

# UN ACERCAMIENTO A LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO<sup>1</sup>

CARLOS BEORLEGUI  
Universidad de Deusto, Bilbao

RESUMEN: El pensamiento filosófico latinoamericano, sobre todo a partir del momento de la emancipación política, se ha visto crónicamente asediado por la pregunta sobre su *identidad* dentro del panorama filosófico universal, pregunta que encierra a su vez las de su *legitimidad*, *autenticidad* y *originalidad*. Si la tendencia *universalista* se ha empeñado en seguir los parámetros de la filosofía europea, la línea *americanista* ha luchado por legitimar su pretensión de filosofar desde y sobre su específica circunstancia socio-cultural. En el presente escrito se hace un recorrido de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano desde la óptica de esta problemática, siguiendo sobre todo la corriente *americanista*.

PALABRAS CLAVE: identidad, legitimidad, autenticidad, originalidad, universalista, americanista, filosofía latinoamericana, positivismo, filosofía de la liberación.

## *An Approach to the History of Latin American Philosophical Thought*

ABSTRACT: Latin American philosophical thought, mainly since the political emancipation of Latin America, has been persistently besieged by the question of its *identity* within the world philosophical scene, a question that in turn includes the questions of its *legitimacy*, *authenticity* and *originality*. If the *universalist* trend has persisted in following the parameters of European philosophy, the *Americanist* line has struggled to legitimize its intention to philosophize from and in relation to its specific socio-cultural circumstances. This work covers the history of Latin American philosophical thought from the point of view of this set of problems, following, above all, the *americanist* current.

KEY WORDS: identity, legitimacy, authenticity, originality, universalist, americanist, Latin American philosophy, positivism, liberation philosophy.

### 1. UNA FILOSOFÍA PUESTA EN CUESTIÓN

El filósofo argentino Alejandro Korn, comenzaba un escrito titulado «Filosofía argentina» (1927) con estas palabras: «Me imagino la sonrisa del lector ante el epígrafe. ¿Desde cuándo tenemos filosofía argentina? ¿Acaso tenemos filósofos? Y bien, a mi vez preguntaría: ¿Se concibe que una colectividad humana unificada por sentimientos, intereses e ideales comunes desarrolle su acción sin poseer algunas ideas generales? Pues si logramos desentrañar estas ideas implícitas del devenir histórico hallaremos, por fuerza, una posición filosófica. De hecho, nunca nuestro pueblo ha dejado de tenerla»<sup>2</sup>. «Hace no pocos años,

---

<sup>1</sup> Este trabajo remite al libro BEORLEGUI, C., *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* (Universidad de Deusto, Bilbao, 2004). Por ello, las referencias bibliográficas aportadas en este escrito son sólo las imprescindibles.

<sup>2</sup> En ZEA, L., *Antología de la filosofía americana contemporánea* (B. Costa-Amic Editor, México, 1968), 5.

escribía cuarenta años después el filósofo mexicano Leopoldo Zea, era considerado como un absurdo, y hasta un disparate, hablar, no sólo de la filosofía latinoamericana, sino, inclusive, de la filosofía en Latinoamérica. Algo, al parecer, común con España, en donde, también ha sido visto, con gesto desdeñoso, el hablar de filosofía española o de filosofía en España. Sin embargo, el tiempo ha cambiado esta situación»<sup>3</sup>.

Como puede deducirse de estas dos citas (y de otras muchas que podríamos traer a cuento), acercarse a reflexionar sobre la filosofía o el pensamiento filosófico latinoamericano exige plantearse de entrada una serie de cuestiones previas, que van desde la legitimidad, la autenticidad y la originalidad de la filosofía latinoamericana, hasta otras de tipo epistemológico y metodológico sobre cómo acercarse a su estudio, puesto que no es evidente para todos, o no lo ha sido hasta hace poco, que tenga sentido hablar de *filosofía latinoamericana*, o de *filosofía en América Latina*. Supone dejar sentado, en primer lugar, que es legítimo hablar de *filosofías nacionales o regionales*<sup>4</sup>, no en el sentido de un nacionalismo metafísico romántico (*Volkesgeist*, espíritu de los pueblos), sino en la línea de dar por hecho la inevitable condición *circunstanciada y perspectivística* de todo filosofar. Pero no siempre se ha pensado así. Se ha dado demasiado fácilmente por sentado que filosofar es un producto exclusivo de la cultura europea, iniciado en Grecia y expandido después al resto de las demás naciones europeas y occidentales. El resto de las demás culturas tendría que limitarse a imitar y a repetir. Un ejemplo de este modo de ver las cosas sería la postura de Derrida reflejada en sus reflexiones ante la obra *Totalidad e infinito* de E. Lévinas<sup>5</sup>, en la que critica el modo ontologista occidental de filosofar. Para el filósofo deconstruccionista francés, «filosofar es filosofar en griego». Y, por tanto, no queda al margen de ello más que el silencio o el ámbito poético y/o teológico<sup>6</sup>. En cambio, resulta evidente para el filósofo lituano que caben otras muchas formas de filosofar al margen y más allá del ontologismo greco-occidental, abriendo una brecha en las pretensiones exclusivistas y universalistas de la filosofía occidental<sup>7</sup>. Está, pues, en juego en esta discusión el propio ser de la filosofía y del filosofar. Si para los griegos filosofar fue sobre todo una pregunta por el *ser* y por la *naturaleza* de las cosas, para el pensamiento de tradición judía la pregunta primera es de índole *ética*, antes que ontológica y epistemológica. Esta es la razón por la que la filosofía levinasiana tuvo tanta acogida en el entorno de

<sup>3</sup> ZEA, L., *Sentido de la filosofía en Latinoamérica*: Revista de Occidente IV (1966), n.º 38, 206-217; 206.

<sup>4</sup> Cfr. ABELLAN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español* (Espasa-Calpe, Madrid, 1973), vol. I; BEORLEGUI, C., *El problema de las filosofías nacionales*: Información Filosófica (Revista Internacional de Filosofía y Ciencias Humanas: Revista digital, [www.philosophica.org/if](http://www.philosophica.org/if)), II (2003), n.º 1, 5-22.

<sup>5</sup> Cfr. LÉVINAS, E., *Totalidad e infinito* (Sígueme, Salamanca, 1977).

<sup>6</sup> Cfr. DERRIDA, J., «Violence et métaphysique», en *L'Écriture et la différence* (París, 1967). Trad. cast.: *La escritura y la diferencia* (Anthropos, Barcelona, 1989).

<sup>7</sup> Cfr. LÉVINAS, E., *De otro modo que ser o más allá de que esencia* (Sígueme, Salamanca, 1987).

la filosofía de la liberación latinoamericana, al menos en una de las líneas más importantes de la misma, la defendida entre otros por los argentinos E. Dussel y J. C. Scannone.

Cuando se echa una mirada panorámica a la historia de la filosofía latinoamericana, sobre todo durante los siglos XIX y XX, nos encontramos con la presencia recurrente de una serie de cuestiones básicas: ¿qué es un *filosofar latinoamericano*?, ¿tiene sentido esta pregunta?, ¿estamos condenados a repetir miméticamente el modo de filosofar europeo, o se puede filosofar de modo distinto, original, desde nuestra propia idiosincrasia y desde nuestras propias raíces culturales?, ¿cuál sería la especificidad, en el caso de que la hubiera, de la filosofía latinoamericana? Ante estas cuestiones, se han sólido dar dos respuestas diferentes y encontradas: la *universalista* (filosofar es imitar la filosofía greco-occidental), y la *americanista* (filosofar es hacerlo desde la propia circunstancia cultural). Francisco Miró Quesada las ha denominado respectivamente posturas *asuntiva* y *afirmativa*<sup>8</sup>. Entendemos que la postura más fecunda es esta segunda, en la medida en que pretende pensar y filosofar desde la perspectiva de la propia realidad latinoamericana, planteándose de entrada la cuestión de su identidad y de la autenticidad del filosofar consecuente con tal identidad. Aunque ello no significa en absoluto filosofar de espaldas a la gran tradición europea. Por eso, vamos a atender en este escrito fundamentalmente a las reflexiones y a la trayectoria filosófica de esta corriente de pensamiento, para desde ahí reflexionar sobre la historia de estas cuestiones.

Junto a la problemática acerca del ser de la filosofía y la legitimidad o no de un filosofar de otro modo que el greco-occidental, cualquier intento de historizar la filosofía latinoamericana conlleva también otra serie de cuestiones metodológicas, como el problema del inicio de tal historia, las diferentes periodizaciones, y la clasificación de los diversos pensadores en corrientes de pensamiento o en grupos generacionales<sup>9</sup>. Dependerá de la idea que tengamos de filosofía para iniciar esta historia en el momento de la emancipación política (inicios del siglo XIX), o bien al inicio de la época colonial, o incluso la extenderemos a las cosmovisiones de las culturas pre-colombinas.

Y, en tercer lugar, una cuestión que también ha de tenerse en cuenta es el sesgo crítico-ideológico desde el que se parte a la hora de filosofar y de interpretar la realidad. ¿Se puede contar la historia de la filosofía latinoamericana al margen de la función ideológica que las diversas corrientes de pensamiento han realizado, y realizan, a favor de las capas sociales que detentan el poder?

---

<sup>8</sup> Cfr. MIRÓ QUESADA, F., *Despertar y proyecto de la filosofía latinoamericana* (FCE, México, 1974); VILLORO, L., *¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?*: Isegoría 18 (1998) 53-60.

<sup>9</sup> Cfr. GUADARRAMA, P., *¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?*: Revista de Hispanismo Filosófico 2 (1997) 5-19; CERUTTI GULDBERG, H., *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina* (Universidad de Guadalajara, México, 1986); MAERK, J. - CABRIOLÉ, M. (Coords.), *¿Existe una epistemología latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe* (Plaza y Valdés, México, 1999).

¿Existe una historia neutral, sin referencias éticas y crítico-ideológicas? Esta cuestión obliga también a que tengamos que plantearnos la relación entre ideología y filosofía, y las diversas posturas que se han defendido a la hora de congregar estos dos conceptos<sup>10</sup>.

## 2. A LA BÚSQUEDA DE UNA FILOSOFÍA AMERICANA AUTÉNTICA

Con la emancipación política de la Corona española surge por primera vez entre los intelectuales latinoamericanos la necesidad de una filosofía propia, acorde con su nueva identidad cultural y política. La mayoría de ellos coinciden, excepto A. Bello, en evaluar negativamente el papel de la tradición cultural española en el ámbito hispanoamericano, y, por ello, tratan de desprenderse de ella para acomodarse a la francesa e inglesa. Entienden que necesitan una independencia cultural y mental acorde y consecuente con la recién lograda emancipación política. El primer pensador que propone la necesidad de conformar y crear una *filosofía nacional*, una filosofía *americana*, es el argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884)<sup>11</sup>. En su tesis doctoral en derecho, *Fragmento preliminar al estudio del Derecho* (1837)<sup>12</sup>, defiende abandonar la tradición cultural española, que considera una «insensatez», puesto que «ha tenido siempre horror al pensamiento», para imitar a Francia, la nación «que no duerme nunca».

Es evidente la contradicción de la propuesta de Alberdi, tratando de construir una filosofía americana, nacional, pero haciéndola consistir en imitar a la Europa ilustrada, sobre todo a Francia. Pero Alberdi no parece verlo así, puesto que para él el empeño de proponer una filosofía americana que imite a Francia, no supondría más que situar tal filosofía americana en el movimiento general del progreso histórico, representado y liderado en ese momento por la Francia ilustrada, y más tarde por Inglaterra. De todos modos, el interés de esta obra de Alberdi está en que en ella «formula por primera vez la exigencia o la necesidad de elaborar una filosofía americana sobre la base y a partir del historicismo romántico europeo»<sup>13</sup>. Se trata, por tanto, de armonizar las filosofías nacionales con el magno movimiento histórico de la filosofía universal, cuya vanguardia histórica estaba constituida en ese momento por Francia.

<sup>10</sup> En mi libro citado, presento las posturas en relación a este tema de tres autores latinoamericanos: MIRÓ QUESADA, F., *La historia de las ideas en América Latina y el problema de la objetividad en el conocimiento histórico*: *Latinoamérica* 7 (1974) 9-37; SÁNCHEZ-VÁZQUEZ, A., *La ideología de la «neutralidad ideológica» en las ciencias sociales*, VV.AA., *La filosofía y las ciencias sociales* (Grijalbo, México, 1976), 287-313; ELLACURÍA, I., *Función liberadora de la filosofía*: *ECA* 435-436 (1985) 45-64.

<sup>11</sup> Cfr. CANAL-FEIJÓO, B., *Alberdi. La proyección sistemática del espíritu de mayo* (Losada, Buenos Aires, 1966); FORNET-BETANCOURT, R., *Juan Bautista Alberdi (1810-1884) y la cuestión de la filosofía americana*: Cuadernos Salmantinos de Filosofía, XII (1985), 317-333; OLIVER, J. P., *El verdadero Alberdi* (Dictio, Buenos Aires, 1977).

<sup>12</sup> Cfr. *Obras Completas* (Hachette, Buenos Aires, 1955, edic. de B. Canal-Feijóo), vol. I.

<sup>13</sup> FORNET-BETANCOURT, R., *o.c.*, p. 322.

