

# El estado de la cuestión

## La pregunta por la «filosofía latinoamericana» como problema filosófico

Raúl Fonet-Betancourt

### *1. Planteando el problema en sus diversas implicaciones*

Problemática es la pregunta que interroga por las posibilidades o condiciones posibilitantes de una filosofía latinoamericana justo cuando, y sólo cuando, esta pregunta se plantea como articulación explícita de la problematización consciente del término «filosofía latinoamericana», en cuanto que con él se quiere expresar que en América Latina, además de filosofía *en, sobre* o incluso *para* América Latina, existe también una filosofía que se llama latinoamericana porque está significativamente cualificada por la circunstancia histórico-cultural del subcontinente.

Desde esta perspectiva el término «filosofía latinoamericana» se convierte entonces efectivamente en un problema filosófico; porque indicando —aunque sea sólo en sentido programático— la posibilidad de una forma concreta de filosofía que se distingue por pensar desde el fondo, esto es, desde las fuentes de su propia tradición cultural, nos confronta con el problemático intento de re-definir y re-ubicar el quehacer filosófico, en el sentido de que ya no se quiere practicar la filosofía «sin más», sino de que se busca justamente la contextualización e inculcación de la reflexión filosófica.

Se entiende asimismo que con el término o programa de una «filosofía latinoamericana» se hace cuestión de la universalidad de la filosofía; o, quizá

mejor, se cuestiona la pretendida universalidad de las formas filosóficas sancionadas por la tradición occidental de pensamiento. Pero precisamente por ello este programa es indicativo también de que el filósofo que intenta hacer «filosofía latinoamericana», se distancia críticamente de la tradición occidental del pensamiento como norma paradigmática para la reflexión filosófica. Su programa implica, indudablemente, una toma de posición crítica frente a la forma de hacer filosofía que se ha heredado como canónica y plantea así la necesidad de imprimir un rumbo nuevo al ejercicio filosófico. Lo cual manifiesta además que en este programa se reclama el derecho a determinar de nuevo esencia, sentido y función de lo que pueda ser filosofía. En una palabra: se trata de un programa cuyo esbozo implica de por sí el cuestionamiento de la comprensión (dada por universal) de la filosofía. Y justo por ello se presenta ya de entrada como un problema filosófico, en cuanto que, como insinuábamos antes, este programa significa en el fondo todo un proceso de contextualización e inculturación que, pensado hasta sus últimas consecuencias, requiere como base o fundamento de su posibilidad misma de concretización la apertura de una perspectiva nueva y distinta sobre la filosofía; entendiéndose por ello una perspectiva que no brota ni de la historia de la filosofía sancionada como universal ni de la cultura que hasta ahora ha determinado con predominio casi exclusivo el curso de la historia de la filosofía, sino que proviene precisamente de un horizonte cultural distinto, de una cultura más bien marginal y, por tanto, sin incidencia en la historia oficial de la filosofía. Desde el margen, desde el «afuera», que genera esa cultura alejada de los centros tradicionales de producción filosófica, se logra entonces una perspectiva que permite acceder a la filosofía desde lo que podríamos llamar el reverso de su historia oficial, de su vertiente occidental, para juzgarla y reinterpretarla como una forma de reflexión cuyas categorías, conceptos, y racionalidad en suma, no son entidades desencarnadas, sino resultados ligados a una determinada vida cultural; y cuya universalidad, por consiguiente, es, en el mejor de los casos, una universalidad situada culturalmente y en cuanto tal regional hasta cierto punto. Desde las culturas marginales la totalidad de la cultura dominante en filosofía se destotaliza se quiebra en su dialéctica centrífuga y se reubica como un momento de lo universal; pero justo porque se ha experimentado que no es la encarnación de lo universal.

Sin embargo el descubrimiento o apertura de esta perspectiva nueva y distinta presupone, naturalmente, el reencuentro del filósofo latinoamericano con su propio suelo cultural como criterio posible para discernir desde ese fondo el sentido de la filosofía en América Latina. Es más: esa perspectiva se abre con la experiencia de la tierra americana como hipoteca de sentido para el ejercicio del pensar filosófico. O sea que sin la experiencia o toma de conciencia del valor y significado del propio suelo cultural para el quehacer de la filosofía, no podría el filósofo latinoamericano cuestionar la tradición filosófica heredada, porque es justamente el soporte que encuen-

tra en su ámbito cultural lo que le permite correr el riesgo de intentar hacer filosofía de otra manera y ver así la filosofía desde otra óptica. El encuentro con la propia cultura deviene entonces esencial y decisivo. Ahí radica la posibilidad de descentrar culturalmente la filosofía y de abrirla consiguientemente a las experiencias humanas radicales de otras culturas.

Nada de extraño, por tanto, que desde este ángulo el programa de una «filosofía latinoamericana» implique también el desenmascaramiento del eurocentrismo en filosofía, es decir, la crítica radical del proceso milenarista por el que la reflexión filosófica ha ido girando, centrándose y enredándose en las potencialidades del ámbito cultural europeo. Por ello, así como Heidegger vio en la destrucción de la historia de la ontología una posibilidad prometedora para subsanar la desventura del olvido del ser, ve el filósofo que quiere hacer «filosofía latinoamericana» casi como una necesidad la empresa de la destrucción de la historia de la filosofía desde la perspectiva eurocéntrica<sup>1</sup>. En realidad la superación del eurocentrismo, sobre todo en lo referente a la determinación de las potencialidades de la racionalidad filosófica, se presenta como imprescindible para el reconocimiento solidario de la dignidad filosófica de otras culturas. La destrucción de la historia de la filosofía escrita en sentido eurocéntrico es así reclamo de que las culturas no europeas no sean simplemente subsumidas como apéndices o notas a pie de página en la historia filosófica de Occidente, sino que se integren en ella cual momentos conformantes del ritmo sinfónico del movimiento general del pensar filosófico.

La destrucción o, si se prefiere, revisión culturalmente descentradora de la historia de la filosofía contemplada en el programa de una «filosofía latinoamericana» no debe, por tanto, ser malentendida en el sentido de que se la interprete como una reacción antieuropea cuya verdadera intención fuese la de desplazar el centro de la filosofía de Europa a América Latina. No, ciertamente no se trata de un mero desplazamiento del centro, sino de criticar con radical consecuencia la formación de centros que se elevan luego a paradigmas para cualquier reflexión filosófica. Se trata más bien, dicho positivamente, de aprender a ver que la actividad filosófica, justo por la radicalidad humana que la distingue, en su movimiento hacia el fondo último de las cosas suele encontrarse con problemas y cuestiones de ultimidad tal que desbordan las posibilidades de respuesta que puede ofrecer cualquier cultura. Nos explicamos.

