

II. América Latina: posibilidad de una filosofía⁵

Es en ese orden de ideas en 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, de estar situada en una 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 particular estructura de la sociedad y de la vida latinoamericana plantea el reto de elaborar una filosofía, la 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

5 Alejandro Serrano Caldera. *Filosofía y Crisis. En torno a la posibilidad de la filosofía latinoamericana*. Nuestra América. Centro coordinador y difusor de estudios latinoamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México. UNAM. México, 1987

negativas, desde un punto de vista histórico, se transforman en un estímulo para la creación cultural y para la elaboración filosófica.

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

La realidad cultural latinoamericana, lejos de ser una sola, presenta múltiples expresiones e impone indagar por 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 feudataria, junto a las singulares formas indígenas de producción y junto al repartimiento y a la encomienda. También coexistieron la esclavitud y el salario. Todos ellos contribuyeron a definir las caracterís-

ticas del modo de producción en las colonias, en tanto que, 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 juxtaposición social, el dualismo de valores y la dependencia de ayer y hoy. Todo ello 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 indo hispano. 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 quizás decirse 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 suficiente por sí solo para estructurar, en toda su dimensión y profundidad, la identidad de América Latina. Para eso será también necesario la unificación y articulación de todos los elementos esenciales dispersos, los que, además del fenómeno sociopolítico, debe contribuir a nuestra identificación histórica.

Entre la creación poética de Neruda y Vallejo, el tipo de narrativa que se inicia con *El señor Presidente* de Asturias, la pintura muralista de Rivera, Tamayo y Siqueiros, todas forjadas principalmente, sobre esa crepitante realidad sociopolítica y la universalidad de la poesía de Rubén Darío, elaborada en su parte más significativa sobre motivos precolombinos, 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 a 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 generatriz y constructora 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 y para recibir, y dar, plenas 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 obje-

tiva capaz de revitalizar, actualizar e incluso crear una expresión propia y relativamente original”.⁶

2. La cultura y las culturas

En relación a los distintos elementos que componen la cultura latinoamericana, cabría señalar en una perspectiva mucho más próxima, las diferencias que existen, por ejemplo, entre la cultura rioplatense y la cultura mestiza. La primera, producto de una transformación cultural de Europa en América y carente de una importante cultura indígena, se manifiesta en la ausencia del mestizaje; la consolidación de una clase media sobre la base de una significativa inmigración europea, 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, la 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 particular forma 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.

6 Juan Bautista Arrien. “Posibilidad, necesidad y sentido de la filosofía latinoamericana”. Prólogo al libro de Alejandro Serrano Caldera, *Dialéctica y Enajenación*. EDUCA. San José, Costa Rica. 1979

Lo anterior, por supuesto, reconociendo la coexistencia de otras formas sociales como la esclavitud, la encomienda, el repartimiento y aún 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 en el sentido de los diferentes grados de desarrollo cultural que existe entre los países de América Latina. Esto está en 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 peculiar situación histórica de algunos de los países en 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 de cada uno de los países latinoamericanos, ligada tanto al fenómeno de la colonia como a la nueva

situación que plantea para la América Latina las relaciones internacionales y la dependencia estructural.

Sin entrar en un análisis sobre la formación de las clases en América Latina, nos interesa apuntar la existencia fundamental de dos clases, aún cuando se den algunas formaciones de grupos sociales que no pueden ser considerados clases en sentido estricto. Básicamente hay 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 ello (de la posición de clase) depende en buena parte la ubicación personal en la sociedad y la contribución significativa para el acceso a la cultura, la formación de hábitos y la adopción de valores.

Los grupos sociales intermedios, llamados también clase media, cuando actúan propiamente como grupo, por lo general giran dentro de la esfera de la clase dominante y comparte 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 de los que normalmente sustenta el grupo al que por posición socioeconómica pertenecen.

Durante la colonia, peninsulares y criollos constituyen 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 ha sido conformado principalmente de acuerdo al modo de ver las cosas del criollo, que ha constituido la oligarquía 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 mitad del presente siglo y que corresponde a la intención de los centros de poder de que los países periféricos adquieran un cierto grado de tecnificación que 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, el crecimiento hacia dentro y otros. Todos ellos buscan sustituir el modelo de producción agroexportadora por otro de industrialización. Es la sustitución de la sociedad tradicional agraria por otra moderna, tecnificada y de incipiente capitalismo. Este cambio en el modelo productivo conllevará también la correspondiente modificación en la conducta social, hábitos y valores culturales.