Curiosamente, en otro escrito posterior, titulado *Ideas para presidir la confección del Curso de Filosofía Contemporánea* (1842)<sup>14</sup>, Alberdi ya no será tan partidario de armonizar las filosofías particulares con la universal, sino que su acento se centrará en las primeras. Entiende Alberdi en este momento que aunque las cuestiones filosóficas son universales, el modo de resolverlas es siempre particular, propio de cada época y de cada país, «porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano»<sup>15</sup>. En este momento, por tanto, Alberdi acentúa más la relación que toda filosofía tiene con su tiempo y circunstancia que su referencia a un horizonte común del filosofar universal. Por eso, para Alberdi será *americana* la filosofía que parta de y responda a las necesidades de cada nacionalidad americana. Pero esto no significa defender una especie de *razón americana*, sino un modo específico, *americano*, de utilizar la razón. De todos modos, en ese empeño de construir una filosofía americana, ya hemos visto que la solución que propone Alberdi es superar el legado cultural español para seguir los pasos de la francesa, no pudiendo superar del todo la profunda ambigüedad que esto implicaba.

Vemos, pues, que la pregunta sobre la identidad de la filosofía americana, que surge de modo precursor con Alberdi, nace en un momento en que la América hispana se halla ante un momento crítico de su historia. Dejada atrás su dependencia política y cultural de España, busca su independencia cultural tratando de modernizarse imitando a las naciones europeas más ilustradas, Francia y más adelante Inglaterra. Y este será el sino del pensamiento filosófico latinoamericano a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, momento en el que predomina de forma abrumadora el positivismo, primero de influencia francesa (A. Comte) y más adelante de influencia inglesa (H. Spencer y J. Stuart Mill)<sup>16</sup>.

Ahora bien, a pesar de que hay que considerar efectivamente a Alberdi como el adelantado del empeño por construir de modo explícito y consciente una filosofía americana auténtica, también se podrían apreciar rasgos y muestras indirectas de este empeño durante la última época de la Colonia española. Algo de esto indica J. D. García Bacca cuando en sus estudios sobre los filósofos hispanoamericanos durante la Colonia en la región de Nueva Granada (Venezuela y Colombia)<sup>17</sup>, considera que en sus reflexiones filosóficas no se limitaron a repetir las ideas escolásticas de la metrópoli hispana, sino que se advierte en ellos grandes dosis de originalidad, encontrando en sus obras dos rasgos fundamentales: *la conciencia de América y la conciencia de la libertad*<sup>18</sup>. El primer rasgo supone que eran conscientes de que estaban alumbrando un pensamiento ori-

<sup>14</sup> Cfr. ALBERDI, J. B., *Escritos póstumos* (Cultura Argentina, Buenos Aires, 1915), vol. XV, edición de José Nicolás Matienzo.

<sup>15</sup> ALBERDI, J. B., *Ideas...*, México, 1978, p. 6.

<sup>16</sup> Cfr. ZEA, L., *El pensamiento latinoamericano* (Ariel, Barcelona, 1976, 3.<sup>a</sup> ed.).

<sup>17</sup> Cfr. GARCÍA-BACCA, J. D., *Antología del pensamiento filosófico venezolano* (Ministerio de Educación, Caracas, 1954-1964, 3 vols.); Íd., *Antología del pensamiento filosófico en Colombia, de 1647 a 1761* (Imprenta Nacional, Bogotá, 1955).

<sup>18</sup> Cfr. GARCÍA BACCA, J. D., *Dos siglos de filosofía colonial en Venezuela (1638-1800): Revista Schell* (Caracas) 5 (1956), n.º 21, 25-33.

ginal, advertido también por los recensionistas y censores de sus obras en España, al quedar admirados de la valía y profundidad que algunas de estas obras mostraban.

No será hasta el siglo xx cuando de nuevo, y con más fuerza, brote en los pensadores hispanoamericanos la preocupación y el deseo de filosofar no tanto desde la óptica europea y norteamericana, sino de modo autóctono, con autenticidad y originalidad. Así lo entienden y proponen, en el paso del siglo xix al xx, tanto el cubano José Martí como el uruguayo J. E. Rodó, este último autor de *Ariel*<sup>19</sup>, símbolo del inicio del desmarque de lo que el propio autor denomina la *nordomanía* (admiración por los Estados Unidos) y de la recuperación de los valores de la *hispanidad*. Se inicia, de este modo, una nueva reflexión sobre los rasgos de la identidad de la América hispana, en contraste con los parámetros seguidos durante el siglo que terminaba.

A partir de entonces, la discusión y reflexión en el ámbito filosófico consistirá en ver cómo conjugar el conocimiento de la filosofía europea con la posibilidad de un filosofar latinoamericano original y auténtico. Este empeño será la tarea predominante de las primeras generaciones del siglo xx. Si la generación primera, denominada por Miró Quesada<sup>20</sup> de los *patriarcas*, se centró en superar el positivismo y adherirse a las nuevas filosofías europeas, como el historicismo, bergsonismo, etc., portadoras de nuevos aires renovadores, la generación siguiente, la de los *forjadores*, tratará de dominar a fondo la historia de la filosofía europea, para educar sobre ella en profundidad a sus discípulos, para que sean ellos los que puedan realizar por fin una filosofía americana auténtica.

Y es la generación de mitad de siglo, con L. Zea y A. Salazar Bondy como figuras más representativas, la que dará los primeros pasos en esta dirección, aunque cada uno de ellos entenderá la tarea de forma muy diferente. Zea, orientado y animado por su maestro, el *trasterrado* español José Gaos, se volverá de forma positiva hacia la historia del pensamiento filosófico hispanoamericano, sobre todo el siglo xix, consciente de que la consciencia de la identidad de una cultura no puede hacerse de espaldas a su historia. En cambio, el peruano A. Salazar Bondy partirá de planteamientos más radicales. Considera que la cultura latinoamericana es una cultura dominada y sometida, y entiende, por ello, que de tal situación no podrá salir nunca una filosofía auténtica. Sólo de una cultura liberada cabe esperar una filosofía genuina y liberadora.

Estos dos planteamientos van a ser los dos referentes principales para la generación siguiente, la de la *filosofía de la liberación* (FL), corriente a la que también se adscribirán tanto Zea como Salazar Bondy. Mientras algún sector de la FL, como el liderado por Dussel y Scannone, coinciden con Salazar Bondy en su radicalidad sobre el sentido de la FL como filosofía americana auténtica, entendiendo que sólo haciendo tabla rasa con el pasado se podrán sentar las bases de un filosofía auténtica y liberadora, el sector historicista, bajo la orien-

<sup>19</sup> Dornaliche y Reyes, Montevideo, 1900; Cátedra, Madrid, 2000.

<sup>20</sup> Cfr. MIRÓ QUESADA, F., *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano* (FCE, México, 1974).

tación de Zea y de A. A. Roig, defenderán más bien una integración del pasado con el presente, con la pretensión de hacer de la filosofía un momento iluminador y acompañante del proceso de liberación político y social de los pueblos latinoamericanos.

Como puede verse, aunque los planteamientos teóricos sean distantes y no coincidentes, el problema de fondo sí es en gran parte coincidente, y consistirá en plantearse la identidad de lo latinoamericano y el tipo de filosofía que corresponde a tal realidad. La filosofía latinoamericana, al menos en los dos siglos de trayectoria de emancipación, ha tenido siempre una honda preocupación práctica, unida de forma estrecha a la problemática político-económica, y a la preocupación por la identidad y por la tarea futura a realizar para que los pueblos latinoamericanos puedan ocupar un lugar digno en el conjunto de las naciones de la tierra<sup>21</sup>.

### 3. LOS PRINCIPALES HITOS DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO LATINOAMERICANO

#### 3.1. *El problema del comienzo*

Plantearse dónde situar el inicio de la historia de la filosofía latinoamericana no es una decisión baladí ni extrínseca, sino que depende tanto del interés por introducir en esta historia tan sólo a los filósofos en sentido estricto o también a los que de modo amplio se suelen denominar pensadores, así como del valor filosófico que se atribuya a determinadas épocas culturales. Entre los diferentes intentos que se han producido por historiar el pensamiento filosófico latinoamericano, encontramos criterios de lo más dispar. Así, nos encontraremos con quienes consideran que esta historia debe iniciarse sólo a partir del siglo xx, puesto que sólo entonces se habría dado técnicamente una verdadera filosofía, con características similares a la filosofía europea<sup>22</sup>.

Otros retrocederán un siglo, y situarán ese comienzo con la emancipación política de España, puesto que sólo entonces se habría dado el propósito de iniciar una filosofía *auténtica, americana*, emancipada de las rémoras de la cultura hispana. Ya hemos visto que ese fue el propósito y la opinión de la llamada *generación romántica*, representada de modo específico por J. Bta. Alberdi y F. Sarmiento. Pero hay otros muchos que no ven razón por marginar de la his-

<sup>21</sup> Cfr. ZEA, L., *Sentido de la filosofía en Latinoamérica*: Revista de Occidente IV (1966), n.º 58, 206-217.

<sup>22</sup> Es el caso de Francisco Romero, quien considera que la filosofía latinoamericana, en sentido estricto, se inició a comienzos del siglo xx, de la mano de la generación de los «fundadores». La razón de ello está en que, para él, el criterio de corrección filosófica se halla en la adscripción a una corriente filosófica universal, la suya, en concreto, el personalismo. Cfr. GUADARRAMA, P., *¿Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina?*: Revista de Hispanismo Filosófico 2 (1997) 5-19; CAPELLETTI, A., «Francisco Romero y el espiritualismo latinoamericano del siglo xx», en: Íb., *Francisco Romero, maestro de la filosofía latinoamericana* (Sociedad Interamericana de Filosofía, Caracas, 1983).

toria del pensamiento filosófico a la época colonial, en la medida en que en esa época se enseñó y escribió filosofía en sentido técnico y estricto en los diferentes y numerosos centros filosóficos universitarios, regentados al principio por profesores españoles y luego por nativos<sup>23</sup>. Desde este punto de vista, se situaría el inicio del pensamiento filosófico latinoamericano en el momento en que se establecen las primeras Universidades latinoamericanas<sup>24</sup>, o en la fecha en que aparece el primer texto filosófico en tierras coloniales, el *Curso Filosófico* escrito por Fray Alonso de la Vera Cruz (1954, México)<sup>25</sup>. Pero, en la medida en que estos primeros autores son nacidos en España, podemos situar el inicio del filosofar americano, como lo hace E. Dussel, con la aparición de la labor docente y editorial de autores autóctonos, ya en pleno siglo XVII, produciéndose entonces la primera normalización de la filosofía en Hispanoamérica<sup>26</sup>.

¿Y por qué no extender la historia a la época pre-colombina, y considerar como también pensamiento (no ciertamente filosófico) a las diversas cosmovisiones de las culturas indígenas? Vendrían en apoyo de esta postura las tesis defendidas por el antropólogo mexicano M. León-Portilla respecto a la supuesta presencia, al menos entre los *nahuas*, de ciertos atisbos pre-filosóficos en los interrogantes de ciertos sabios nahuas (*tlamatinime*) presentados en sus escritos, en los que se advertiría un cierto desmarque de la mentalidad mitológica de sus libros sagrados<sup>27</sup>. Incluso si no se comparten las tesis de León-Portilla, consideramos que resulta de interés incluir las cosmovisiones indígenas en una historia del pensamiento filosófico, puesto que representan un modo de entender y de acercarse a la realidad de una etapa importante de la historia de América. Es la razón por la que nosotros hemos incluido este apartado en nuestro libro. Aunque aquí no vamos a hacer referencia ni a las cosmovisiones indígenas ni a la época colonial.

### 3.2. *El pensamiento filosófico durante el siglo XIX. La generación romántica y el positivismo*

#### 3.2.1. La búsqueda de la identidad cultural de la generación romántica

Los líderes de la independencia estaban imbuidos por las ideas ilustradas que habían bebido de los ilustrados europeos, presentes también de modo inci-

<sup>23</sup> Un ejemplo de ello es el libro de LARROYO, F., *La filosofía iberoamericana*, México, Porrúa, 1989 (3.ª ed.).

<sup>24</sup> La primera universidad fue la de Santo Domingo (La Española), fundada en 1538. En seguida se fundarían dos de las más representativas, la de Lima (San Marcos, 1551) y la de México (1553).

<sup>25</sup> Cfr. BEUCHOT, M., *Humanismo novohispano* (Universidad de Navarra, Pamplona, 2003), 45-48.

<sup>26</sup> Cfr. DUSSEL, E., «Hipótesis para una historia de la filosofía en América Latina (1492-1982)», en: ÍD., *Historia de la filosofía latinoamericana y filosofía de la liberación* (Edit. Nueva América, Bogotá, 1994), 13-54; 31.

<sup>27</sup> Cfr. LEÓN-PORTILLA, M., *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes* (FCE, México, 1986).

piente, como hemos señalado, en el propio suelo hispanoamericano. Su empeño emancipador estaba empujado por la ideología liberal y utópica de conseguir, a través de la independencia y de la implantación del régimen republicano, los mismos niveles de progreso, democracia y libertad que poseían ya los países más avanzados de Europa y los Estados Unidos, convertidos en el modelo a imitar. Pero estos deseos tan encomiables no tendrán mucho éxito, en la medida en que se pretendió aplicar unas constituciones democráticas en sociedades que no poseían las condiciones adecuadas para ello. En consecuencia, se sucederá una época de luchas entre bandos contrapuestos, llevados por intereses muy dispares, como son el pueblo mestizo e indígena y los dirigentes criollos; al igual que, dentro de los criollos, entre liberales y conservadores. Esta época de desorden se terminará por la imposición de regímenes dictatoriales conservadores, que pretenden poner a resguardo los intereses económicos de los grupos oligárquicos beneficiados por el vacío de poder dejado por la presencia española.