Toda cultura, esto nos parece innegable, tiende a centrarse sobre sí misma esbozando una visión global y coherente del mundo y del hombre. Pero precisamente en esa tendencia de centramiento en torno a sí misma radica el déficit esencial con que vive toda cultura, sin poder saldarlo desde sí misma. Y acaso sea la tendencia a centrarse no otra cosa sino el sutil intento

---

<sup>1</sup> Cf. OSVALDO ARDILES, «Bases para una destrucción de la historia de la filosofía en América Indo-ibérica», en *Nuevo Mundo* 1 (1973), pp. 5-24.

de encubrir las propias deficiencias. Sea como sea, el descubrimiento del carácter deficitario de toda cultura es aquí fundamental, por cuanto que con ello se marca el momento en que una cultura se des-centra y se reconoce como un fragmento, curándose así de la pretensión de querer ser representación de la totalidad de lo humano.

Desde el trasfondo de esta experiencia, facilitada sin duda por la situación periférica en la que ha caído su cultura por el proceso de expansión europea, el filósofo que hace «filosofía latinoamericana» critica el eurocentrismo, no para hacer valer otros centros, sino para señalar la condición de un diálogo intercultural en el que cada posición cultural propia sea relativizada en sí misma, reconociendo que en ella se debaten cuestiones que ella sola no puede zanjar.

Visto a esta luz el proyecto latinoamericano de redefinir la filosofía desde la propia tradición cultural con su consiguiente crítica al eurocentrismo nada tiene que ver, pues, con aquel provincialismo ciego y vanidoso que ya José Martí criticara al advertir: «Cree el aldeano vanidoso que el mundo entero es su aldea... Lo que quede de aldea en América ha de despertar»<sup>2</sup>. Pues se comprende que no se busca un repliegue, sino la integración a título de igualdad en una universalidad realmente universal, y no monopolizada por ninguna cultura. Es cierto que se busca lo propio, pero no para aislarlo y afirmarlo en una diferencia pretendidamente autosuficiente, sino para comunicarlo, es decir, para serlo en comunicación y comunión con otros. Se busca ser sí mismo para poder ser solidarios con otros. Solidaridad en universalidad y universalidad en solidaridad. Tal es la divisa en ese proyecto; divisa que, en estricto sentido filosófico, expresa el final de la época en que una cultura dictaba en forma dura (dicta-dura) las formas posibles del logos filosófico.

Por otra parte la crítica al eurocentrismo nos instruye sobre otra implicación de importancia central en el proyecto de constitución de una «filosofía latinoamericana», a saber, la búsqueda y explicitación del terreno o espacio apropiado para la realización auténtica de dicho programa. Esta cuestión es, naturalmente, de importancia capital. Y la razón nos luce evidente: el sentido o sin-sentido de la misma pregunta por una «filosofía latinoamericana» se decide ya de antemano según sea el horizonte intelectual desde el que se formule dicha pregunta. Por ejemplo, si el «desde dónde» de esta pregunta lo constituye un horizonte eurocéntrico, es lógico entonces que esa pregunta degenera en una especie de provocación violenta; por cuanto que, por tomarse el modelo europeo como paradigma universal para el quehacer filosófico, se parte del supuesto de que sin correspondencia con ese modelo no puede haber filosofía. O sea que la pregunta misma carece de sentido porque o bien en América Latina la filosofía sigue los cánones prescritos en el modelo europeo o bien no es filosofía.

---

<sup>2</sup> JOSÉ MARTÍ, *Nuestra América*, en *Obras Completas*, tomo 6, La Habana, 1975, p. 15.

La crítica al eurocentrismo se orienta en consecuencia, a este nivel, a la búsqueda de un «desde dónde» apropiado para plantear la pregunta por una «filosofía latinoamericana» en términos que permitan realmente un acceso a lo preguntado. Se rechaza así el horizonte europeo, para buscar un «fuera» de sus categorías, esto es, un espacio no definido por sus conceptos y en el que el sentido de las cosas puede ser expresado en otras formas, desconocidas u oprimidas en su mundo categorial. Ese «desde dónde», que está fuera del horizonte definido por la racionalidad de tipo europeo, es ciertamente lo ajeno, lo otro, o lo «bárbaro», como diría Enrique Dussel<sup>3</sup>, para el observador eurocéntrico; mas para el latinoamericano es su mundo, su propio horizonte de comprensión, el «adentro» desde el cual tiene que partir para adentrarse auténticamente en el significado verdadero y último, y de este modo también en los límites (pues sólo quien se adentra y va hasta el fondo de su cultura, es capaz de experimentar sus límites), de su horizonte cultural.

Se notará sin embargo que con ello volvemos a la cuestión de la relación entre filosofía y cultura en América Latina. Pues queda claro que ese «desde dónde», que ese espacio apropiado para plantear la pregunta por una «filosofía latinoamericana» no puede ser otro que el espacio abierto por la cultura latinoamericana. Ella es, en efecto, el «adentro» desde el que brota esta pregunta como una pregunta propia y legítima, a la vez que apremiante y urgente. Dicho de otra manera: la pregunta por una «filosofía latinoamericana» encuentra su contexto mayor en la cuestión de la cultura latinoamericana. Mas, dado que este aspecto será objeto de una mayor profundización en los apartados siguientes, bástenos por el momento lo dicho, para detenernos ahora en otra de las cuestiones implicadas en el proyecto de constitución de una «filosofía latinoamericana».

De lo expuesto hasta el presente se desprende que la búsqueda de una «filosofía latinoamericana» está vinculada, y no sólo por sus consecuencias críticas frente al eurocentrismo, con la inquietud por la autoctonía y la autonomía culturales de nuestro continente. En este sentido este proyecto filosófico representa, por tanto, un intento que se inscribe en el movimiento intelectual general de búsqueda de una expresión latinoamericana propia; y forma parte de esta suerte de los esfuerzos por superar definitivamente eso que el cubano José Lezama Lima ha caracterizado como «el germen del complejo terrible del americano», y que en sus palabras consiste en «creer que su expresión no es forma alcanzada, sino problematismo, cosa a resolver. Sudoroso e inhibido por tan presuntuosos complejos, busca en la autoctonía el lujo que se le negaba, y acorralado entre esa pequeñez y el espejismo de la realizaciones europeas, revisa sus datos, pero ha olvidado lo esencial, que el

---

<sup>3</sup> Cf. ENRIQUE DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, México, 1977. Puede consultarse además: LEOPOLDO ZEA, *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, 1988.

plasma de su autoctonía, es tierra igual que la de Europa»<sup>4</sup>.

