica kantiana se reduce a saber hasta dónde “se puede llegar con mi razón”, desde el instante en que fueron sustraídas a la materia de la experiencia y su concurso. Para lo cual se requiere cumplir con dos exigencias primordiales: certeza y claridad, así como de una actitud crítica de todo el conocimiento y de la metafísica.

La obra de la *Crítica de la Razón pura* —dice Kant— especulativa consiste en la tentativa de cambiar el método hasta aquí seguido en la metafísica, y realizar de este modo una revolución semejante a la que ha experimentado la Física y Geometría. Es por sí un tratado del método y no un sistema de la ciencia misma, aunque a la vez traza todos sus contornos, así en lo que a sus límites se refiere, como a toda su estructura interior. Porque la Razón pura especulativa tiene la particularidad de que puede y debe justipreciar su propio poder por las diferentes maneras que emplea en la elección de objetos de pensar y numerar perfectamente todas las clases de problemas que se presentan, trazando de esta suerte todo el plan de un sistema metafísico.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, Argentina, Losada, 1970, pp. 135-136.

Con el desarrollo de la filosofía de las ciencias formales y experimentales surge una nueva corriente filosófica, que cruzará el siglo XVIII y a través de los ideólogos se va a fecundar en el positivismo del siglo XIX, el neopositivismo y la filosofía analítica en el veinte.

El método cartesiano transforma la faz del mundo mediante el mecanicismo, porque éste, con o sin razón, se define en el siglo XVII con mayor precisión a través del *cogito*. Sin embargo, este mecanismo tiene, como Jano, dos caras y por lo mismo puede ser interpretado de dos formas distintas y de dos modos distintos: a) como una renovación del materialismo de Lucrecio, siempre y cuando la materia pueda adoptar todas las formas de las que es capaz; b) o como el soporte del deísmo, si las máquinas exigen un supremo artífice. Voltaire y Rousseau, en el siglo XVIII repetirán que “el mundo es una obra”. Con la creación de la dinámica, concebida como la espontaneidad sustancial de la fuerza y la necesidad vectorial de progreso para esa fuerza, así se va preparando también el concepto de la naturaleza triunfante del siglo XIX, que afirma que el “mundo no es una obra”.<sup>13</sup>

Si el siglo XVII se caracterizó por el esfuerzo de construir sistemas de rigurosa deducción sistemática, a través de la cual se retrotrae al fondo del ser y de la certeza, a la vez que se mide la distancia de ese fondo y el número de miembros intermedios que de él lo separan.

En cambio,

[...] El siglo XVIII renunció a este género y a esta forma de deducción, de derivación y fundación sistemática. Ya no compite con Descartes, Malebranche, Leibniz y Spinoza por el rigor sistemáti-

<sup>13</sup> Cfr. Mario Magallón Anaya, Prólogo, en Rafael Moreno, *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, FFYL/UNAM, 2000.

co y la perfección sistemática. Buscó otro concepto de la verdad y de la “filosofía”, un concepto que la amplíe, que le dé una forma más libre y más móvil, más concreta y viva. La Ilustración no recoge el ideal de este estilo de pensar en las enseñanzas filosóficas del pasado, sino que lo forma ella misma según el modelo que le ofrece la ciencia natural de su tiempo. Se trata de resolver la cuestión central del método de la filosofía, no ya volviendo al *Discurso del método* de Descartes, sino, más bien, a la *regulae philosophandi* de Newton.<sup>14</sup>

La modernidad se hace evidente desde el cuatrocientos de la era cristiana, tiempo en que se hace “oficial” la edad moderna. Es cuando cada vez se hace más intenso el “culto por lo nuevo”, por la novedad, por la originalidad, lo cual, no existió de forma explícita en épocas precedentes, donde, por el contrario, la imitación de los modelos teóricos-filosóficos era de suma importancia.

Con el transcurrir del tiempo se hará cada vez más permanente el culto por lo nuevo y, por consiguiente, por la originalidad: en el arte se vincula con una perspectiva más general que en la Ilustración, pues se considera a la historia humana como un proceso progresivo de emancipación y como la realización cada vez más perfecta del hombre ideal.

Esta concepción europea de la historia es unitaria y progresiva hacia mejores estadios de la vida humana. Empero, es una visión excluyente de una historia discursiva unitaria que implica una concepción de centro, entendido éste como Occidente, el cual representa el lugar propio de la civilización y la cultura, fuera están “los hombres primitivos”, las naciones en vías de desarrollo. Sin embargo, algunas filosofías surgidas en los siglos XVIII, XIX y XX han criticado esta concepción unitaria de

<sup>14</sup> Ernst Cassirer, *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1975, p. 22.

la historia, y han mostrado el carácter ideológico de estas representaciones.