Vendrá entonces unas décadas de orden, tras superarse el inicial utopismo liberal, momento en que las miradas se dirigen hacia un análisis más sosegado de la situación en la que se hallan las nuevas repúblicas hispanoamericanas. Conseguida la independencia política, ahora se persigue lo que se denomina la *independencia cultural*, indagando con entusiasmo su propia identidad nacional. Los primeros fervores tras la independencia habían desaparecido sin conseguirse los altos ideales soñados. Por eso que resultaba necesario volver sobre la propia realidad para reflexionar sobre las causas de este fracaso. Se da por ello un doble movimiento de reflexión: una mirada al pasado y al presente, a la situación en la que se hallan, coincidiendo la mayoría de los intelectuales en que la razón del atraso hispanoamericano en todos los terrenos se debe a la herencia cultural española, y una mirada hacia el futuro, tratando de construir un proyecto cultural imitando a las naciones ilustradas, sobre todo a Francia y a Inglaterra. Estas ideas van a estar en el trasfondo de la primera generación filosófica decimonónica, denominada *generación romántica*, integrada sobre todo por los argentinos Juan Bautista Alberdi y Domingo F. Sarmiento, el venezolano, afincado en Chile, A. Bello, los chilenos Fr. Bilbao y José V. Lastarria, y el mexicano José M.<sup>a</sup> Luis Mora.

Ya vimos en páginas anteriores la postura pionera de Alberdi (1810-1884) sobre la necesidad de construir una *filosofía nacional, americana*, así como la ambigüedad de la fórmula que planteaba para su consecución. Con ideas muy similares, su compatriota Domingo F. Sarmiento (1811-1888) plantea la situación latinoamericana como una encrucijada en la que había que elegir entre *civilización y barbarie*. En su obra cumbre, *Facundo. Civilización o barbarie*<sup>28</sup>, describe la situación argentina, y por extensión la de Hispanoamérica, como una mezcla de dos tipos de hombres y dos estilos de vida: el que representa la

---

<sup>28</sup> La primera edición es de 1845. Ediciones posteriores: Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires, 1961; Porrúa, México, 1998 (1.<sup>a</sup> ed.).

*civilización* (el «hombre de ciudad», que piensa y viste en europeo) y el que encarna la *barbarie* (el «hombre del campo», que viste de forma pueblerina y se mueve más por los instintos que por la razón). Es una oposición entre el hombre que persigue los ideales ilustrados europeos y el que está afincado todavía en la mentalidad española, así como el indígena. Estos ideales no son meras abstracciones, sino que tenían su encarnación en las dos facciones políticas argentinas que estaban enfrentándose en esos momentos por la conquista del poder, liderados por Rosas (representando a los campesinos y a los indígenas de la pampa) y Rivadavia (líder de los europeizantes). De ahí que Sarmiento, así como Alberdi, llegarán a ponerse de parte del ejército francés en su intento de apoderarse de Buenos Aires, porque ello supondría según ellos un beneficio civilizador para el país. Igualmente, estos intelectuales propondrán una política de inmigraciones europeas para que *coloreen* y *civilicen* la raza hispanoamericana y traigan el progreso y el avance científico y cultural. Su lema será «gobernar es poblar». La ironía del destino estuvo en que las contingentes más numerosos de inmigrantes («hijos del barco») que respondieron a la llamada argentina fueron precisamente del sur de Europa (italianos y españoles)<sup>29</sup>.

Este empeño por adquirir la cultura de las naciones europeas más ilustradas, llevó también a algunos, como el chileno Francisco Bilbao (1823-1865), a proponer la sustitución de la religión católica por la protestante, atribuyendo al catolicismo tanto un abandono del auténtico evangelio como también menor eficacia civilizadora en los pueblos en los que sirvió de soporte colonizador. Por eso, defendía predicar en América un nuevo «evangelio», el protestante, en la medida en que representa la religión del éxito y de la racionalidad científico-técnica<sup>30</sup>. Bien distinta era la postura del venezolano A. Bello, fundador y rector de la Universidad de Chile, el intelectual que más se distinguió en la defensa de la cultura hispana, aunque también fuera consciente de sus muchas insuficiencias. Pero Bello (1781-1865) supo ser suficientemente realista como para reconocer que el sedimento de tres siglos de presencia hispana no se podía echar fácilmente por la borda de modo voluntarista, para añorar ingenuamente culturas foráneas, como la francesa o inglesa. Por tanto, su propuesta consistía en mantener lo mejor de la cultura hispana y apropiarse después, de modo realista y adecuado, de los avances ilustrados<sup>31</sup>.

La admiración generalizada por la cultura y el pensamiento francés e inglés hizo que las más importantes escuelas filosóficas europeas tuvieran un eco temprano y profundo en la América hispana, dándose seguidores del enciclopedismo y del liberalismo, el idealismo, el sensismo, la filosofía del sentido común

<sup>29</sup> Cfr. ROJAS MIX, M., *Los cien nombres de América* (Lumen, Barcelona, 1991).

<sup>30</sup> Cfr. sus obras *La ley de la historia*, *La América en peligro* y *El Evangelio americano*, en *Obras Completas* (Buenos Aires, 1866), 2 vols.

<sup>31</sup> Cfr. CALDERA, R., *Andrés Bello* (Instituto de Cultura y Bellas Artes, Caracas, 1965, 4.<sup>a</sup> ed.); AGUDO FREYTES, R., *Andrés Bello, maestro de América* (Ministerio de Educación Nacional, Caracas, 1981); GARCÍA BACCA, J. D., «La filosofía del espíritu de Bello», en *Antología del pensamiento filosófico venezolano, o.c.*, vol. III.

escocesa, etc, aunque también siguió cultivándose, y por mucho tiempo, la filosofía escolástica.

### 3.2.2. El krausismo y la hegemonía del positivismo

Pero la filosofía que acabaría imponiéndose en toda Hispanoamérica, durante toda la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX fue el positivismo, así como el krausismo<sup>32</sup>, contagiado en este caso tanto por vía española como directamente por la línea alemana (E. Ahrens) o belga (G. Tiberghien). La influencia del krausismo se adelantó a la del positivismo en el empeño por contagiar los nuevos aires de modernidad, progreso científico y libertad (a partir de las facultades de Derecho, dado que sólo a finales del siglo se irán erigiendo las facultades de Filosofía), pero el positivismo se impuso posteriormente de forma hegemónica, constituyendo la ideología aglutinadora de la América hispana de la segunda mitad del siglo XIX. No resulta fácil resumir la profunda importancia que del positivismo, sobre el que se han hecho amplios estudios de investigación, resultando pioneros los realizados por Leopoldo Zea<sup>33</sup>. El filósofo mexicano estudió la incidencia del positivismo en México para luego extender sus investigaciones al resto de Hispanoamérica. Estudios posteriores han completado estos primeros trabajos de Zea, como es el caso de Carlos Rojas Osorio y sus investigaciones sobre el positivismo en el conjunto de las naciones caribeñas<sup>34</sup>.

Se suele considerar un mérito del positivismo el haber constituido el primer intento, tras la escolástica, de haber propuesto un sistema teórico positivo y completo para la realidad hispanoamericana, puesto que no sólo se limitó a ser una teoría filosófica de académicos, sino que constituyó un modo generalizado de entender la vida y el futuro de Hispanoamérica, y la ideología legitimadora de la nueva burguesía que se fue poco a poco haciendo con el poder económico y político. Se dieron dos etapas claramente diferenciadas en la implantación del positivismo. En la primera, la influencia estelar se debió a la filosofía de A. Comte, constituida por la teoría de los tres estadios y con marcado tinte metafísico y conservador, cuyo lema central era *orden y progreso*. En cambio, la segunda etapa estuvo marcada por la influencia de los positivistas ingleses, H. Spencer y J. Stuart Mill, menos metafísicos y defensores de un progreso obra de la iniciativa y el esfuerzo de los individuos. De ahí que su lema será *libertad y progreso*.

La primera nación donde prende el positivismo fue Brasil, explicable por su propia trayectoria política. Mientras las naciones pertenecientes a la Corona

<sup>32</sup> Cfr. Rodríguez de Lecea, T. - Koniecki, D. (eds.), *El Krausismo y su influencia en América Latina*, Madrid, Fundación Friedrich Ebert, 1989.

<sup>33</sup> Cfr. *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia* (México, 1943; FCE, México, 1975, 2.ª ed.); *Dos etapas del pensamiento en América Latina* (El Colegio de México, México, 1949); *El pensamiento latinoamericano* (Ariel, Barcelona, 1976).

<sup>34</sup> Cfr. *Filosofía moderna en el Caribe hispánico* (Porrúa/University of San Francisco, México, 1998).

española se habían independizado de su metrópoli de modo violento, los brasileños accedieron a su independencia de forma pacífica, por separación de las dos ramas de la corona portuguesa. Así que, mientras las naciones hispanas vieron en el positivismo una doctrina salvadora para conseguir la emancipación y el progreso cultural, los brasileños vieron en esta teoría filosófica «la doctrina más apta para enfocar las nuevas realidades que se ofrecían en su natural evolución social»<sup>35</sup>. De tal forma prendió el positivismo que se convirtió su lema *ordem e progresso*, en el lema de su escudo y bandera, aceptándose en su integridad la teoría comtiana, incluso con sus elementos religiosos. Entre los intelectuales introductores del positivismo podemos nombrar a Botelho de Magalhães, Luis Pereira Barreto, Miguel Lemos, Raimundo Teixeira Mendes y Tobías Barreto, perteneciente este último a la denominada *Escuela de Recife*.

Otra de las naciones donde prendió con más fuerza el positivismo fue Chile, especialmente en la línea comtiana, aunque hay que distinguir tres momentos. El primero estuvo representado por José Victorino Lastarria, cercano a los planteamientos de Comte, pero distante de él en su concepción metafísica de la historia, con menosprecio del papel de la libertad de los individuos, así de su teoría sobre la religión de la humanidad. En cambio, quienes aceptaron completamente el sistema comtiano fueron los tres hermanos Lagarrigue, constituyendo el principal soporte de la ortodoxia positivista en su país. La tendencia liberal, característica de la tercera etapa y partidaria de cambiar el lema *orden y progreso* por el de *libertad y progreso*, fue defendida por Valentín Letelier, con quien se produce el desmarque de Comte hacia la influencia de los positivistas ingleses, H. Spencer y J. Stuart Mill.

El positivismo se afincó también en Perú, utilizándolo su principal mentor, Manuel González Prada, como instrumento de renovación y modernización tras la dolorosa derrota en la guerra contra Chile. Con no menor fuerza arraigó el positivismo en Argentina, centrándose sobre todo en la Escuela de Paraná, fundada por D. F. Sarmiento en 1870, y en la que tuvo un importante papel el italiano Pedro Scalabrini y su discípulo J. Alfredo Ferreira. En ella las concepciones comtianas fueron recortadas con una concepción más liberal de la sociedad y de la historia, de modo que tomaron de Comte sólo la teoría de los tres estadios y un cierto anticlericalismo. Esta fusión de comtismo y liberalismo hizo que en Argentina el positivismo tuviera siempre un tinte más progresista de lo que supuso esta filosofía en naciones como Chile y México, donde sirvió para sostener gobiernos dictatoriales. El grupo intelectual que con más fuerza cultivó el positivismo y lo aplicó a la modernización de Argentina fue la denominada generación de 1880, partidaria más de Spencer y de apuntalar la libertad del individuo en la construcción del progreso. El progresismo del positivismo argentino se manifestó también en los intentos de fusionar a Spencer con Marx, como propuso Juan B. Justo, fundador del partido socialista argentino. A finales de siglo, la lucha entre civilización y barbarie (Sarmiento) va dejando paso a la

<sup>35</sup> ZEA, L., *El pensamiento latinoamericano*, o.c., 79.

lucha de clases, como consecuencia de la llegada masiva de inmigrantes al entorno bonaerense y de la formación consiguiente de un amplia masa proletaria. Para estos socialistas, no será la burguesía el motor del progreso sino el proletariado. Por eso, piensan que se puede hacer una síntesis de positivismo y de marxismo. En esta línea socialista se situó en parte el más importante intelectual positivista argentino de esa época, José Ingenieros (1877-1925). Su positivismo fue un tanto peculiar, por cuanto vive a caballo entre los dos siglos, en momentos en que la hegemonía positivista está ya en declive, de ahí que haya que denominar su positivismo como *positivismo crepuscular*, como lo denomina Caturelli. A Ingenieros se le debe la sistematización del positivismo argentino, como también su mantenimiento en unos años en que se está produciendo ya su sustitución en todas las naciones hispanoamericanas.