En cuanto que su constitución supone una vuelta a sus fuentes más propias o «un beber en su propio pozo» —como ha señalado Gustavo Gutiérrez para la latinoamericana teología de la liberación—, una «filosofía latinoamericana» sería muestra concreta y lograda de que el latinoamericano ha puesto remedio a su olvido de lo esencial y, superando así «la dificultad americana de extraer jugo de sus circunstancias»<sup>5</sup>, crea cultura y pensamiento filosófico en confrontación directa con su contexto. Con lo cual, como ya hemos visto, se entra en conflicto con cierta tradición filosófica. Pero este conflicto no debe, por otra parte, dramatizarse excesivamente; pues acaso sea signo de que la época en que el asunto de la filosofía se decía sólo en categorías europeas, llega a su fin, preludiándose ya una nueva época de universalidad solidaria y ecuménica conformada por un logos intertranscultural.

## 2. *Hacia la historia del problema*

Indudablemente el problema implicado en la cuestión de la existencia o no existencia de una «filosofía latinoamericana», al menos en el complejo sentido en que hemos intentado plantearlo en el apartado anterior, es relativamente reciente, puesto que en esa forma explícita de problema de contextualización y de inculturación de la filosofía se plantea de hecho en el marco de la discusión abierta por las primeras contribuciones de la filosofía de la liberación hacia finales de la década de los años 60. No obstante este dato, sería sin embargo falsear la historia intelectual americana pretender hacer creer que en ella no se presenta este problema antes de esa reciente fecha. Aunque no siempre en forma explícita y sistemática, este problema ha sido objeto de preocupación desde muy temprano en la conciencia intelectual de América Latina.

Sin poder entrar en el marco de este breve artículo en el detallado análisis de la historia cultural latinoamericana, que sería necesario para probar la afirmación anterior, nos tendremos que contentar aquí con ofrecer al lector unas pistas indicadoras de la justeza de nuestra apreciación, y que quieren ser además una invitación al estudio detenido de estos temas. Desde una perspectiva general lo primero que cabe destacar en este sentido es el hecho, históricamente documentado, de que en aquella América de los siglos XVIII y XIX que todavía era española, la empresa de la independencia política se concibe desde un principio como una tarea que necesariamente debe ser complementada y fortalecida con la emancipación mental. Significativo y ejemplar resulta aquí el testimonio de Simón Rodríguez, el maestro de Bolí-

---

<sup>4</sup> JOSÉ LEZAMA LIMA, *La expresión americana*, en *Obras Completas*, tomo II, México, 1977, p. 290.

<sup>5</sup> JOSÉ LEZAMA LIMA, *Ibid.*, p. 291.

var, que desde aquella época auroral reclamaba la necesidad de que la América que hablaba español, fuese intelectualmente original<sup>6</sup>. Esta es justamente la línea que se impone en América como inquietud de una forma propia de pensar y de expresarse culturalmente. Es la línea que continúan y modelan definitivamente en sus exigencias los precursores de la autonomía cultural de la América hispánica.

Concretando, para facilitar además la documentación histórica e intelectual, podemos nombrar aquí a la figura de Andrés Bello que ya en 1848 insistía en la necesidad de que se aspirase en América a la «independencia de pensamiento», para que nadie pudiese reprocharle que «su civilización es una planta exótica que no ha chupado todavía sus jugos a la tierra que la sostiene»<sup>7</sup>. Igualmente cabe pensar en otra de las figuras señeras en la historia intelectual de América Latina: José Martí, quien con su característica capacidad sintética formuló el diagnóstico de la situación americana en esta apretada y programática sentencia: «El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu»<sup>8</sup>. Y sabemos que para Martí ese cambio de espíritu marcaba el tránsito de una actitud acomodaticia de imitación a una postura de confrontación crítica con la realidad circundante. Por eso, después de establecer que «ni el libro europeo, ni el libro yanqui, daban la clave del enigma hispanoamericano»<sup>9</sup>, recomendaba a las nuevas generaciones de su «nuestra América» el tomar conciencia de que «se imita demasiado, y que la salvación está en crear»<sup>10</sup>. Sí, para Martí, «crear es la palabra de pase de esta generación»<sup>11</sup> sobre la que, con la independencia política, ha recaído la hipoteca de crear la auténtica expresión americana sacando jugo de su propio suelo y de su propia historia.

Pero los nombres de Bello y de Martí no son los únicos que se pueden aducir para ilustrar esa constante búsqueda de lo propio que atraviesa toda la historia intelectual de América Latina. Con igual derecho podríamos citar a Luz y Caballero, Hostos, González Prada, Henríquez Ureña, Mariátegui, Vascócelos; y tantos otros cuya obra es prueba irrefutable de que Alfonso Reyes no lanzaba una simple «boutade» cuando advertía ante los participantes europeos de la VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual, celebrada en Buenos Aires en 1936, que: «Hace tiempo que entre España y nosotros existe un sentimiento de nivelación y de igualdad. Y ahora yo digo ante el tribunal de pensadores internacionales que me escucha: reconocemos el derecho a la ciudadanía universal que ya hemos

<sup>6</sup> Cf. RAÚL FORNET-BETANCOURT, *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, Buenos Aires, 1985, p. 7.

<sup>7</sup> ANDRÉS BELLO, «Autonomía cultural de América», en Carlos Ripoll (editor), *Conciencia intelectual de América. Antología del Ensayo Hispanoamericano*, New York, 1970, p. 49.

<sup>8</sup> JOSÉ MARTÍ, *op. cit.*, p. 19.

<sup>9</sup> JOSÉ MARTÍ, *Ibid.*, p. 20.

<sup>10</sup> JOSÉ MARTÍ, *Ibid.*, p. 20.

<sup>11</sup> JOSÉ MARTÍ, *Ibid.*, p. 20.

conquistado. Hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituareis a contar con nosotros»<sup>12</sup>.

Esta inquietante búsqueda de una expresión propia que, como muestran los ejemplos aducidos, va modelando uno de los rasgos esenciales de nuestra historia intelectual, se documentan también en lo que podríamos llamar, en un sentido más estricto, la historia filosófica de nuestros países. O sea que nuestro problema no solamente encuentra su prehistoria en el desarrollo intelectual en general, sino que tiene una cierta tradición en la misma historia de la filosofía en América Latina. Se sabe, en efecto, que —sin poder entrar ahora en el complejo y controvertido tema de las transformaciones sufridas por la escolástica en las universidades coloniales de América— el movimiento de la independencia política fue un desafío que sacudió profundamente los hábitos filosóficos adquiridos y que contribuyó de esta manera a sensibilizar los espíritus frente al problema del replanteamiento de la función de la filosofía en sociedades ocupadas en su reorganización sociopolítica. Este fue, dicho sea de paso, el contexto que facilitó la expansión continental del positivismo. Pero que no fueron sólo los positivistas los que buscaban una filosofía «positiva», capaz de encarar los problemas concretos del continente, lo muestra también la historia estrictamente filosófica de las naciones latinoamericanas. Pues incluso allí donde no entró el positivismo o donde se le combatía abiertamente, se reconocía la necesidad de hacer filosofía «práctica y útil» para nuestros pueblos.