En el siglo xx, Walter Benjamín sostendrá que la historia concebida como decurso unitario es una representación del pasado construida por los grupos y las clases sociales dominantes.<sup>15</sup> Por otro lado, no todo lo que acontece en el tiempo humano se transmite en la historia, sino aquello que es relevante porque afecta la existencia de los seres humanos. Sin embargo, esto no quiere decir que existe una historia única, sino más bien imágenes diversas del pasado propuestas desde distintos puntos de vista y perspectivas.

Por lo mismo, es ilusorio pensar que existe un punto de vista supremo, comprensivo y omniabarcante, capaz de unificar a todos los demás. Por lo tanto, la crisis de la idea de la historia trae consigo la del progreso. Pero no existe *decurso unitario* de las vicisitudes humanas, menos aún se puede afirmar que ésta lleva a un fin, sino que se realiza en un plan racional de mejora, de educación y de emancipación.

Todo lo cual no hace sino mostrar otra manera de entender la modernidad, pues se pensaba, desde una concepción unitaria de la historia y de la filosofía, que el fin de la modernidad europea, que dirigía el curso de los acontecimientos, era también representación proyectada desde el punto de vista de cierto ideal de Hombre. Los filósofos de la Ilustración y los modernos, como Kant, Hegel, Marx, los positivistas y los historicistas de todo tipo, pensaban más o menos que el sentido de la historia era la realización de la civilización, es decir, la forma del hombre moderno europeo.

<sup>15</sup> Cfr. Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos*, España, Planeta-Agostini, 1994 (revisar especialmente “Tesis de filosofía de la historia”, pp. 177- 191).

Para Hegel,

[...] El punto de vista de la historia universal filosófica no es, por tanto, un punto de vista obtenido por abstracción de otros muchos puntos de vista generales y prescindiendo de los demás. Su principio espiritual es la totalidad de los puntos de vista.<sup>16</sup>

Sin embargo, en esta concepción totalizadora y universal, lo primitivo, lo telúrico, lo marginal de los pueblos, resultado de la conquista de América, serán vistos desde Europa al “margen de la historia”.

Eran, como decía Engels, aunque erróneamente, “pueblos sin historia”, a los cuales entendía como aquéllos que en su pasado no consiguieron crear ningún sistema estatal vigoroso y, de tal modo, no poseían la fuerza para obtener su autonomía nacional en lo futuro; eran pueblos con diversos grados de desarrollo económico y cultural, cuyos empeños por lograr la libertad también debían exhibir, en consecuencia, formas e intensidad muy diferentes y, por lo mismo, objeto de conquista y dominación: es por esta vía que América entra a la historia europea.<sup>17</sup> Esta concepción unitaria de la razón, del saber, de la historia, es una forma totalitaria y excluyente de las comunidades humanas e históricas del resto del mundo.

#### BIBLIOGRAFÍA

Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos*, España, Planeta-Agostini, 1994.

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, España, Revista de Occidente, 1974, p. 46.

<sup>17</sup> Cfr. Roman Rosdolsky, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos sin historia*, México, Siglo XXI, Cuadernos de pasado y presente, 1980, pp. 123-148.

- Cassirer, Ernst, *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 1975.
- Cerutti, Horacio, “Hipótesis para una teoría del ensayo (primera aproximación)”, en *El ensayo en nuestra América, para una reconceptualización*, Colección El ensayo iberoamericano, México, DGAPA/UNAM, 1993.
- Follari, Roberto A., “Estudios sobre posmodernidad y estudios culturales ¿Sinónimos?”, en revista *Relea*, Venezuela, CIPSOT, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2000.
- Gaos, José, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, Stylo, 1947.
- \_\_\_\_\_, *En torno a la filosofía mexicana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1980.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, España, Revista de Occidente, 1974.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Argentina, Losada, 1970.
- Lanceros, Patxi, *La herida trágica. El pensamiento simbólico tras Holderlin, Nietzsche, Goya y Rilke*, España, Anthropos, 1997.
- Magallón Anaya, Mario, Prólogo, en Rafael Moreno, *La filosofía de la Ilustración en México y otros escritos*, México, FFYL/UNAM, 2000.
- Merleau-Ponty, Maurice, *El elogio de la filosofía*, Argentina, Nueva Visión, 1970.
- Michelet, Francois *Historia de las ideologías*, tres tomos, t. III, *Saber y poder (del siglo XVIII-XX)*, México, Premiá, 1981.
- Nuño, Juan A., *Los mitos filosóficos*, México, FCE, 1985.
- Pereda, Carlos, “¿Qué puede enseñarle el ensayo a nuestra filosofía?”, <http://www.fractal.com.mx/F18pered.html>.
- Rosdolsky, Roman, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos sin historia*, México, Siglo XXI, Cuadernos de pasado y presente, 1980.