Pero el positivismo quizás más paradigmático, y mejor estudiado (por L. Zea, como hemos dicho), fue el de México. Había llegado al país de la mano de Gabino Barreda (1818-1881), quien había estudiado en París de la mano del mismo Comte y sus discípulos. Su famoso discurso, *Oración cívica* (Guanajuato, 1867), impregnado de propuestas educativas para el país de corte positivista, le sirvieron para que Benito Juárez le encargara de la reforma educativa del país. Barreda representa el positivismo mexicano más ortodoxo, en la línea de Comte, defensor del conocido lema *orden y progreso*, favorecedor de los intereses de la nueva burguesía mexicana emergente. La nueva generación positivista, de finales de siglo y liderada por Justo Sierra (1848-1912), corrigió estos planteamientos primeros acercándose a las propuestas de Spencer, partidarias de la iniciativa individual como motor de progreso. Ahora bien, aunque Sierra propone como lema *libertad y progreso*, no será posible defender una democracia radical, con la participación directa de todos, lo que iría en contra de los intereses de la burguesía en el poder y de su brazo político, el dictador Porfirio Díaz. Por eso, trató de conjugar el lema liberal con una interpretación interesada de la doctrina de Spencer. Es cierto que el progreso es consecuencia de la libertad e iniciativa individual, pero estos positivistas entienden que la sociedad mexicana no está todavía preparada para ejercerla, y por eso defienden que tiene que haber un período previo de aprendizaje y formación (despotismo ilustrado). Donde en cambio sí se aplica el lema spenceriano es el ámbito económico, puesto que los que detentan la riqueza necesitan libertad omnímoda para perseguir sus propios intereses, tutelado el orden social por esa *tiranía honrada* constituida por el régimen porfirista. Pero todo este orden sociopolítico se vendrá abajo con la revolución mexicana de 1910.

La fase spenceriana del positivismo llevaba ya en sus raíces la huella de su transformación, con su referencia a la libertad de los individuos. Y sólo era cuestión de tiempo que esta teoría legitimadora de dictaduras políticas, al servicio de los poderes económicos, se viniera abajo y fuera sustituida por las nuevas filosofías que venían de Europa. La caída del positivismo tuvo razones tanto teóricas y filosóficas como sociopolíticas, cosa lógica por cuanto esta ideología había tenido su vigencia en ambas dimensiones. Entre esas razones se suele señalar, en primer lugar, la decepción que supuso el incumplimiento de las exce-

sivas expectativas de progreso y modernización que generó, sobre todo en la versión metafísica y pseudorreligiosa de Comte. Además, como ya hemos visto, la negación de la libertad en la concepción del filósofo francés en la realización del progreso y el desarrollo histórico, chocaba contra la apetencia más humana de libertad, ingrediente fundamental tanto en el ámbito de la estética, como en la ética, en la política y en la reflexión antropológica. Uno de los ámbitos de superación del positivismo fue precisamente el de la creación artística y literaria, basada en la libertad creadora, así como la convicción política de que esta concepción positivista servía de cobertura política a la clase burguesa dominante, poniéndose en entredicho un modelo de ser humano, en el que resultan imprescindibles la libertad y la responsabilidad ética.

De ahí que fueran bien acogidas los nuevos aires filosóficos que traían las teorías de Bergson y su *evolución creadora*, así como las de Boutroux, el historicismo de Dilthey, de Croce y Gentile, y luego el raciovitalismo de Ortega, pero también las teorías defensoras de un dualismo epistemológico (explicación y comprensión: Dilthey, Rickert) que arrumbarán definitivamente el monismo metodológico positivista. Las motivaciones políticas también estuvieron presentes en esta caída del hegemonismo positivista. Durante todo el siglo XIX, la intelectualidad hispanoamericana, en su empeño por modernizarse, había puesto los ojos en las ilustradas Francia e Inglaterra, así como en su fruto más maduro, los Estados Unidos de América. Ese gigante del Norte representaba el modelo a seguir e imitar, el ejemplo de economía potente y de democracia ejemplar. Pero cada vez más se hizo más evidente que la potente democracia americana se estaba convirtiendo en una potencia imperialista, que ya había dado serias muestras de ello con la anexión de Texas (1835-1936) y del resto de territorio mexicano (California, Nuevo México, Arizona, Nevada y Utah, 1846-1848). Pero la prueba más palpable se dio en la guerra con España, arrebatándole Cuba, Puerto Rico y Filipinas (1898).

Esta situación producirá en la generación siguiente, la primera del siglo XX, un replanteamiento de las teorías sobre la identidad hispanoamericana, así como el progresivo desencantamiento de lo que J. Martí denominó *yankimania*, y J. E. Rodó *nordomanía*. Con el cambio de siglo, el sentimiento dominante, de la mano del progresivo alejamiento y ajuste de cuentas con el positivismo, se encaminará en la línea de recuperar los valores de la hispanidad y desmarcarse de los que había defendido el materialismo positivista y se hallaban encarnados en el poderoso vecino del Norte. Estas ideas se hallan retóricamente expresadas en el libro de Rodó, *Ariel*, pero ya habían sido explicitadas con antelación por el cubano J. Martí (1853-1895), pensador cuya trayectoria vital discurre en la segunda mitad del siglo XIX, pero cuyas ideas son admirablemente modernas y más avanzadas que muchos de los que vivieron ya en pleno siglo XX. Sus análisis sobre la futura amenaza de los Estados Unidos y el rechazo de todo imperialismo y colonialismo, la defensa de una identidad mestiza e intercultural para la América hispana, su firme propuesta de una unidad cultural y política para la misma, en la mejor tradición bolivariana, y su idea de la filosofía como acompañamiento teórico de la praxis transformadora al servicio de los más empobrecidos, son

elementos que sólo en pleno siglo xx, y más en concreto dentro de la filosofía de la liberación, se verán recogidos en toda su amplitud y profundidad. Por todo ello, a pesar de que Martí vivió en el siglo xix, sus ideas le sitúan como el más brillante precursor de lo más valioso de la filosofía hispanoamericana del siglo xx.

### 3.3. *El pensamiento filosófico durante el siglo xx*

#### 3.3.1. Una visión panorámica del siglo xx

El cambio de siglo está marcado, como hemos indicado ya, por el esfuerzo de desmarcarse de la ideología positivista y orientar las reflexiones filosóficas hacia nuevos derroteros, marcados todavía por las diferentes escuelas filosóficas europeas. Pero las cosas van a ir cambiando, puesto que se renueva en el inicio del nuevo siglo las pretensiones de los filósofos hispanoamericanos serán no seguir ya por más tiempo mirando pasivamente a los filósofos europeos, sino dar pasos serios en la dirección de ir construyendo una filosofía auténticamente latinoamericana. Esta va a ser la preocupación de los filósofos de las primeras generaciones del siglo.

El filósofo peruano Francisco Miró Quesada, como ya dijimos<sup>36</sup>, describe con gran acierto y perspicacia psicológica la situación de las tres primeras generaciones (que denomina sucesivamente generación de los *patriarcas* o *fundadores*, de los *forjadores*, y de los *universitarios* o *generación joven*) ante el reto de producir de una vez por todas una filosofía latinoamericana auténtica, realizada desde el suelo de la propia identidad. La filosofía del siglo xix se había caracterizado por estar más pegada a la realidad sociopolítica, mientras que la del siglo xx tendrá un perfil más técnico y académico, entre otras razones porque sólo entre finales del xix y comienzos del xx se irán erigiendo en las universidades latinoamericanas las nuevas Facultades de Filosofía y Letras. Hasta ese momento, durante todo el siglo xix, el estudio de la filosofía se hacía propiamente en la Facultad de Derecho. De ahí que la llamada generación de los *patriarcas* tiene la impresión de ser los iniciadores de la tradición filosófica en el ámbito hispanoamericano.

Esta generación, empeñada en superar el positivismo, se abre a las nuevas corrientes y filósofos que vienen de Europa, destacando entre ellos nombres como Bergson, Croce, Nietzsche, Simmel, los neokantianos, y otros filósofos anteriores desconocidos casi hasta entonces, como los representantes del idealismo alemán. Pero son conscientes de que están muy lejos de dominar la tradición filosófica europea, y que carecen de los medios necesarios para ello, en especial de la dimensión histórica y los idiomas autóctonos de los diferentes autores. Ante estas limitaciones, se empeñan en preparar a la generación siguiente para que pueda realizar mejor la tarea para la que ellos se consideran incapaces. Esta generación siguiente, la de los *forjadores*, liderada sobre todo por el argentino Francisco Romero y el mexicano Samuel Ramos, con la ayuda de los exilados republicanos españoles (J. Gaos, J. D. García Bacca, J. Xirau, E.

<sup>36</sup> Cfr. *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, o.c.

Imaz, etc.), son plenamente conscientes de esta misión que les transmite la generación anterior, y se aprestan a realizarla, así como a preparar para completar su labor a la generación siguiente. Conocen ya a fondo la filosofía europea y se plantean la cuestión de si existe la posibilidad de una filosofía latinoamericana auténtica. Como indica Miró Quesada, en la misma pregunta se da ya implicada la respuesta, puesto que en la tensión que supone la pregunta se da ya la posibilidad de realizar la tarea. No supone ello que den la espalda a la filosofía europea, sino que la comprenden como una más entre otros modos legítimos de filosofar, y no como algo cerrado y definitivo. Ahora bien, aunque están ya convencidos de que la filosofía latinoamericana es legítima y posible, consideran que se trata de una labor que sólo en el futuro se puede realizar. Esto es, ellos no se sienten del todo preparados, y se aprestan a pasarle tal responsabilidad a la generación siguiente, la de sus discípulos.

Ahora bien, la generación joven efectivamente recoge la presión del reto que supone esta trascendental tarea, pero la respuesta que dan es plural. Miró Quesada divide a los componentes de esta generación en dos grupos, en función de la respuesta o del modo como se sitúan ante esta tarea: el grupo o línea *asuntiva*, y el grupo o línea *afirmativa*. Los integrantes de la línea *asuntiva* consideran que la filosofía es universal, por lo que su tarea de filósofos consistirá en hacer filosofía asumiendo el modo o estilo europeo, pensando que sólo en un futuro lejano podrá surgir quizás algún filósofo latinoamericano de talla que destaque en el panorama universal. Sólo así se dará, en su opinión, una filosofía latinoamericana auténtica. En el conjunto de la generación, esta postura es la defendida por la mayoría de los filósofos.

En cambio, la postura *afirmativa*, partidaria de la legitimidad de las tesis *americanistas*, considera que están ya en disposición de intentar hacer emerger una filosofía latinoamericana auténtica, sin entender por tal apelativo una filosofía que pueda competir con los mejores representantes del continente europeo, sino ocupada en habérselas con la realidad desde la propia circunstancia americana. De este empeño saldrá lo mejor de la aportación latinoamericana al acervo filosófico, la denominada filosofía de la liberación, surgida en la cuarta generación, hacia finales de los años sesenta e inicios de los setenta. Ahora bien, en relación a esta enumeración generacional hay que precisar que, en contraste con los planteamientos de Miró Quesada, consideramos que la generación que él denomina de los *patriarcas*, puede desglosarse en dos, la primera del siglo (la de 1900) y la segunda, aparecida alrededor de 1915. A continuación voy a ir dando un breve recorrido por el conjunto de los grupos generacionales del siglo, indicando sus componentes más significativos y sus rasgos y preocupaciones más específicas. Pero seguiré, como lo he hecho a lo largo del escrito, centrandome mi atención en la corriente *americanista* o *afirmativa*.

### 3.3.2. La generación de 1900

Como ya dijimos, este grupo generacional, a caballo entre siglos, es un grupo educado en el entorno positivista pero distanciado claramente del mismo a lo

largo de su madurez filosófica. Junto a esta característica de anti-positivismo, otro rasgo específico de este grupo generacional son su anti-imperialismo, centrado en este caso en los Estados Unidos y activado por la guerra contra España en 1898. Y un tercer rasgo es el afloramiento, pero con muchas limitaciones, de la reivindicación de lo indígena. Como ya indicamos anteriormente, el hegemonismo positivista supuso en toda Hispanoamérica su admiración hacia el estilo de vida norteamericano, que vino a quebrarse y a invertirse en este cambio de siglo. Ya se había iniciado este giro con Martí, pero fue sin duda el uruguayo J. E. Rodó quien mejor lo concretó y explicitó en su obra *Ariel*<sup>37</sup>, el primer best-seller hispanoamericano. Aunque Rodó no fue un filósofo en sentido técnico y estricto, en su ensayo refleja y orienta la nueva sensibilidad de la América hispana de saldar cuentas con su pasada *nordomanía* y recuperar los valores de la hispanidad. Jugando con los personajes ( Próspero, Ariel y Calibán) de la obra de Shakespeare, *La tempestad*, propone a un grupo de alumnos (y a toda la juventud americana representada en ellos) por boca de su maestro Próspero, dos estilos de vida, el que representa los valores de la hispanidad, y los valores materialistas y economicistas del éxito en la vida. El primero está representado por *Ariel*, símbolo de los ideales, «la parte noble y alada del espíritu», presente en la cultura hispánica, modelo contrapuesto a *Calibán*, «símbolo de sensualidad y de torpeza», y del estilo de vida materialista, individualista, sin vuelos idealistas, propio de la cultura anglosajona. Dedicó un capítulo entero a describir críticamente los rasgos de la vida norteamericana. Es una crítica dura, pero contenida, presentando en sus páginas tanto lo que considera sus defectos como sus virtudes, resumiendo su postura es estas palabras: «aunque no los amo, les admiro». No cabe duda que el enorme éxito del libro de Rodó supuso el inicio de la recuperación del aprecio hacia lo hispano y de un movimiento, iniciado ya con Martí, hacia la unificación de los países hispanoamericanos en una patria común (*nuestra América*), el viejo sueño de Bolívar.