Tal es el caso, por ejemplo, de José de la Luz y Caballero en Cuba que se niega a introducir el idealismo alemán en su país invocando como razón la poca utilidad que reportaría a la nación una filosofía tan especulativa como ésa. He aquí un pasaje que nos parece sumamente elocuente y representativo de esta nueva postura filosófica: «Nadie más que yo podía a mansalva haber recogido mies abundante de Alemania, y aun haberme dado importancia con introducir en mi país el idealismo de esa nación, a quien idolatro; pero he considerado en conciencia, a pesar de haberme tomado el trabajo de estudiarle, que podía más bien dañar que beneficiar a nuestro suelo»<sup>13</sup>.

Representativo nos parece este texto de Luz y Caballero, decíamos, porque en él se condensa ya en forma clara cómo el filósofo latinoamericano empieza a poner su atención en la realidad nacional o continental para decidir a la luz de las exigencias concretas constatadas en ella la orientación y función de la filosofía. Es evidente que en esta actitud frente al quehacer filosófico se refleja un cambio que es realmente decisivo para el desarrollo explícito del problema que tratamos; un cambio que hace a la concepción, es más, a la autocomprensión misma de la filosofía, ya que con él se indica que la filosofía ha dejado de comprenderse como una ciencia pura capacitada por

<sup>12</sup> ALFONSO REYES, *Ultima Tule*, en *Obras Completas*, tomo XI, México, 1960, p. 90.

<sup>13</sup> JOSÉ DE LA LUZ Y CABALLERO, *La polémica filosófica*, en *Obras*, tomo IV, La Habana, 1947, pp. 121-122.



sí misma para determinar con absoluta soberanía su tarea y función. Al contrario, se entiende ahora la filosofía como una reflexión práctica que va ganando su carácter propio y peculiar a través del diálogo con la realidad dada. No es, pues, indiferente hacer filosofía de esta o aquella manera porque la realidad que la sostiene (en cuanto que es ella la que ofrece los problemas que hacen que la filosofía, al ocuparse de ellos, se haga filosofía) nunca es indiferente, es decir, siempre presenta exigencias y problemas que dan qué pensar.

Más explícito, y definitivo ya para el giro posterior que tomará nuestro problema, es sin embargo el planteamiento hecho por el argentino Juan Bautista Alberdi en sus famosas *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*, de 1842. Con el planteamiento expuesto en esta breve, pero sugerente obra, el pensador argentino se ha ganado ciertamente el mérito de ser el primero que formula en términos claros la cuestión de una «filosofía latinoamericana». Tiene razón, por eso, Augusto Salazar Bondy cuando afirma que «quizá sea Juan Bautista Alberdi el primer pensador hispanoamericano que se ha planteado explícitamente el problema de nuestra filosofía»<sup>14</sup>. Y es que, según alcanzamos a ver, Alberdi es el primero que une el concepto «filosofía» con esa realidad histórica que se llama América Latina, acuñando el término de «filosofía americana» para designar precisamente una nueva posibilidad de concretización de la filosofía, es decir, aquella que, en su carácter y función, será determinada por la realidad americana. He aquí una de las afirmaciones centrales de esta obra de Alberdi y en la que queda resumido su programa de constitución de una «filosofía americana»: «Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pues según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos? —Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político... De aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; positiva y realista en sus procedimientos; republicana en su espíritu y destinos. Hemos nombrado la filosofía americana y es preciso que hagamos ver que ella puede existir... Americana será la que resuelva el problema de los destinos americanos»<sup>15</sup>.

De este sustancioso texto destaquemos en primer lugar una idea que nos permite aclarar la importancia de la perspectiva abierta por Alberdi para el desarrollo del debate en torno a la existencia de una «filosofía latinoamericana». Nos referimos a la idea de su programático «nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades». A la luz de esta idea se ve que el esbozo de Alberdi no contempla la elaboración de una filosofía *sobre* América, sino que

<sup>14</sup> AUGUSTO SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, 1968, p. 45.

<sup>15</sup> JUAN BAUTISTA ALBERDI, *Ideas para presidir a la confección de un curso de filosofía contemporánea*, México, 1978, p. 12.

busca una filosofía que haga de los problemas de América el criterio último para su propia autodefinition como filosofía. Una filosofía semejante será, justamente, «filosofía americana», por cuanto que estará calificada y acreditada por las necesidades de América como visión americana. De donde se desprende, consecuentemente, que la filosofía programada por Alberdi es una filosofía particular, tanto cuanto que es expresión de la peculiaridad americana; y en este sentido su «filosofía americana» es en cierta forma negación de la universalidad abstracta de la filosofía.

Que Alberdi conecta la idea de una filosofía particular, nacional, americana, con el rechazo de la universalidad de la filosofía queda claro por lo demás en esta afirmación: «No hay, pues, una filosofía universal, porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas de los problemas del espíritu humano»<sup>16</sup>. También pues en este punto concerniente al cuestionamiento de la universalidad de la filosofía resulta Alberdi un claro precursor de los planteamientos actuales del problema que aquí nos ocupa<sup>17</sup>.

En segundo lugar cabe destacar en el texto que comentamos, la caracterización de la «filosofía americana» propuesta por Alberdi. Veíamos, en efecto, que la concebía como una filosofía de marcada vocación social y política, y orientada por lo mismo a resolver los problemas de reorganización política que amenazaban los destinos de las naciones de América Latina.

Queremos destacar finalmente el tono en que habla Alberdi sobre la «filosofía americana» en ese texto. Nos referimos a que no la da como algo ya existente, sino como la filosofía que podría y debería hacerse en América. Y si destacamos este aspecto no es tanto por lo que conlleva de programa. Nos interesa más bien ahora resaltar la nota de que se trata de un programa que implica un claro juicio sobre la filosofía que se hacía entonces en nuestros países; un juicio, en efecto, sobre nuestro pasado filosófico. Su programa es así al mismo tiempo desenmascaramiento de las deficiencias de que adolecía nuestra manera de hacer filosofía en aquella época. En este sentido, pues, su programa enjuicia la filosofía (americana) de su tiempo como una filosofía que no está a la altura de las necesidades reales de la época, que hace abstracción de su contexto histórico. Tenemos aquí, por tanto, otro elemento que nos permite la historia o tradición con que cuenta en nuestra misma historia de la filosofía el problema actual de la contextualización e inculturación de la filosofía que con tanta urgencia se ha vuelto a plantear en nuestros días con el proyecto de una «filosofía latinoamericana», como hemos visto. Pero

<sup>16</sup> JUAN BAUTISTA ALBERDI, *Ibid.*, p. 6.