Este proceso histórico, descrito sucintamente, 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. Es por ello que al hablar de América Latina habrá que tomar en consideración estas circunstancias histórica que la dividen y diferencian entre la cultura rioplatense y 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 diferentes, al menos en los niveles que hemos mencionado. Su universalidad como concepto radica en la diversidad de sus com-

ponentes que al fin y al cabo, en uno de sus alcances, la universalidad es precisamente unidad en la diversidad.

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. Es cultura también la concepción y 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 mestizaje universal; en la visión integradora de Luis Alberto Sánchez que concibe 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 expresión de la cultura latinoamericana deben considerarse, desde una perspectiva sociológica, los estudios sobre la categoría histórica de la dependen-

cia, y desde un plano filosófico, aquellos otros sobre la posibilidad y necesidad de un pensamiento filosófico latinoamericano, entre cuyos principales exponentes se encuentran Leopoldo Zea, en México; y Augusto Salazar Bondy, Francisco Miró Quezada y Leopoldo Chiappo, en 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 aún 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 ser 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 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 filosofía, como en cualquier tema, conviene aclarar su significado y 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. Si así fuese, 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 verdaderos a uno de ellos y falsos a 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 y a través de la correcta aplicación del método dialéctico que se eleva de lo abstracto a lo concreto. Nuestro punto de vista lo que niega 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, expresiones ambas 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 aún en lo que se considera una verdad histórica o filosófica existen elementos de error y correlativamente que 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 de las cosas se tiene 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 pues pretenderse 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 construyendo 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 conclusiones a que se llegue por el valor que se atribuye al dato empírico sean excesivas. Por otra parte, la contradicción permanente ha dado origen a la creación de la estructura cultural de la humanidad.

El marxismo, cuya obra principal, *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, aún 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 a 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 aún culturas y civi-

lizaciones, 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 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 también experimentado una profunda transformación. Envuelto todavía entre la manifestación artística y la organización social, se encontraba el 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 socioeconómicas, el desarrollo del comercio, 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 contexto 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. Se producirá también 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 medieval 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 Medievo, sino más bien el énfasis en ciertos aspectos naturales, históricos y científicos que habrían sido descuidados por la escolástica, a partir del supuesto 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 Medievo. 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 medieval 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 substancial 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 medieval, 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 transnacional, 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 hundiéndose en sus raíces en la realidad extraiga de ella la savia de un genuino pensamiento latinoamericano. Invariablemente el pensamiento, aún el que se dirige hacia las consideraciones más abstractas, se encuentra 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 aquélla 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 conocimiento 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 reacción 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 importante rasgo 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.

mericana 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 extrae 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 ...⁷

Para mí y desde una perspectiva y metodología hegeliana que convendría recuperar, América Latina debe ser considerada como un momento de la totalidad que presenta sus propios rasgos 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. Como quiera que sea, 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

7 Leopoldo Chiappo, *Nietzsche: dominación y liberación*. Talleres de Industrial Gráfica. Lima, Perú. 1978.

latinoamericanos. "La filosofía de la historia latinoamericana viene a ser expresión de la filosofía de la historia universal en la que se entrecruzan diversos proyectos. Tantos 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 Latina, en ineludible relación dialéctica, de estímulo y respuesta, con los del llamado mundo occidental".⁸ 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 se hace al andar, es además un saber hacia dónde se quiere y se debe ir y hacia dónde no. Es una tarea que implica 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 reflexión filosófica ligada, necesariamente, a la categoría de totalidad y sus relaciones con la totalidad, imponen además como tarea, dentro de ese marco, el planteamiento de importantes asuntos. A saber: asumir la crisis de Occidente, asumir una conciencia de situación desde la cual nos incorporamos y contribui-

8 Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1978.

mos a la forja de una historia más humana, conceptuar la síntesis de superación del euro centrismo, contribuir al planteamiento de una nueva humanidad por primera vez universal y a la traducción conceptual de un nuevo hombre, un nuevo humanismo y una nueva escala de valores que dolorosamente la propia realidad está formando, 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.