El resto de los miembros de este grupo generacional, entre los que cabe destacar sobre todo el también uruguayo Carlos Vaz Ferreira (1882-1959), el argentino Alejandro Korn (1860-1936), y el peruano Alejandro Deústua (1849-1945), se centraron más en realizar una obra filosófica en postura crítica al positivismo declinante, y en recuperar los valores de la libertad y de la creatividad humana, tanto en el ámbito de la estética (Deústua) como en el de la ética (Korn y Vaz Ferreira). Son de gran interés también las reflexiones de todos ellos, especialmente en el caso de Korn, por replantearse de nuevo la posibilidad de una filosofía latinoamericana propia y auténtica<sup>38</sup>, consciente de que no existe una filosofía universal y abstracta, sino filosofías limitadas y circunstanciadas, planteamiento que toma de J. Ortega y Gasset, llegado por primera vez a la Argentina, donde produjo un gran impacto, en 1916.

<sup>37</sup> La primera edición es de 1900. Una edición reciente: Cátedra, Madrid, 2000.

<sup>38</sup> Cfr. «Filosofía argentina», en *Influencias filosóficas en la evolución nacional* (Buenos Aires, 1927), y «Una posición argentina», en *Exposición crítica de la filosofía actual* (Buenos Aires, 1935).

También, como he indicado, con esta generación se inicia una cierta tendencia reivindicadora de lo indígena (iniciada en Perú por M. González Prada, en plena generación positivista), pero de modo muy incipiente. En realidad no hacen más que continuar la tendencia romántica, iniciada en el siglo anterior, consistente en acercarse al indio, pero más bien como una realidad exótica y pasiva. En cambio, el *indigenismo* del siglo xx considerará ya al indio como sujeto activo, asumiendo sus reivindicaciones socioculturales. Por eso, al movimiento decimonónico se le denomina *indianismo*, para distinguirlo del auténtico *indigenismo*. Aquél se basa en el mito del «buen salvaje», a la manera europea, mientras que el *indigenismo* ve al indio como un colectivo marginado, explotado y necesitado de ser valorado en toda su dignidad humana y de ser tenido en cuenta cuando se habla de la identidad latinoamericana. En ese sentido, los planteamientos filosóficos y culturales de los pensadores de esta generación no pasan de representar en su mayor parte una mentalidad criolla, en la medida en que sólo tienen en cuenta a los blancos a la hora de plantearse el problema de la identidad y autenticidad de lo americano. No era, en cambio, ése el planteamiento de Martí, ni tampoco el que tendrán los autores de la generación siguiente, sobre todo el peruano J. C. Mariátegui.

### 3.3.3. El grupo generacional de 1915

Cuatro son las características específicas de este grupo, que lo distinguen a la vez que lo asemejan al anterior: la separación definitiva del positivismo, la acentuación de la búsqueda de la identidad de lo latinoamericano, una fuerte influencia de J. Ortega y Gasset, y una mayor asunción del indigenismo. En relación al primer rasgo, su tarea consistió en completar el reto de la generación anterior de superar el positivismo, pero este grupo generacional se comporta ante él como un enemigo ya vencido, acentuando la influencia de las nuevas tendencias filosóficas que les llegan de Europa (historicismo, vitalismo, fenomenología, existencialismo, etc.), para configurar y estructurar su específica visión de la realidad. En este dejar vencido definitivamente el positivismo influyó de modo directo la llegada de Ortega a Buenos Aires en 1916, el primero de sus tres viajes (el segundo lo hizo en 1928 y el tercero, en 1939)<sup>39</sup>. La presencia de Ortega sirvió para renovar el aprecio por la filosofía, frente al cientifismo positivista, descubrir la importancia de la tradición filosófica alemana frente a

<sup>39</sup> Expresión concreta del fuerte impacto de su primer viaje son las palabras de Alejandro Korn: «La presencia de Ortega y Gasset en el año 1916 fue para nuestra cultura filosófica un acontecimiento. Autodidactos y *dilettantes* tuvimos ocasión de escuchar la palabra de un maestro; algunos despertaron de su letargo dogmático y muchos advirtieron por primera vez la existencia de una filosofía menos pedestre. De entonces acá creció el amor al estudio y aflojó el imperio de las doctrinas positivistas. No nos dejó Ortega y Gasset un sistema cerrado. (...). Mucho le debo personalmente, pero creo poder emplear el plural y decir: mucho le debemos todos»: «Filosofía argentina», en *Influencias filosóficas en la evolución nacional* (Buenos Aires, 1927). Cita tomada de ZEA, L., *Antología de la filosofía americana contemporánea* (B. Costa-Amir Editor, México, 1968), 11.

la francesa e inglesa, y contribuir a legitimar la filosofía latinoamericana con sus teorías de las circunstancias, el perspectivismo, y, más adelante, el raciovitalismo<sup>40</sup>. Junto a las teorías de Ortega, se van dando una serie de circunstancias que ahondan la tendencia latinoamericana a replantearse con más profundidad el problema de su identidad y el contenido de la filosofía correspondiente a tal identidad, como son el triunfo de la revolución mexicana, al igual que el de similares acontecimientos sociopolíticos en otros países hispanoamericanos, y sobre todo la profunda crisis europea motivada por la Primera Guerra Mundial (1914-1918). Este grupo generacional interpretó esta guerra como la expresión de la crisis de los valores tradicionales de la civilización occidental que hasta entonces habían sido su punto de referencia y el modelo a imitar. Y es entonces cuando surge la *Utopía de América* (1925), como titula uno de sus libros el dominicano Pedro Henríquez Ureña, esto es, el sueño de hacer de la América hispana el lugar donde se conseguirá una nueva civilización, la *raza cósmica* de José Vasconcelos, el crisol de una nueva humanidad. Pero ello sólo será posible si se avanza en la consecución del sueño bolivariano, renovado por el cubano José Martí, de la Patria Grande, nuestra América, conseguida por la unión de todos los pueblos hispanoamericanos.

Pero este sueño de unidad ya no se apoyará sólo en lo blanco y criollo, sino en lo mestizo e indígena, en la medida en que empiezan a aparecer expresiones de la cultura y estética indígena, de la mano de los grandes muralistas mexicanos, como Rivera, Orozco y Siqueiros, anticipo de lo que más adelante será la explosión de la literatura latinoamericana. Ya no es necesario copiar fuera los cánones estéticos, sino que cada cultura tiene los suyos propios que pueden ser incluso aportaciones universales. Lo indígena se convierte, pues, con esta generación en un ingrediente más de lo americano, no un elemento olvidado y menospreciado, como ocurrió en el momento de la emancipación de España, ni tampoco un ingrediente de segunda categoría. El movimiento indigenista estaba afinado sobre todo en México, por la fuerte participación indígena en su revolución antiporfirista, y en Perú, donde tendrá una presencia importante sobre todo en la obra de J. C. Mariátegui.

Coloreado con todos estos ingredientes, se advierte que el pensamiento filosófico de los componentes de esta generación va teniendo una mayor densidad y un componente técnico más fuerte del que había tenido en los pensadores del siglo XIX, que había estado más movido por un sesgo político y cultural. Así se ve en las obras de sus más insignes representantes: Antonio Caso (1883-1946) y José Vasconcelos (1882-1959) en México, J. C. Mariátegui (1894-1930) en Perú y C. Alberini (1886-1960) en Argentina. De todos modos, se ha de ser consciente de que todos estos autores se formaron en universidades que no disponían todavía de la carrera específica de filosofía, siendo ellos precisamente quienes la introdujeron y fundaron. La Universidad de Buenos Aires no contó con carre-

---

<sup>40</sup> Cfr. MEDIN, T., *Ortega y Gasset en la cultura hispanoamericana* (FCE, México, 1994); GÓMEZ-MARTÍNEZ, J. L., *Pensamiento de la liberación. Proyección de Ortega en Iberoamérica* (Edic. EGE, Madrid, 1995).

ra de filosofía hasta 1896, y la de México se fundó por influencia de A. Caso ante el entonces ministro de educación, Justo Sierra. Hasta entonces, la filosofía se refugiaba en diversas cátedras de la Facultad de Derecho. Y sólo a partir de este grupo generacional de 1915, la filosofía va a tener carta de naturaleza y un protagonismo más directo en el panorama cultural latinoamericano. Es la generación que hemos denominado, con Miró Quesada, de los *patriarcas*, empeñados en la normalización académica de la filosofía y en la preparación adecuada de sus discípulos, los *forjadores*, para construir cuanto antes una filosofía latinoamericana auténtica y original.

### 3.3.4. Los forjadores y la normalización de la filosofía

Para la generación de los *forjadores*, el positivismo es ya una filosofía totalmente superada, por lo que su centro de atención se centrará en situarse a la altura de la filosofía europea, esto es, lograr los mecanismos técnicos necesarios para producir ya una filosofía latinoamericana auténtica. El nivel de la filosofía latinoamericana ha subido notablemente y se disponen ya de Facultades de Filosofía desde las que generar una *normalización* de la profesión del filósofo, entendida tal *normalización*, según Francisco Romero, como el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura. En esta tarea de normalización contribuirá notablemente la llegada a Hispanoamérica del contingente de intelectuales españoles pertenecientes a la llamada *generación del exilio republicano*, entre los que destacan José Gaos y J. D. García Bacca<sup>41</sup>. Estos exilados se sumarán al trabajo normalizador que van a liderar los dos pensadores más destacados de este grupo: el mexicano Samuel Ramos y el argentino Francisco Romero.

Los componentes de esta generación aunque poseen ya un nivel de formación filosófica importante, son conscientes de que la distancia que les queda para alcanzar el nivel europeo es todavía muy grande. Pero constituye la primera generación que posee un plan explícito y concreto para educar a sus discípulos en el logro de un acercamiento al nivel europeo y para desde ahí construir con autenticidad una filosofía latinoamericana. De ahí que Miró Quesada les denomine *forjadores*, en la medida en que poseen una *conciencia forjadora* de esta misión. Y en ese empeño, avanzan respecto a la generación de los *patriarcas*, en la medida en que ya no consideran a la filosofía europea como el modelo a imitar sin más, sino como un referente imprescindible a tener en cuenta, pero a partir del cual filosofar desde la propia circunstancia. Para estas pretensiones contarán como apoyo legitimador, ya lo hemos indicado, con el pensamiento de Ortega, ahondado por los exilados.

De todas formas, la pretensión de apoyarse en el pensamiento europeo para luego filosofar desde la propia circunstancia, no la entienden ni la realizan de

---

<sup>41</sup> Cfr., entre otros textos, ABELLÁN, J. L. (Dir.), *El exilio español de 1939* (Taurus, Madrid, 1976), 6 vols.; BEORLEGUI, C., *El pensamiento filosófico de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano* (Universidad de Deusto, Bilbao, 2003).

la misma manera Ramos y Romero. El primero, influido más directamente por Ortega, se lanza a repensar la realidad filosófica mexicana en su libro *El perfil del hombre y de la cultura en México*<sup>42</sup>, superando tanto un universalismo abstracto como un trasnochado nacionalismo folklórico. Y la conclusión a la que llega, echando mano de los parámetros de la filosofía de la cultura y desde el psicoanálisis de Adler, es que el mexicano está atrapado por un complejo de inferioridad que le impide aceptar su propia realidad para estar imitando modos foráneos de ser y de actuar. Por tanto, el único remedio será despojarse de tales máscaras, que no responden a su auténtica realidad, y aceptar su propia identidad. Se necesita para ello un intenso programa educativo que oriente a las generaciones jóvenes hacia unos nuevos valores y objetivos. Estos planteamientos de Ramos no fueron al principio bien aceptados en su país, y fue necesaria la llegada de José Gaos para reivindicar la obra del filósofo mexicano y advertir su paralelismo con las tesis de Ortega.

La orientación del pensamiento de Francisco Romero fue algo diferente a la de Ramos, puesto que Romero se centró como nadie quizás de su generación, con la colaboración de J. Gaos, en preparar a la generación siguiente para el conocimiento profundo de la historia de la filosofía occidental, como único camino necesario para conseguir, objetivo tan ansiado, una filosofía latinoamericana auténtica. Pero él, en principio, nunca se consideró con la capacidad para realizarla, en la medida en que consideraba que la tarea de superar la filosofía europea implicaba una tarea ardua, fruto de una labor prolongada y paciente, para lo cual había que tener paciencia. De ahí que no fuera partidario de quienes ingenuamente se lanzaban ya a la tarea de elaborar una filosofía propia. En ese sentido, a Romero hay que situarlo más cercano a la respuesta *asuntiva* y no tanto *afirmativa*, postergando para momentos posteriores la tarea de filosofar desde las propias raíces. Aunque lo intentó en algunas de sus últimas obras (tal es el caso de *Teoría del hombre*)<sup>43</sup>, se ha solido achacar a Romero, como consecuencia de la insistencia en la paciencia y no precipitación, en *frenar la creatividad filosófica* de quienes, de modo acertado o no, pensaban que podían ya ponerse a proponer una filosofía latinoamericana autóctona<sup>44</sup>. Era evidente que para Romero no había más filosofía que la europea, por lo que todo el que quiera ponerse a filosofar tendrá que dominarla e imitarla, sin dejarse distraer por los temas más prosaicos o urgentes del entorno, postura tan contraria al circunstancialismo orteguiano y, en parte también, a la vuelta a las *cosas mismas* de la fenomenología de Husserl. Esto carga a su tarea de *forjador* de una cierta ambigüedad, puesto que su esfuerzo por formar a sus discípulos parecía suponer de fondo el empeño de superar en el futuro un mero mimetismo del filosofar europeo.

A pesar de estas ambigüedades y de las contradictorias opiniones que los diferentes críticos han vertido sobre la tarea realizada por esta generación, pare-

<sup>42</sup> México, Edit. Pedro Robredo, 1934.