<sup>17</sup> Para una detallada exposición de la postura de Alberdi frente al problema de la universalidad y/o regionalización de la filosofía puede consultarse nuestro estudio: «Alberdi und die Frage nach der lateinamerikanischen Philosophie», en Raúl Fornet-Betancourt / Celina Lértora (editores), *Ethik in Deutschland und Lateinamerika heute*, Frankfurt, 1987, pp. 35-49.

continemos con nuestro panorama histórico del tema en cuestión.

Sobre el trasfondo del programa filosófico propuesto por Alberdi, y teniendo en cuenta además la razón mencionada arriba, resulta comprensible que fuese el positivismo la primera filosofía que apareció como capaz de saldar la hipoteca de una «filosofía positiva y realista en sus proceder». Aunque pueda extrañar a primera vista, el movimiento positivista también pertenece a la historia del problema en torno a la «filosofía latinoamericana»; pues los representantes mayores de este movimiento, tales como Ingenieros o Varona, hicieron de la realidad nacional un verdadero hilo conductor para su reflexión filosófica, y no se contentaron con recibir ni adaptar el positivismo europeo, sino que procuraron y supieron imprimirle rasgos propios desde el contexto histórico-cultural latinoamericano.

Lo mismo vale, acaso con mayor razón, para el marxismo; pues en su seno, y a pesar de que la línea dominante en el pensamiento marxista en América Latina es decididamente eurocéntrica, se fragua un proyecto indoeuroamericano que contempla la elaboración de un marxismo vernáculo, como le llamaba Haya de la Torre, o de un marxismo nacional, indoeuroamericano, como prefería llamarle José Carlos Mariátegui.

Habrà que esperar sin embargo a los años cuarenta para ver surgir un movimiento filosófico cuyo programa de reflexión e investigación conecta, aunque sin estar influido por él, con el proyecto de Alberdi. Nos referimos al famoso «Grupo Filosófico Hiperión» que fundara Leopoldo Zea en México hacia 1948 y que se proponía como tarea esencial la elaboración de una filosofía de lo mexicano. Este programa respondió, como ha explicado uno de los representantes más sobresalientes del grupo, a la preocupación de que «la reflexión filosófica en nuestros países cobrara autenticidad»; aclarando a continuación que por autenticidad se entendía en el grupo: «Por una parte, autonomía del pensamiento: luchar contra nuestra tendencia inveterada a la importación indiscriminada de modas filosóficas y a la imitación. Por otra parte, adecuación del pensamiento a los motivos que inducen a filosofar, esto es, adecuación a los intereses y a las necesidades propias»<sup>18</sup>.

Para comprender mejor la importancia de la labor de este grupo en el desarrollo de la problemática en torno a la «filosofía latinoamericana», conviene quizá recordar que, debido sobre todo a la presencia e influencia del espíritu rector del grupo: Leopoldo Zea, la búsqueda de la autenticidad de la filosofía en nuestros países se concretizó en un esfuerzo renovado y renovador por estudiar desde una nueva perspectiva la historia de las ideas filosóficas en América Latina. Antes de teorizar y de librar debates en abstracto sobre si hay o no hay filosofía propia en América Latina, se imponía entonces releer, revisar nuestra historia intelectual, para ver cómo se había hecho filosofía en nuestro medio. Por la vía de la historia de las ideas, que se entiende como un proceso de recuperación de ideas que se han hecho nuestras,

<sup>18</sup> LUIS VILLORO, «En torno a la posibilidad de una filosofía latinoamericana. Entrevista», en *Concordia, Revista Internacional de Filosofía* 6 (1984), p. 48.

se obtendría así el camino que conduciría a la autenticidad; ya que al estudiar la historia de ideas que no son originales nuestras, sino ideas apropiadas y adaptadas, ese estudio tiene que plantearse necesariamente las preguntas de por qué, cómo y para qué se adaptaron esas ideas a la realidad americana. Y es lógico que en la respuesta a estas preguntas se vaya esbozando ya lo que podría ser una forma de hacer «filosofía latinoamericana» en sentido auténtico<sup>19</sup>.

Otro capítulo, sin duda importante también, en la historia del problema que es objeto de estudio en el presente artículo, lo constituyen, primero, el «Tercer Congreso Interamericano de Filosofía», celebrado en 1950; y, segundo, las «Conversaciones Filosóficas Interamericanas» que tuvieron lugar en 1953, en La Habana. En ambos eventos se dedican secciones al tratamiento detenido del problema de la «filosofía americana». Por esto se puede decir, acentuando el carácter continental de ambos congresos, que es en ellos donde este problema se presenta como una cuestión de verdadera dimensión continental. Dicho en otros términos: Con las secciones especiales dedicadas a este tema se manifiesta que se trata de un problema que no es en ningún caso la preocupación más o menos privada de un grupo, sino que se ha tomado conciencia de que hay ahí una cuestión que atañe al porvenir de la filosofía en todo el continente. No es casual, por tanto, que, de manera especial en las Conversaciones Filosóficas de La Habana, el problema se discuta sobre todo en su conexión con la idea de la universalidad de la filosofía. Esta discusión tomó tal importancia que, en base a las actas del congreso habanero<sup>20</sup>, se puede decir que es éste el momento en que la vida filosófica en América Latina se divide conscientemente en dos frentes con posiciones contrarias: el frente de los universalistas que rechazarán la idea de una «filosofía latinoamericana» como algo absurdo, y que sostienen la tesis de que la autenticidad del filósofo latinoamericano consiste en el esfuerzo serio por pensar a fondo los grandes problemas de la humanidad; y el frente de los regionalistas, defensores de la necesidad de un proyecto filosófico que responda y corresponda a la especificidad del continente, esto es, defensores de una «filosofía latinoamericana» como única forma posible de hacer filosofía auténtica en América Latina.

Que desde entonces este problema ha seguido ocupando la vida filosófica del continente, y por cierto en el sentido de una cuestión abierta todavía, se documentó tanto en el IX Congreso Interamericano de Filosofía, celebrado en Caracas en 1977, como recientemente en el Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía organizado en Córdoba, Argentina, en 1987. También en estos dos congresos se volvieron a encontrar las posiciones de los críticos y de los defensores de la «filosofía latinoamericana».

<sup>19</sup> Sobre este punto puede consultarse Raúl Fornet-Betancourt, *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*, ed. cit., especialmente el capítulo primero, pp. 16 y ss.

<sup>20</sup> Cf. Sociedad Cubana de Filosofía (editor), *Conversaciones Filosóficas Interamericanas*, La Habana, 1953.

Quien observe con atención los argumentos aducidos en la discusión en estos congresos notará sin embargo que algo ha cambiado sustancialmente en el planteamiento del problema. Es cierto que, en lo esencial, esas dos posiciones no han cambiado y que se puede seguir aplicando la distinción entre universalistas y regionalistas, según la terminología propuesta por Miró Quesada. Pero igualmente cierto es también el hecho de que estas posiciones se explicitan ahora desde un trasfondo distinto, porque ya no hablan sobre un posible proyecto, sino que discuten sobre algo que en parte es ya realidad palpable. No podemos olvidar que entre los años cincuenta y los años setenta media un fenómeno que es de importancia decisiva en el desarrollo histórico de este problema, a saber, la irrupción del grupo de filósofos que se autodefinen a sí mismos como filósofos de la liberación, y que reclaman la constitución de una filosofía de la liberación como forma auténtica de hacer «filosofía latinoamericana». Este es el cambio decisivo, el giro definitivo que toma el problema de la «filosofía latinoamericana» en nuestros días; pues es a partir de ese enfoque cuando realmente se empieza a elaborar una filosofía que es propia, latinoamericana, y que tiene conciencia de ello porque sabe de sí misma en tanto que reflexión al servicio de la liberación. Pero éste es ya, como decíamos al comienzo de nuestra breve reseña histórica sobre este tema, el planteamiento actual y, además de explícito, sistemático del problema en torno a la «filosofía latinoamericana». O sea que el cambio aludido en la discusión de los últimos dos congresos citados es, de hecho, reflejo del grado de conciencia alcanzado en el planteo de la filosofía de la liberación como forma auténtica de un filosofar latinoamericano.

Mas antes de cerrar esta visión panorámica sobre la historia del problema de una «filosofía latinoamericana», nos luce oportuno detenernos todavía en un autor cuya obra puede estudiarse como perteneciente al movimiento de la filosofía de la liberación, y con ello como representante del planteamiento de este problema en su estado actual; pero que nosotros preferimos estudiar y presentar como precursor de esa línea de pensamiento liberacionista, en cuanto que es él quien pone las condiciones para que la filosofía en América Latina cambie de rumbo planteándose con urgencia impostergable la cuestión de su autenticidad. Nos referimos al peruano Augusto Salazar Bondy, cuya mención aquí nos ayudará además a precisar mejor la relación entre filosofía y cultura en el planteamiento de una «filosofía latinoamericana».

A nuestro modo de ver es mérito de Augusto Salazar Bondy, en efecto, el haber descubierto que el debate en torno a la autenticidad de la filosofía en América Latina tiene que ser planteado en un ámbito más amplio que el filosófico en sentido estricto. Salazar Bondy es precisamente quien nos hace ver que el verdadero contexto de este debate es la cultura latinoamericana en general. Pues es él quien acierta a explicar que el estado o situación de la filosofía en América Latina es un fenómeno que no remite directa ni exclusivamente a la filosofía como dimensión cultural particular, sino a la situa-

ción de la cultura en la que ella se desenvuelve y expresa. En este sentido diagnostica el pensador peruano: «Las insuficiencias y debilidades de nuestra filosofía no son rasgos negativos de la filosofía tomada separadamente, sino resultado de un problema más hondo y fundamental que afecta a nuestra cultura en conjunto»<sup>21</sup>. Para comprender este diagnóstico en sus implicaciones más esenciales es necesario sin embargo tener presente que Augusto Salazar Bondy entiende la cultura latinoamericana como un producto malogrado; es decir que se trata de una cultura enajenada, defectiva y mistificada. Es, en una palabra, una cultura reproductora de inautenticidad porque está alimentada por patrones ideológicos y valorativos ajenos a las comunidades nacionales que, «oficialmente» o por razón de estado, viven en ellos y desde ellos.

Característico de la novedad del enfoque de Salazar Bondy es asimismo la conexión que se establece entre el fenómeno de la inautenticidad de la cultura y la realidad político-social de los países latinoamericanos; conexión que expresa además una relación de causalidad porque se nos dice que, en el fondo, la causa de la inautenticidad cultural es el subdesarrollo económico; entendido lógicamente no en el sentido fácil de falta de desarrollo, sino en su sentido fuerte de resultado de un largo proceso histórico de dependencia y dominación. Por esto, precisando su argumentación, señala Augusto Salazar Bondy que la cultura latinoamericana debe ser calificada de cultura de la dominación, porque «hablar de la *cultura de la dominación* es hablar no sólo de las ideas, las actitudes y los valores que orientan la vida de los pueblos, sino también de los sistemas que encuadran su vida y no la dejan expandirse y dar frutos cabales»<sup>22</sup>.

No hacen falta mayores comentarios para percatarse de las consecuencias novedosas que conlleva el planteamiento de Salazar Bondy en lo referente al problema de la filosofía en América Latina. En efecto, pues se ve que la pregunta por una «filosofía latinoamericana» se impone ahora con una carga cultural muy determinada, y que exige así que se la formule en estos términos precisos: ¿Cómo es posible hacer filosofía auténticamente en medio de una cultura de la dominación? Tal es pues la manera en que hay que preguntar por la «filosofía latinoamericana», según nuestro autor. Y es evidente que, enseñándonos a plantear la cuestión en esa forma, Salazar Bondy abre al mismo tiempo el horizonte de la respuesta: la condición para hacer filosofía auténticamente tiene que buscarse por la vía de la superación de la causa de la inautenticidad. O sea que hay que cancelar la situación de subdesarrollo y dependencia, de dominación, para superar la inautenticidad filosófica: «El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y domi-

---

<sup>21</sup> AUGUSTO SALAZAR BONDY, «Carácter del pensamiento filosófico peruano», en *Entre Escila y Caribdis. Reflexiones sobre la vida peruana*, Lima, 1969, p. 60.

<sup>22</sup> AUGUSTO SALAZAR BONDY, «La cultura de la dominación», en *Op. cit.*, p. 47.

nados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y de la dominación, de tal manera que si puede haber filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental»<sup>23</sup>.

Dado que esta respuesta de Salazar Bondy se presta a una interpretación determinista, permítasenos aclarar lo siguiente. Para Salazar Bondy la superación del subdesarrollo es el acontecimiento en cuyo marco se realizará a su vez la superación de la inautenticidad en filosofía; pero esto no significa que él defienda la determinación social del quehacer filosófico. No; porque Salazar Bondy reconoce al mismo tiempo que la filosofía no está condenada a esperar pasivamente ese cambio histórico. En este sentido precisa: «... no tiene por qué ser sólo un pensamiento que sanciona y corona los hechos consumados. Puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces»<sup>24</sup>. Comprendemos entonces que, aún en medio de una cultura de dominación y de inautenticidad, encuentra la filosofía una posibilidad histórica de integrarse en el movimiento general socio-político de cancelación del subdesarrollo.