<sup>43</sup> Losada, Buenos Aires, 1952; 2.ª ed., 1958.

<sup>44</sup> Cfr. Sasso, J., *La filosofía latinoamericana y las construcciones de su historia* (Monte Ávila, Caracas, 1998), 150ss.

ce evidente, como indicaba Francisco Larroyo, que a partir de esta época «puede decirse que Iberoamérica ha *pasado* ya con buen éxito el examen de madurez académica y labora al lado de los otros países de la Tierra en la tarea y tareas de la filosofía. Ya el filosofar en estas latitudes no se satisface con la divulgación de ideas: en muchos pensadores el logro del aporte creador a la filosofía universal es meta y designio»<sup>45</sup>. Una prueba de ello es la proliferación de autores y de escuelas filosóficas que se van aclimatando por esas fechas en suelo iberoamericano, puesto que junto a la permanencia nostálgica tanto de la filosofía escolástica como del positivismo, proliferan filósofos que se adscriben al idealismo alemán, al historicismo, a la fenomenología, a la filosofía de los valores, al existencialismo y a otras líneas de pensamiento presentes en la Europa de la primera mitad del siglo.

### 3.3.5. Los discípulos de los forjadores

Pero el fruto más importante de la generación de los *forjadores* fue sin duda el espléndido ramillete de discípulos que dejó tras de sí, dotados de una preparación técnica como ninguna otra generación anterior poseído, y consciente, también como ninguna otra, de la legitimidad y de la posibilidad de construir una filosofía latinoamericana auténtica y original. Así, al lado de un amplio grupo de filósofos para los que filosofar sigue consistiendo simplemente en adscribirse a la corriente de pensamiento europea o norteamericana de su preferencia, para desde ahí hacer sus aportaciones teóricas a dicha corriente, la línea *afirmativa* está cada vez más convencida de la necesidad y legitimidad de un filosofar latinoamericano auténtico y original.

Entre las orientaciones filosóficas de la línea *asuntiva*, lo más digno de destacarse es quizás el inicio de una presencia significativa de la filosofía analítica<sup>46</sup>, que irá a partir de entonces en progresivo e imparable aumento, y un progresivo interés por el marxismo, cuyo principal cultivador en esta generación será el exilado español, afincado en México, A. Sánchez Vázquez, junto con otros filósofos de la generación anterior, como J. D. García Bacca y W. Roces. Como ocurría en las generaciones anteriores, los representantes de la línea *afirmativa* son menos numerosos, pero su presencia se ha hecho notar de modo más significativo, y más todavía a partir de este grupo generacional, cuyos componentes más valiosos han sido el mexicano Leopoldo Zea, los peruanos A. Salazar Bondy y Francisco Miró Quesada, el argentino Arturo Andrés Roig y el uruguayo Arturo Ardao.

El núcleo más significativo lo constituyó México, con L. Zea como líder indiscutido junto con el grupo juvenil *Hiperión* (Villoro, Uranga, Portilla y otros), fruto de la fuerte influencia dejada en el entorno mexicano por el grupo de exilados españoles, encabezados por J. Gaos, de quien fue discípulo directo y aventajado

<sup>45</sup> *La filosofía iberoamericana* (Porrúa, México, 1989), 128.

<sup>46</sup> Cfr. GRACIA, J. J. E. - RABOSI, E. - VILLANUEVA, E. - DASCAL, M. (eds.), *El análisis filosófico en América Latina* (FCE, México, 1985); LARROYO, F., *La filosofía iberoamericana, o.c.*, 169-180.

L. Zea. Este filósofo mexicano representa, a mi entender, uno de los intelectuales claves, junto con Enrique Dussel de la generación posterior, para el logro de la madurez y el posterior desarrollo de la filosofía latinoamericana. Poseedor de una sólida formación filosófica y conocedor a fondo de la historia de la filosofía europea, de la mano de Gaos, se advierte en sus escritos el convencimiento de la necesidad de que el latinoamericano se despoje definitivamente del complejo de inferioridad ante el filósofo europeo y norteamericano, y se atreva a filosofar desde la propia situación histórica y cultural, como por otro lado así lo han hecho en su momento los grandes clásicos de la filosofía europea. La legitimidad de una auténtica filosofía latinoamericana le viene al latinoamericano, en opinión de Zea, simplemente de su condición de ser hombre como los demás, sin buscarle más razonamientos. El ser humano es un animal dotado de palabra (*homo loquens*), de *logos* filosófico, y como todo ser humano tiene derecho a expresarse y a dar cuenta de su realidad y de la del conjunto de los seres humanos. Pero la tragedia del latinoamericano está en que, al igual que en la época de la conquista se discutió su condición de *persona*, de ser *humano* (polémica de Valladolid entre Bartolomé de Las Casas y Sepúlveda), la discusión sobre la legitimidad de la filosofía latinoamericana viene a ser una versión del mismo problema: la legitimidad o no de que el latinoamericano pueda expresar su peculiar y específico verbo filosófico sobre su realidad y el resto del universo<sup>47</sup>. La solución, en opinión de Zea, no está en darle vueltas a este problema. Los europeos no se detuvieron en discutir la legitimidad de su filosofar, sino que simplemente se pusieron a ello, y dieron los frutos que todos conocemos. Lo mismo tiene que hacer el latinoamericano: dejar de dar vueltas a lo que es una condición esencial de su ser humano, no considerarse seres humanos de segunda categoría, y filosofar desde sus propias y legítimas preocupaciones, como hicieron y siguen haciendo los filósofos de las demás tradiciones culturales.

Para Zea, la autenticidad y la originalidad de la filosofía latinoamericana consistirá simplemente en filosofar desde la propia perspectiva y desde las específicas preocupaciones e interrogantes. Y en la medida en que, profundizando en su propia humanidad, aporten frutos filosóficos de hondura, válidos para los demás humanos, serán tenidos en cuenta por la historia del pensamiento. Así que una tarea necesaria para Zea consistirá en recuperar el acervo histórico del pensamiento latinoamericano, puesto que sólo recuperando la propia historia se tendrá conciencia del propio ser y de los caminos futuros que habrá que ir recorriendo. Y así es como se lanzó pioneramente a historiar la filosofía latinoamericana, empezando por el siglo XIX, primer siglo de independencia política, convirtiéndose en el máximo especialista del positivismo en Latinoamérica, y tratando de convencer a otros compañeros de generación, como Francisco Miró Quesada<sup>48</sup>, Arturo Andrés Roig, Arturo Ardao y otros, para que reorienta-

<sup>47</sup> Cfr. ZEA, L., *La filosofía americana como filosofía sin más* (Siglo XXI, México, 1969).

<sup>48</sup> En el prólogo de su libro *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974, indica su encuentro con Zea y su reorientación, a partir de entonces, hacia la filosofía latinoamericana.

ran sus preocupaciones filosóficas hacia un sesgo más latinoamericano. En el caso de Miró Quesada, la influencia no pudo ser más decisiva, puesto que formado en el entorno de la filosofía analítica, se dedicará en el futuro a compatibilizar el pensamiento analítico y la historia de la filosofía latinoamericana, acercándose en los últimos años a los planteamientos de la filosofía de la liberación. En A. A. Roig no hubo una reorientación de ese estilo, sino que desde sus primeros empeños filosóficos su preocupación se centró en la recuperación crítica del pensamiento hispanoamericano, destacando en este empeño sus iniciales investigaciones sobre la presencia del *krausismo* en Argentina. Ahora bien, A. A. Roig ha impregnado todas sus investigaciones históricas con una profunda preocupación ética y política, consciente de que la reflexión filosófica tiene que estar siempre al servicio de un compromiso con la realidad social. Esto le ha llevado a intentar conjugar siempre la *dialéctica discursiva* (ámbito de la reflexión y de la conciencia) con la *dialéctica real* (ámbito de la praxis social de los hombres)<sup>49</sup>, y, por ello, la etapa final de su trayectoria se inscribe dentro de la corriente *historicista* de la filosofía de la liberación, al igual que L. Zea.

La postura del otro de los grandes líderes de esta generación, A. Salazar Bondy, respecto a la identidad de la filosofía latinoamericana se distancia un tanto de la postura más positiva e historicista de los tres autores ya señalados, Zea, Roig y Miró Quesada, tal y como lo expresó en su libro tan influyente *¿Existe una filosofía de nuestra América?*<sup>50</sup>. Toda su reflexión intelectual se orientó, hasta su prematura muerte a los 49 años (1974), a construir una filosofía que no reprodujera la *dominación* existente en Perú y en toda Latinoamérica, sino que la condujera hacia su liberación. Las líneas teóricas de su pensamiento se empeñaron en dilucidar la relación entre dominación y liberación<sup>51</sup>, no sólo en el aspecto filosófico sino en el de la cultura en general, así como la dilucidación de las estrategias que permitirán el paso de la situación de dominación a la liberación. El texto clave para entender sus planteamientos, así como su discrepancia con L. Zea y el fuerte influjo sobre la corriente de Dussel y Scannone de la filosofía de la liberación, es el citado *¿Existe una filosofía de nuestra América?* No está de acuerdo con la línea historicista de Zea, porque para el filósofo peruano filosofar desde y sobre la propia circunstancia es caer en una mera sociología e historia de las ideas. La idea clave de Salazar Bondy es que la cultura, y la filosofía como parte de ella, de un pueblo dominado es necesariamente inauténtica. Y el problema de la cultura y de la filosofía latinoamericanas es que no sólo es *dependiente* (hay, o puede haber, relaciones de dependencia positivas) de la cultura de los países del centro hegemónico, sino que está *dominada* por ella. Sólo, pues, cancelando el sistema capitalista que causa tal dominación, se podrá conseguir una cultura libre y una filosofía auténtica. Es inútil, por

<sup>49</sup> Cfr. ROIG, A. A., *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (FCE, México, 1981); Íb., *Rostro y filosofía de América Latina* (EDIUNC, Mendoza, 1993).

<sup>50</sup> Siglo XXI, México, 1969.

<sup>51</sup> Cfr. SALAZAR BONDY, A., *Dominación y liberación. Escritos: 1966-1974* (Universidad de San Marcos, Lima, 1995), edición de Domingo Casanova.

tanto, acudir a la historia latinoamericana para rastrear en ella frutos de un filosofar genuino y auténtico, puesto que una cultura dominada no puede dar frutos válidos. Hay que tomar, pues, conciencia de esta situación y transformar la filosofía en un instrumento crítico acerca de la realidad, y colaborar para cambiarla.

Una postura tan rígida y agresiva tenía que provocar necesariamente reacciones encontradas. En opinión de Zea, para centrarnos sólo en sus críticas, los planteamientos de Salazar tienen el peligro de reproducir los planteamientos de Sepúlveda, que negaban su condición de personas a los nativos de América, como si fueran seres humanos de segunda categoría e incapaces de articular, en este caso, una filosofía genuina. Además, si sólo una cultura libre es capaz de generar una filosofía auténtica, habría que sacar la conclusión de que las reflexiones de Salazar no lo son, en la medida en que surge de una cultura dominada. ¿No es más lógico reconocer que la filosofía puede también surgir en situaciones de dominación y opresión, como intento teórico de toma de conciencia de la dominación, a la vez que acompañamiento de la praxis liberadora? ¿No es ése, por lo demás, el cometido que el propio Salazar está dando a sus reflexiones filosóficas?

Con todo, la línea de la filosofía de la liberación representada por Dussel y Scannone partirá de estos presupuestos y convertirá a Salazar en uno de sus referentes teóricos más importantes.

### 3.3.6. Las filosofías de la liberación: la generación de los setenta

Suele considerarse que la filosofía de la liberación (FL) surge en el entorno argentino, al comienzo de la década de los setenta, de la mano de un grupo de jóvenes filósofos conscientes de la situación de dependencia cultural, política y económica latinoamericana y ansiosos de contribuir a su liberación. Pero es más acorde con los datos históricos, a los que hemos hecho ya referencia en el apartado anterior, considerar que los orígenes de la FL son más amplios y plurales, y abarcan, junto al núcleo argentino, el mexicano (L. Zea) y el peruano (A. Salazar Bondy)<sup>52</sup>. No cabe duda de que la FL puede ser considerada como el fruto más maduro del filosofar latinoamericano, y su aportación más valiosa a la filosofía universal. Surge con un cierto retraso, pero formando parte de la gran eclosión teórica que se da en América Latina a partir de los años sesenta, eclosión de la que forman parte la teoría de la dependencia, la teología de la liberación, la pedagogía del oprimido de Paolo Freire, y el boom de la novela y del arte latinoamericanos en general, continuación del impacto obtenido años antes por la muralística indigenista mexicana de Ribera, Orozco y Siqueiros.

Los antecedentes estrictamente filosóficos fueron las reflexiones de L. Zea y A. Salazar Bondy, y sobre todo la polémica entre ambos de la que ya hicimos referencia. Estos antecedentes empujaron a un grupo de jóvenes filósofos argen-

---

<sup>52</sup> Cfr. CERUTTI GULDBERG, H., *Filosofía de la liberación latinoamericana* (FCE, México, 1982).

tinios, liderados por J. C. Scannone y E. Dussel, llegados a finales de los sesenta de un amplio periplo de formación en universidades europeas, a reflexionar juntos<sup>53</sup> sobre la situación latinoamericana y a discutir el papel de la filosofía como instrumento teórico-práxico de liberación.