Estas breves consideraciones sobre el planteamiento de Salazar Bondy son suficientes, nos parece, para ver también la relevancia de la obra del pensador peruano en la concretización del proyecto de una «filosofía latinoamericana» en el sentido explícito de una filosofía de la liberación latinoamericana. Hablar de la necesidad de que la filosofía, en nuestros medios, se inserte en el proceso histórico que apunta a cancelar el subdesarrollo, a superar la dominación, es hablar de la posibilidad de que la filosofía se reorienta como reflexión liberadora. Sin usar todavía el término «filosofía de la liberación» —término que usará sólo en 1973 en su ponencia en las famosas Jornadas de San Miguel, Argentina<sup>25</sup>— Salazar Bondy deja entrever esa posibilidad ya en 1968 al escribir: «Pero hay todavía posibilidad de liberación y, en la medida en que la hay, estamos obligados a optar decididamente por una línea de acción que materialice esa posibilidad y evite su frustración. La filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende su propia constitución como pensamiento auténtico»<sup>26</sup>.

En esta perspectiva abierta por Salazar Bondy se encuentran las bases teóricas que harán posible la aparición del horizonte referencial fundamental necesario para formular el problema de una filosofía americana auténtica en términos de filosofía de la liberación. Es, en efecto, esta perspectiva es-

<sup>23</sup> AUGUSTO SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ed. cit., p. 125.

<sup>24</sup> AUGUSTO SALAZAR BONDY, *Ibid.*, p. 125.

<sup>25</sup> Cf. AUGUSTO SALAZAR BONDY y otros: *América Latina: Filosofía y Liberación*, Buenos Aires, 1974, p. 8, donde se recomienda: «Orientamos el trabajo de nuestro filosofar, clara y decididamente en el sentido de tratar de cancelar la dominación... o sea en el sentido de lo que se puede llamar una filosofía de la liberación...».

<sup>26</sup> AUGUSTO SALAZAR BONDY, *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, ed. cit., p. 133.

bozada por el pensador peruano la que hace ver, casi como una consecuencia que se desprende necesariamente de sí misma, que latinoamericana en sentido auténtico sólo será aquella reflexión que se defina en función de la contribución que puede aportar al proceso de liberación del pueblo latinoamericano.

Cabe destacar por otra parte, y finalmente, que la perspectiva desde la que Salazar Bondy entiende el sentido y la función del pensar filosófico en los países dependientes de América Latina, es una perspectiva cuya novedad no representa necesariamente ruptura con la tradición intelectual latinoamericana; pues en cierta forma es continuación renovadora de la línea más lúcida de esa tradición. En ella se escucha, en efecto, el eco del reclamo de la autonomía de pensamiento, de Bello; el eco de Alberdi con su exigencia de una filosofía ajustada a nuestras necesidades; y, sobre todo, el eco de aquella idea guía, normativa y vinculante, con la que José Martí, en fórmula siempre actual, expresó la responsabilidad inmanente e insoslayable del intelectual al decirnos: «Pensar es servir».

3. *Hacia un catálogo de los problemas filosóficos planteados por la concretización de la «filosofía latinoamericana» como filosofía de la liberación*

En una de nuestras afirmaciones anteriores decíamos que el problema de una «filosofía latinoamericana» logra su formulación explícita y sistemática en el marco del relativamente reciente movimiento de la filosofía de la liberación. Y ahora, en base a lo expuesto en el panorama histórico esbozado sobre este tema, comprendemos que con dicha afirmación se hace referencia, en el fondo, a un proceso de definición o esclarecimiento intelectual en el que tradición y novedad, lejos de excluirse, confluyen armoniosamente en una línea de renovación. Se ha puesto de manifiesto, en efecto, cómo y por qué la preocupación por buscar una forma filosófica propia y auténtica, culmina precisamente en el proyecto con conciencia clara de ser no sólo una forma posible de «filosofía latinoamericana», sino de ser la única forma auténtica posible de la misma. He aquí un texto de 1973 en el que esta conciencia se expresa sin ningún equívoco posible: «Filosofía de la liberación entre nosotros es la única filosofía posible, que es lo mismo que decir que es la única filosofía posible entre nosotros. El pensar filosófico que no tome debida cuenta crítica de sus condicionamientos y que no se juega históricamente en el esclarecimiento y la liberación del pueblo latinoamericano es ahora, pero lo será mucho más en el futuro, un pensar decadente, superfluo, ideológico, encubridor, innecesario»<sup>27</sup>.

<sup>27</sup> Varios, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*, Buenos Aires, 1973. Texto de la contraportada.



Este desarrollo del problema nos permite, por tanto, precisar nuestro punto de vista estableciendo que la cuestión de la «filosofía latinoamericana» se plantea hoy, primordialmente, en términos de filosofía de la liberación. Por esta razón nos ha parecido aconsejable dedicar esta tercera y última parte de nuestro estudio a detectar y presentar, si bien de manera sintética, los problemas filosóficos especiales que han ido apareciendo en el curso de los esbozos de constitución de la filosofía de la liberación. Con esto además tendremos ocasión de precisar las implicaciones del problema de la «filosofía latinoamericana» mencionadas en nuestro primer apartado, especialmente las referentes a la problemática de la inculturación de la filosofía.

Así entendida la filosofía de la liberación<sup>28</sup> se nos presenta pues como un intento consecuente por re-ubicar la reflexión filosófica buscando nuevas referencias para determinar en un sentido nuevo su labor reflexiva. Y ya sabemos que, a nivel general, esas nuevas referencias se buscan en el contexto y en la cultura de América Latina. Sabemos también cuál es el diagnóstico que han merecido el contexto y la cultura en América Latina en general: dependencia e inautenticidad. Por eso conviene aclarar de entrada que la filosofía de la liberación no se refiere a la cultura latinoamericana sin más, sino que, como quizá el lector avisado haya notado ya con el uso del concepto pueblo, busca su reorientación en recurso a la *cultura popular*. Es en esta *cultura popular*, que es en cierto modo lo contrario de la cultura oficial de la dominación, donde se cree encontrar una reserva humana, ética, cuya expresión es la resistencia. La historia de la dominación es también una historia de resistencia; el pueblo resiste en nombre de valores, mitos y símbolos, que experimenta como la raíz de su identidad. Esta es la fuente en la que quiere beber la filosofía de la liberación.

Sin embargo, acercándose a esa fuente de la *cultura popular*, la filosofía de la liberación no puede avanzar sin problematizar la concepción del conocimiento filosófico. Y este sería ya el primer problema filosófico especial que se presenta en el proceso de constitución de la filosofía de la liberación. Tengamos en cuenta que ponerse a la escucha de la *cultura popular* con sus ritos, mitos y símbolos, exige necesariamente una radical re-orientación del conocer filosófico; re-orientación que calificamos de radical porque no sólo se trata de reconciliar teoría y praxis, ni de afirmar el primado de lo ético en el acceso a la realidad. Se trata de eso, pero también de mucho más; pues se trata de superar un modelo de razón que no sabe razonar sin reducir, es decir, sin des-realizar la realidad. Beber en las fuentes de la *cultura popular* indica pues la disposición a operar con una noción ampliada de razón en la que la vigencia del concepto no va reñida con la validez del símbolo o del mito.

<sup>28</sup> En la imposibilidad de hacer aquí la historia de este movimiento nos permitimos remitir a un estudio nuestro en el que analizamos su desarrollo: RAÚL FORNET-BETANCOURT, «La filosofía de la liberación en América Latina», en Varios, *Filosofía de Hispanoamérica*, Barcelona, 1987, pp. 123-150.

Este problema nos conduce lógicamente a otro, que no es menos actual: el problema de la desprivatización del sujeto del conocimiento. En la *cultura popular* y sus tradiciones el centro experiencial de vida y de saber tiene su eje en la comunidad, no en el individuo aislado. De aquí, por tanto, un nuevo desafío para la filosofía: aprender a pensar en, con y desde la comunidad.

Pero estos dos problemas son, en realidad, consecuencia del problema fundamental con que se tropieza en la constitución de la filosofía de la liberación, a saber, la cuestión mayor de la nueva determinación del sujeto histórico de la filosofía. No es, en efecto, ningún secreto que el programa de inculturación de la filosofía propuesto en los esbozos de la filosofía de la liberación, parte del convencimiento de que el pueblo latinoamericano, en tanto que sujeto de una praxis político-cultural de resistencia, es el verdadero sujeto histórico de la filosofía. El pueblo como comunidad que se organiza con un proyecto nacional de liberación, es el sujeto de la praxis que posibilita el acto segundo de la reflexión filosófica. En esa praxis liberadora late además el logos sapiencial de una *sabiduría popular* que encarna el *ethos* del pueblo. De suerte que la postulación del pueblo como sujeto histórico de la filosofía implica también el problema adicional de lo que podemos llamar el tránsito de la filosofía como ciencia —en el sentido occidental del término— a la filosofía como sabiduría; entendiendo por esta filosofía sapiencial una forma de filosofía en la que la reflexión se cumple desde una profunda experiencia de in-flexión o con-versión a lo arcaico-original latente en la tradición de la *cultura popular* en tanto que historia de resistencia. Esto no significa, empero, ninguna escapada hacia lo irracional. La filosofía sapiencial «sabe»; pero precisamente por eso sabe usar la razón como una dimensión que tiene límites y que, en cuanto tal, remite a un horizonte todavía más radical y original que la acoge y la recoge.

Acaso también como consecuencia del postulado que hace del pueblo el sujeto histórico de la filosofía, se presenta otro problema que no queremos pasar por alto en esta breve enumeración de cuestiones filosóficas especiales, y que puede ser formulado como el problema planteado por la redefinición de la tradición «filosofía primera» en términos de «política». Es cierto que en este aspecto la filosofía de la liberación empalma directamente con uno de los rasgos más esenciales y constantes en el pensamiento filosófico de la tradición intelectual de América Latina, a saber, su vocación u orientación ético-política. Basta, en efecto, una mirada rápida a nuestra historia cultural para constatar, cómo desde los primeros tiempos de la época colonial, muestran los representantes principales de esa historia una gran sensibilidad frente a los problemas vitales del indio, del negro, del cholo, en fin, de los oprimidos. Desde esa experiencia se sistematiza sin duda la actual filosofía de la liberación como «filosofía latinoamericana» que concibe la «política» como su manera de hacer *prima philosophia*. Con todo hay una novedad innegable en ese planteamiento; una novedad real que no es explicable sólo como consecuente aplicación continuadora de ese rasgo tradicional en nues-

tro pensamiento filosófico. Y es que en el planteamiento de la filosofía de la liberación la «política» no es, originariamente, un simple medio ni siquiera la dimensión práctico-social en la que la filosofía se hace práctica contribuyendo a la solución de los problemas reales de la sociedad correspondiente. Designa más bien la «política» en la perspectiva filosófico-liberacionista la acción práctico-reflexiva del remontarse al comienzo, al origen de la experiencia de la marginación del pobre en el sistema socio-económico vigente, para acusar desde ese margen la injusticia cometida o, si se prefiere, para hacer valer el reclamo de la justicia debida al pobre.

Se notará por otra parte que en esta definición de la «política» como «filosofía primera» la huella, el impacto de Lévinas es innegable. Pero se observará asimismo que la idea levinasiana de la exterioridad del otro es concretizada y radicalizada por la experiencia del pobre, del oprimido, cuya existencia marginal marca el «afuera» desde donde la totalidad del sistema vigente puede ser quebrada.

Los problemas filosóficos especiales mencionados hasta el momento no agotan, seguramente, el espectro de cuestiones con que los intentos latinoamericanos de constitución de una filosofía de la liberación confrontan hoy a la reflexión filosófica en general. Pero en base a ellos, creemos, se puede comprender que la cuestión de la «filosofía latinoamericana» ha alcanzado en nuestros días un nivel de problematización en el que no solamente está en juego su posibilidad de desarrollo cabal como filosofía contextualizada e inculturada, sino también la apertura de una perspectiva cuyo reconocimiento implicaría la revisión de la concepción tradicional de la filosofía en general, ya que con ello se aceptaría el principio de que filosofía es siempre en la forma de saber inculturado. De modo que el estado actual de la cuestión de la «filosofía latinoamericana» refleja, en verdad, un problema que no es regional y que nos atañe a todos los que hacemos filosofía.

#### *4. Observación final*

El propósito de esta nota final no puede ser, naturalmente, el presentar conclusiones. Nuestro tema es una cuestión abierta, un proceso de discusión. Nuestro propósito en esta observación final no puede, por tanto, apuntar al establecimiento de conclusiones, sino que su finalidad es más bien la de señalar simplemente una idea que nos parece fructífera para una continuación fecunda de la discusión actual en torno a este problema.

La idea que queremos proponer es ésta: Puesto que el planteamiento de la «filosofía latinoamericana» se ha convertido hoy en un desafío sobre todo para los filósofos educados en una tradición más o menos eurocéntrica en la que, entre otros aspectos que no pueden ser nombrados ahora, privaba la tendencia a obtener la universalidad filosófica por vía de la abstracción, convendría tomar conciencia de que el verdadero desafío que nos plantea la «fi-

## La pregunta por la «filosofía latinoamericana»

«filosofía latinoamericana» es acaso el de intentar ganar la universalidad en filosofía sin hacer abstracción de las diferencias contextuales y culturales. Se trataría, en una palabra, de ensayar la comunicación filosófica en la forma de un diálogo realmente intercultural; y por tanto respetuoso de la palabra del otro, sobre todo cuando esa palabra se escucha en mis oídos con acento extranjero.