En realidad, aunque se hable de FL, en singular, y se indiquen muchos elementos comunes tanto de influencias como de contenidos teóricos, este movimiento es más complejo y plural de lo que se ha querido dar a entender, como bien indica H. Cerutti Guldberg en su libro *La filosofía de la liberación latinoamericana*, estudio pionero acerca de esta corriente filosófica, de la que formó parte. Cerutti habla de cuatro corrientes dentro de la FL, pudiéndose también añadir otras dos, correspondientes a las lideradas en Costa Rica por Fr. Hinkelammert, y en El Salvador, por Ignacio Ellacuría. La pluralidad de puntos de vista dentro de la FL se debe al modo tan diverso de entender la liberación, tanto en relación al sujeto de la liberación, como al método y a los contenidos de tal liberación, así como también a la fundamentación teórica en la que cada corriente intenta justificar y legitimar sus puntos de vista filosófico-teóricos. No podemos detenernos aquí en presentar un análisis muy pormenorizado de las tesis defendidas por la diversas corrientes liberacionistas, por lo que nos tendremos que centrar en los puntos más básicos y significativos.

Cerutti denomina a las cuatro corrientes internas como *ontologista*, *analéctica*, *historicista* y *crítica o problematizadora*. Las dos primeras las engloba también bajo la denominación de *populistas*, en la medida en que defienden la liberación en clave culturalista y populista. El sujeto de su liberación será el *pueblo*, concepto que los *ontologistas* (M. Casalla, G. R. Kusch y C. Cullen) entienden en clave culturalista e indigenista, mientras que los *analécticos* (E. Dussel, J. C. Scannone, O. Ardiles y H. Ortega) entienden al *pueblo* de modo más amplio y ambiguo: las mayorías empobrecidas. Pero ambas corrientes consideran que antes de pretender la liberación en clave económica, siguiendo el concepto marxista de *lucha de clases*, debe conseguirse la liberación *nacional*, sintiéndose cercanos a los planteamientos del peronismo emergente en esos años en Argentina. Para los *analécticos*, el autor más influyente será E. Lévinas así como A. Salazar Bondy.

La corriente *historicista*, en la que se situaban L. Zea y A. A. Roig como más representativos, entendía que la liberación latinoamericana no es una tarea que deba comenzar de cero, sino que se puede rastrear en la propia historia latinoamericana, a parte de que sólo se podrá conseguir la liberación si se toma en serio la propia realidad, dentro de la cual representa un momento fundamental la asunción crítica del propio pasado. Para los integrantes de la corriente *crítica o problematizadora*, entre los que se encontraban H. Cerutti, J. S. Croatto y M. I. Santos, no se puede construir fundamentalmente una auténtica filosofía de la

<sup>53</sup> Los momentos claves de estas reflexiones fueron el II Congreso Nacional de Filosofía, tenido 1971, en Córdoba (Argentina); el II Encuentro Académico de Filosofía de la Facultad de Filosofía de la Universidad de El Salvador, 1972, en San Miguel (Argentina), y el Encuentro de Filosofía de Morelia (México), celebrado en 1975.

liberación sin ser crítico con sus propios presupuestos, por lo que consideran que se han de asumir las aportaciones de los filósofos de la sospecha cuando se plantean el problema del lenguaje filosófico, de su metodología y sobre todo la crítica a las ideologías. Por ello, consideran que los planteamientos populistas no son suficientemente radicales a la hora de construir una FL, ya que el sujeto liberador ha de ser la clases sociales oprimidas por el capitalismo imperante. El haberse detenido en estos problemas de fundamentación ha impedido quizás a esta corriente hacer aportaciones más sólidas en clave positiva, quedándose más bien en descubrir las insuficiencias de las demás corrientes.

Las líneas de FL lideradas por Fr. Hinkelammert e I. Ellacuría, aunque se situaron al margen de la rica polémica originada por el grupo argentino, no por ello han sido y siguen siendo menos importantes y puntos de referencia para muchos pensadores jóvenes actuales.

Esta pluralidad de planteamientos, así como las fuertes críticas entre los diversos grupos, añadiéndose a ello la rapidez con que los acontecimientos políticos se fueron desarrollando sobre todo en Argentina, hizo que se produjera una rápida evolución dentro de FL. Por de pronto, la llegada del peronismo al poder, y su posterior evolución conservadora, significó la expulsión de la mayoría de los filósofos de la FL, que tuvieron que exilarse, bien sea en México (Dussel y Cerutti) o en Ecuador (Roig). El paso del tiempo ha ido atemperando algunas de las tesis iniciales de la FL, orientándose sus autocríticas bien sea hacia un abandono o renovación cualitativa de la misma (H. Cerutti) o hacia evoluciones internas de muy diferente orientación (Dussel, Scannone y otros). El viraje más fuerte quizás se haya dado en la línea de no considerar a la FL como un punto de arranque radical, por lo que suponía de postular planteamientos maniqueos y puristas, a un modo de entender la liberación en clave de *diálogo intercultural* con otras filosofías, tanto de culturas periféricas como del centro europeo y norteamericano. Esta propuesta intercultural está liderada por el filósofo cubano, afincado en Alemania, R. Fornet-Betancourt.

### 3.3.7. Las últimas décadas del siglo xx

Las filosofías de la liberación despertaron durante las décadas de los setenta y los ochenta un gran interés y aceptación, tanto en Latinoamérica como en el resto del mundo, pero la no consecución de las metas sociopolíticas que perseguían y el triunfo del sistema capitalista occidental sobre el bloque soviético, presentándose el *neoliberalismo* como el *pensamiento único* que se iría imponiendo con normalidad en el proceso de la actual *globalización*, despertó en la década de los ochenta y de los noventa diversas críticas a la pertinencia de los análisis teóricos y propuestas de transformación de la realidad sociopolítica presentadas por parte de la FL sobre la situación latinoamericana y universal. Tales críticas, con pretensiones de convertirse en teorías de recambio de la FL, han provenido de diversos filósofos latinoamericanos adscritos a las tesis de la postmodernidad y de la postcolonialidad. De tal modo que en estas dos últimas décadas del recién terminado siglo xx, el panorama filosófico latinoamericano ha

estado compuesto, junto al amplio abanico de las corrientes filosóficas de la línea *asuntiva*, en gran medida por la disputa entre la FL renovada y la postmodernidad y la postcolonialidad por convertirse en la filosofía hegemónica y más pertinente para describir la realidad latinoamericana y ayudarla a encontrar su lugar en el actual proceso de globalización.

Ya dijimos que las diversas corrientes de la FL habían ido experimentando significativas evoluciones internas. Mientras H. Cerutti considera que la FL está ya superada, y hay que hablar por tanto más que de una filosofía *de* la liberación de una filosofía *para* la liberación<sup>54</sup>; Dussel ha ido transformando su propuesta filosófica en diálogo con el marxismo y con la razón comunicativa de Habermas y Apel<sup>55</sup>; Scannone orienta sus reflexiones hacia una filosofía de la cultura<sup>56</sup>, y algo similar ocurre con el resto del grupo. Los nuevos rumbos están orientados hacia la superación, como ya dijimos más arriba, de la tendencia primera de entender que la FL suponía una ruptura total y un comienzo de cero en el pensar latinoamericano, y por abrirse paso hacia una *filosofía dialógica* (J. L. Gómez-Martínez)<sup>57</sup> o *filosofía intercultural* (R. Fornet-Betancourt)<sup>58</sup>. Las corrientes más representativas de la FL nacieron con un fuerte componente de confrontación, achacando todos los males de América Latina a los países hegemónicos del Primer Mundo, y considerando que el lugar privilegiado y único para el hallazgo de la verdad era la perspectiva del pobre y de los países dominados. De ese modo, se mantenía una postura maniquea, que llevaba como conclusión una propuesta pendular de entender la propuesta de la FL como la única propuesta filosófica posible y correcta. Con los años se ha ido atemperando este discurso hacia una postura más moderada, presente ya desde el principio en la línea sobre todo de los historicistas L. Zea y A. A. Roig, y partidaria del carácter *dialógico* e *intercultural* de la liberación. De este modo, frente a posturas dominadoras que se creen en posesión de la única verdad, tachando al resto de los discursos como *irracionales* o *bárbaros* (bien sean posturas que vengan del centro o de las periferias), se considera más positiva la propuesta de un diálogo intercultural, en igualdad de condiciones. Pero con este diálogo intercultural se pretende también desmarcarse tanto del relativismo insolidario de la *postmodernidad*, como también de un diálogo intercultural irenista y descomprometido. Se trata, en reali-

<sup>54</sup> Cfr. CERUTTI GULDBERG, H., *Filosofías para la liberación. ¿Liberación del filosofar?* (Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1997), 25-33.

<sup>55</sup> Cfr. DUSSEL, E., *Ética de la liberación en la época de la globalización y de la exclusión* (Trotta, Madrid, 1998); ÍD., *Hacia una filosofía política crítica* (Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001).

<sup>56</sup> Cfr. SCANNONE, J. C. (Ed.), *Sabiduría popular, Símbolo y Filosofía* (Ed. Guadalupe, Buenos Aires, 1984).

<sup>57</sup> Cfr. GÓMEZ-MARTÍNEZ, J. L., «El pensamiento de la liberación: hacia una posición dialógica», en: HEREDIA SORIANO, A. (Ed.), *VIII Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana* (Universidad de Salamanca, Salamanca, 1995), 359-366.

<sup>58</sup> Cfr. FORNET-BETANCOURT, R., *Hacia una filosofía «intercultural» latinoamericana* (DEI, San José [Costa Rica], 1994); ÍD., *Interculturalidad y filosofía en América Latina* (Concordia, Aachen [Mainz], 2003).

dad, de recuperar una nueva forma de universalidad, no impositiva y desde arriba (tal es la propuesta neoliberal de la globalización norteamericana) sino dialógica y desde abajo, como fruto del diálogo abierto y simétrico entre las diversas culturas del planeta. En este empeño, a la filosofía le correspondería la tarea de desenmascarar críticamente los estorbos que a tal diálogo simétrico está imponiendo la cultura neoliberal dominante, el *huracán de la globalización* (Hinkalammert) que barre con su fuerza impositiva cualquier otra alternativa, y presentar un plan alternativo a la globalización con sus metas y condiciones de posibilidad. Y para ello, no queda más camino que el diálogo y la complicidad entre las diversas tradiciones críticas y liberadoras dentro de cada cultura. Así, como indica Fornet, liberación e interculturalidad constituyen dos paradigmas que se complementan y se potencian mutuamente. El proceso de liberación supone un diálogo simétrico intercultural, y ese diálogo intercultural producirá un efecto liberador tanto en el entorno de las culturas y sus componentes, como en el mismo modo de entender el filosofar.

No coinciden en estos diagnósticos los filósofos adscritos a la *postmodernidad*, corriente de pensamiento que va teniendo también sus seguidores en tierras latinoamericanas a partir de los ochenta. Para estos pensadores, la situación latinoamericana, al igual que el resto del mundo, se habría transformado de tal manera que las tesis de la FL no tienen ya sentido ni sirven para diagnosticar la realidad latinoamericana y menos aún para proponer un cambio liberador adecuado. Al igual que los postmodernos europeos propugnan la superación de la modernidad como racionalidad fuerte y universal, los postmodernos latinoamericanos entienden que esta crítica es pertinente para Latinoamérica y para el conjunto de paradigmas filosóficos que se dan en ella, incluida la FL, en la medida en que el mensaje liberacionista se seguiría moviendo en parámetros propios de la modernidad trasnochada. Defienden la pertinencia de las tesis postmodernas para Latinoamérica, entendiéndolas no como una teoría del capitalismo multicultural (F. Jameson), sino como una nueva y acertada descripción de la situación social y cultural latinoamericana.

Los rasgos de la presencia de la *condición postmoderna* en Latinoamérica que filósofos postmodernos como el colombiano S. Castro-Gómez<sup>59</sup>, apoyado en sociólogos y politólogos latinoamericanos<sup>60</sup>, consideran convincentes son sobre todo el progresivo escepticismo entre las nuevas generaciones ante los ideales heroicos propuestos por los teóricos liberacionistas; el paso de una *cultu-*

<sup>59</sup> Cfr. CASTRO-GÓMEZ, S., *Crítica de la Razón latinoamericana* (Puvill Libros, Barcelona, 1996); ÍD., *Los desafíos de la postmodernidad a la filosofía latinoamericana: Disenso* (Tübingen) 1 (1995) 270-286.

<sup>60</sup> Cfr. FOLLARI, R. - LANZ, R. (Comps.), *Enfoques sobre postmodernidad en América Latina* (Edit. Sentido, Caracas, 1998); FOLLARI, R., *Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina* (Rei Argentina/Aique Grupo Editor, Buenos Aires, 1992); MARTÍN-BARBERO, J. - HERLINGHAUS, H., *Contemporaneidad latinoamericana y análisis cultural (Conversaciones al encuentro de W. Benjamín)* (Iberoamericana/Vervuert, Madrid, 1997); MICHELINI, D. J. - SAN MARTÍN, J. - LAGRAVE, H. - WALTER, M. (Eds.), *Modernidad y postmodernidad en América Latina* (ICALA, Río Cuarto, 1991).

*ra holista* a otra de corte *neoindividualista*, que ya no se centra en identidades amplias (nación, continente), sino en otras más restringidas (grupos pequeños, familia, amigos, ...); por otro lado, la identidad *nacional* se disuelve en identidades *supranacionales*, fenómeno propiciado por la capacidad de los medios de comunicación de situarnos ante horizontes que abarcan el mundo entero; escepticismo ante los *grandes relatos* y preferencia por *ideologías livianas* o *pensamiento débil* (Vattimo); y progresivo abandono de la militancia política y de cualquier tipo de compromiso social orientados hacia la liberación, para orientar la vida hacia prácticas más individuales, que buscan la propia satisfacción personal en lo estético y lúdico (música, ecología, familia, religión, etc.). Estos datos hacen concluir a Castro-Gómez que, en primer lugar, la postmodernidad no es una ideología artificial, importada de los países del primer mundo (los filósofos que se adscriben a esta corriente suelen haber estudiado en universidades europeas), sino un *estado de ánimo* profundamente arraigado en América Latina, aunque originado por causas diferentes a las del primer mundo; y, en segundo lugar, que la postmodernidad no llega a Latinoamérica de la mano del neoliberalismo sino como consecuencia del desencanto que se da en el nivel del *mundo de la vida* latinoamericano, debido a razones que habrá que analizar.

Castro-Gómez se apresura a señalar que su postura no implica ser ciego ante las enormes desigualdades sociales, ni mostrarse pasivo ante las injusticias y la defensa de los derechos pisoteados de las grandes mayorías populares. Lo que ocurre, según el filósofo colombiano, es que las utopías liberacionistas no acaban de superar las propuestas impositivas de la racionalidad moderna, ya que muchos de los empeños por conseguir la igualdad y la justicia social han solido generar situaciones contrarias, dictatoriales; por tanto, esas utopías impositivas tienen que ser sustituidas por otro tipo de propuestas donde no se imponga la justicia por decreto, sino que la libertad y el disenso sean pacíficamente regulados.

Las teorías *postcoloniales* (los principales autores han sido el palestino Edward Said y los hindúes Homi Bhabha y Gayatri Spivak, todos ellos afincados en universidades norteamericanas), surgidas en ámbitos culturales de antiguas colonias inglesas (los *Subaltern Studies*)<sup>61</sup>, aunque parten de presupuestos un tanto diferentes a la postmodernidad, ahondan en sus análisis y llegan a similares conclusiones. La tesis de fondo consiste en afirmar que el fenómeno de la globalización está produciendo tales cambios en todos los países del mundo, que hacen obsoletos los parámetros teóricos que hasta este momento nos habían guiado. El efecto más importante consiste en que la expansión globalizadora de un tipo de cultura, que tiene su origen en el ámbito norteamericano,

<sup>61</sup> Cfr. TORO, ALFONSO DE (Ed.), *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica* (Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Frankfurt, 1997); TORO, A. DE - TORO, F. DE (Eds.), *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica* (Iberoamericana/Vervuert, Madrid/Frankfurt, 1991); CASTRO-GÓMEZ, S. - MENDIETA, E. (Coords.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización* (Ángel Porrúa/University of S. Francisco, México, 1998).

pero que se halla al servicio de capitales transnacionales y translingüísticos, a todos los países del mundo, está produciendo un nuevo tipo de colonización, que dejan obsoletos y superados los conceptos de *nación* y *colonialidad*, propios de décadas anteriores, para emerger otros como *transnacionalidad* y *postcolonialidad*. La consecuencia es que el nacionalismo territorial, propio de la modernidad, se ha transformado en un colonialismo postmoderno, global y desterritorializado.

En concreto, y aplicándose a Latinoamérica, el discurso liberacionista que situaba la contradicción y el conflicto más fuerte entre las naciones del centro y las de la periferia, ha quedado totalmente obsoleto y necesitado de revisión desde las claves postcoloniales. Si echamos un vistazo a la historia del pensamiento filosófico latinoamericano desde la independencia de España, vemos que las claves en las que se mueven todos estos pensadores pertenecen a lo que se denominan *narraciones anticolonialistas*, articuladas sobre la idea de *nación* como *sujeto* activo que busca su *autenticidad cultural* como medio de lograr la *autonomía mental*. Así mismo, los guardianes de esa autenticidad cultural eran los *intelectuales*, que ejercían la función de *aríetes* (en referencia al libro de J. E. Rodó) o *intelectuales críticos* que trabajaban como despertadores del deseo de emancipación y liberación del pueblo. Para los teóricos postcoloniales, estos parámetros están ya superados y tienen que abandonarse, puesto que la globalización nos está situando en escenarios *postradicionales* y *postnacionales*, donde las fronteras tradicionales empiezan a borrarse y a diluirse las autenticidades culturales, por efecto sobre todo de los medios de comunicación. De ahí que, en esta nueva situación, no tiene sentido que los intelectuales sigan pensando que realizan una función de *guardianes de la identidad cultural* de su nación o de su pueblo, puesto que tales identidades nacionales se estarían diluyendo. De hecho, la conformación de las identidades ya no se realizan, según estos autores, en los ámbitos tradicionales cercanos (familia, escuela, nación), sino en gran medida por la TV, que imparte idénticos programas en todo el mundo y hace vivir a la gente en una *hiperrealidad simbólica*, en la medida en que sus referentes culturales y simbólicos ya no nacerían ni remitirían a los imaginarios simbólicos tradicionales, propios del entorno de su vida real, sino que pertenecerían a significantes *desterritorializados* (transmitidos por la TV globalizada).

Las críticas a la *postcolonialidad* se centran tanto en afirmar que estas tesis sirven tan sólo para la situación de las excolonias inglesas pero no para los latinoamericanos, como en discrepar de sus diagnósticos sobre la globalización. Aunque estarían de acuerdo en entender que el fenómeno de la globalización obliga a reajustar los análisis sobre la realidad latinoamericana y universal, no coinciden con todos los aspectos del diagnóstico sobre ella, ni tampoco con la estrategia para defenderse de los estragos de ese *huracán de la globalización*. Por de pronto, los teóricos de la FL no se muestran tan pasivos y pesimistas ante las consecuencias de la globalización como parece dar a entender, para poner sólo un ejemplo, Spivak, quien considera que ante la globalización no queda más que realizar «una crítica permanente frente a aquello que no se puede dejar de desear». Los filósofos de la liberación entienden que la *globalización* es un pro-

yecto de uniformización cultural al servicio de intereses económicos transnacionales, frente al cual hay que proponer otros modelos de *mundialización*, más de acuerdo con el modelo democrático del diálogo intercultural. Por tanto, frente al talante fatalista de algunos teóricos, entienden que hay que dar a conocer los diversos modelos alternativos y colaborar con todas las fuerzas que caminan en esta dirección. Y ante este fenómeno, la filosofía crítica tiene un papel fundamental.

Sería largo presentar aquí los intercambios críticos entre los filósofos de la liberación, los postmodernos y los postcoloniales<sup>62</sup>. Todo esto nos hace ver que la filosofía latinoamericana de finales del siglo xx está constituida por un plantel de excelentes pensadores que siguen pensando sobre la realidad latinoamericana con una hondura teórica cada vez más radical, así como desde perspectivas no localistas sino universales y mundializadas.

#### 4. LA LEGITIMIDAD E IDENTIDAD DE LA RAZÓN LATINOAMERICANA

Tras este recorrido histórico, se puede advertir cómo el empeño esencial de los intelectuales latinoamericanos más valiosos, sobre todo a partir de la independencia, ha sido la búsqueda de su identidad cultural, y, dentro de ella, la legitimidad de una filosofía latinoamericana, así como los rasgos que la harían auténtica y original. Se trata de un tema recurrente que llega, aunque con diferentes connotaciones, hasta la actualidad. Podríamos decir que el problema de la legitimidad se ha superado positivamente, consiguiéndose un efecto positivo no sólo en relación hacia el propio filosofar latinoamericano sino también hacia el filosofar universal. Si la pregunta surgía en un contexto de desigualdad cultural y de complejo de inferioridad hacia los países culturalmente más avanzados de Europa, a medida que va transcurriendo el siglo xx se va haciendo más evidente, con la ayuda de las tesis historicistas y raciovitalistas, así como con las tesis levinasianas y los impulsos emancipadores del marxismo presentes en las diversas corrientes de la FL, que la filosofía es un producto cultural universal y circunstanciado al mismo tiempo, aunque haya nacido en un lugar y en un momento concreto de la historia. Como indica L. Zea, la filosofía, como palabra y logos crítico sobre la realidad, es patrimonio de todo ser humano por el hecho de serlo. Por tanto, las dudas sobre la legitimidad de un filosofar latinoamericano (proviengan del propio latinoamericano o de cualquier otro centro cultural) supone poner en cuestión su condición de persona, y volver a repetir las discusiones surgidas tras la conquista. Si a esta legitimación teórica se une la constancia del progresivo aumento cuantitativo y cualitativo de la filosofía latinoamericana en sus múltiples centros universitarios, se puede reconocer que la *normalización filosófica* que proclamaba en su tiempo Francisco Romero, es un hecho que ya no discute nadie hoy en día.

---

<sup>62</sup> Cfr. el último capítulo de mi libro, donde me extiendo sobre estas discusiones.

Otra cosa es la referencia a la *autenticidad* y a la *originalidad*, y, por tanto, el modo de conjugar la mirada particular y el aprovechamiento de las aportaciones de la filosofía universal, sobre todo europeas y norteamericanas, al acervo filosófico latinoamericano. Entre la postura universalista, apoyada en un servil mimetismo, y la exageradamente particularista, consistente en un estéril y trasnochado misoneísmo, la mayoría de los filósofos han optado siempre por una síntesis, aunque el modo de componerla haya sido muy diverso. Las valiosas aportaciones de la filosofía universal son necesarias, pero no pueden hacer olvidar que la filosofía, en su empeño por dar cuenta de la realidad, tiene que ser siempre circunstanciada, perspectivística, como afirmaba Ortega y Gasset. De hecho, todas filosofías, aun las que más insistentemente ha pretendido teorizar *sub specie aeternitatis*, han sido siempre reflexiones surgidas desde su entorno cultural y al servicio del mismo. Los filósofos latinoamericanos más clarividentes han sido conscientes de ello, y han ido mostrando el carácter circunstanciado de todo filosofar, el europeo y el latinoamericano. Es posible que las circunstancias latinoamericanas, al menos durante todo el siglo XIX y gran parte del XX, hayan obligado a los pensadores latinoamericanos a verterse hacia lo político, aspecto que, por otro lado, entendemos que no puede olvidar todo tipo de filosofar, por lo que no por practicar una *filosofía pura* se tiene la seguridad de que se está realizando una filosofía más radical, auténtica y valiosa. Por tanto, filosofía auténtica será la que se realice de cara a la propia circunstancia cultural, dando cuenta de ella en su profundidad (L. Zea), sin tener que defender que sólo podrá darse una filosofía auténtica en culturas emancipadas y no sometidas a dominación (Salazar Bondy).

Un tema más complejo es el de la *originalidad*. Por original solemos entender lo novedoso, la presentación de ideas nuevas que son consideradas valiosas por el entorno. En la historia del pensamiento latinoamericano este concepto se ha barajado también de diferentes modos. Para Francisco Romero, partidario de un universalismo filosófico, la originalidad se producirá cuando, tras conocer a fondo la historia de la filosofía europea, se tenga la capacidad de ofrecer ideas novedosas reconocidas por el entorno cultural de la filosofía universal. Es decir, ser homologado como original por el club de los filósofos primermundistas. Muy otra es la opinión de Zea y Salazar Bondy, aunque entre ellos no haya coincidencia de criterios. Para Zea, siguiendo la postura de Ortega, la *autenticidad* lleva aparejada casi automáticamente la *originalidad*, en la medida en que cada cultura y cada pensador tiene una visión específica y original sobre la realidad, fruto de su insustituible e irrepetible perspectiva sobre la misma. Y sólo a través de la profundización en la propia realidad circunstanciada es posible hacer aportes de validez universal, originales. Otra cosa es el grado de originalidad, y cómo sea aceptado y reconocido por el resto de los filósofos. Para Salazar Bondy, en cambio, la originalidad sólo es fruto de un suelo cultural emancipado, liberado, entendido en clave ideológica y política.

En muchos momentos se han preguntado los filósofos latinoamericanos, para responder negativamente, si desde Latinoamérica se ha hecho alguna aportación original al acervo filosófico universal. Creo que tras las aportaciones de la FL hay

que responder afirmativamente a esta cuestión, y considerar que la *normalidad* de la filosofía latinoamericana se tiene que entender ahora en toda su amplitud. Y es tanto más interesante hacer esta afirmación por cuanto esta originalidad no se hace según los parámetros de Francisco Romero, sino desde el ahondamiento en su propia problemática latinoamericana (que viene a representar la de muchas otras partes del mundo), aportando al resto de la comunidad filosófica internacional una visión de la realidad universal que da que pensar.

Por tanto, y para concluir, considero que en las reflexiones que la filosofía latinoamericana se ha ido planteando a lo largo de su historia sobre el ser y la identidad de su filosofar, los frutos de esta reflexión no han sido sólo endógenos sino también universales, en la medida en que, junto a otros pensamientos periféricos críticos, le ha ido haciendo ver a la filosofía europea, la filosofía por antonomasia o sin más, que no representa el filosofar único e irrepetible, sino que constituye un modo más, todo lo sublime que se quiera, pero uno más, de intentar, como toda filosofía, dar cuenta de modo radical de su propia realidad y de toda la realidad.

Avda. de las Universidades, 24  
Apartado 1  
48007 Bilbao

CARLOS BEORLEGUI

[Artículo aprobado para publicación en octubre 2004]