

Introducción al problema de la conformación de nuestra conciencia:

A. Salazar Bondy y L. Zea

Helio Gallardo

Preliminar:

La discusión respecto del problema de una cultura y con ello de una filosofía propia de América Latina encuentra sus raíces en las necesidades y contradicciones propias de la Conquista y la Colonia, y tiene su expresión ideológica ya en la polémica de Fray Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda. Con distintas variantes y fundamentos (100) ha recibido aportes que en nuestra época han permitido plantearse específicamente el problema de "nuestra" filosofía. Nos dice, por ejemplo, F. Larroyo en escrito de 1958: "La idea que de filosofía americana se sustenta por muchos es algo relativamente nuevo, original, inédito, por decirlo así, autóctono. No se trata, por cierto, de reconocer el hecho de cultivarse la filosofía en América, hecho de tradición milenaria y que, a pesar de sus caracteres peculiares, es un episodio cada vez más significativo de la historia general de esta disciplina, cuyos más señalados actores han sido, como en el dominio de la ciencia, hombres de Occidente. Esta inédita filosofía aspira a descubrir un nuevo conjunto de temas, ideas, principios, doctrinas, captados en el "ser" y por el "ser" de la circunstancia histórica y geográfica que es América. Incluso algunos, los más osados, no se arredran ante el propósito, deliberado y resuelto, de crear desde sus cimientos, una filosofía de signo y cuño americanista". (101, 19). Aun a través del tono irónico de la cita escogida —que permite además al autor escamotear y deformar el sentido de algunos problemas— es posible reconocer en ella la existencia de 'la filosofía (latino) americana como problema', asunto, por lo demás, que se ha hecho patente en todos los Encuentros Internacionales de Filosofía de los últimos treinta años (102) y en la abundante bibliografía que en América Latina trata directa o indirectamente el tema (1). Esto, desde luego, no constituye una

1) Una lista general acerca de lo que se ha escrito, desde la Segunda Guerra Mundial a esta parte, sobre América Latina, tanto en perspectivas de totalidad como en estudios sobre áreas específicas, demandaría, al menos, la construcción de un volumen especialmente dedicado al tema. Sin embargo, para quien se inicia en la tarea de *considerar a América Latina como problema* pueden servir de orientación las lecturas que proponemos: dentro de los estudios de perspectiva general podemos mencionar tres obras de distinta orientación y desigual valor, pero que tienen en común el proporcionar al lector o investigador nutridas bibliografías: "América Latina" de J. Lambert (Ariel, Barcelona, segunda edic. 1964); "América Latina hoy" de E. Ruiz García (Guadarrama, Madrid, 1971) y "América Latina, un continente en fermentación" de L. Hanke (Aguilar, México, 1961). Resultan especialmente interesantes también las selecciones de artículos de diferentes especialistas contenidos en los textos "Obstáculos para el desarrollo de América Latina" de C. Veliz (Fondo de Cultura Económica, México, 1969) y "América Latina, ¿Reforma o Revolución?", selección realizada por J. Petras y M. Zeitlin (Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, segunda edic. 1973). Recientemente también la Editorial Universitaria Centroamericana ha publicado "América Latina: dependencia y

casualidad. Desde 1940 a esta parte ha sido cuestionado, desde distintos puntos de vista, incluso el contenido del concepto "América Latina" (103), (104), y han sido planteadas renovadas perspectivas para su enjuiciamiento y concreción históricos (105). Este proceso —que no es sino el resultado intelectual de otro que incluye *localmente* guerras de liberación nacional y de opresión transnacional, proyectos internacionales de desarrollo, reformas universitarias, tentativas de redistribución de la tenencia de la tierra y del ingreso, explosión demográfica y urbanización, políticas conjuntas y locales de comercio exterior y de sustitución de importaciones, engrosamiento del sector terciario de la economía, etc., es decir, que afecta a la estructura de los pueblos latinoamericanos y a la estructura de su conjunto— no podía por menos que afectar al quehacer filosófico (117, 158). No es posible, *en este momento*, sostener, como F. García Calderón en Heidelberg en 1908, que en América Latina no se encuentra ningún sistema filosófico original en los años posteriores a la Independencia, sino sólo pruebas de curiosidad intelectual y de poder de asimilación en imitaciones y adaptaciones del pensamiento extranjero (106, 16) y, al mismo tiempo, no realizar (se) la pregunta de *por qué ha ocurrido esto así*. En otras palabras, para bien o para mal, la *conciencia actual* respecto de América Latina es una *conciencia que se la plantea como problema* y que cuestiona también su carácter de *conciencia-problema*; es decir, América Latina, su realidad; aparece hoy, también y propiamente, como *objeto filosófico* (2). Por ello mismo, y pensando también en el

subdesarrollo", selección y estudio de A. Murga Frasinetti y G. Boils. No puedo dejar de mencionar en este punto la curiosa "Evolución Histórica de América Latina" del teólogo norteamericano H. Herring (EUDEBA, Baires, 1972) obra en dos tomos de la que el lector podrá obtener una imagen respecto de cómo se considera nuestro desarrollo histórico en algunos sectores del país del norte. Una visión menos desagradablemente prejuiciada se encuentra en las obras ya clásicas de Luis Alberto Sánchez acerca de nuestra historia. Particularmente valiosa para la comprensión de los problemas de la *base* económica latinoamericana y sus relaciones con lo político-social es el estudio de E. Faletto y E. Ruiz "Imperialismo, dependencia y relaciones económicas internacionales" (CESO, Santiago de Chile, 1970). También "La economía latinoamericana desde la conquista ibérica hasta la revolución cubana" (Siglo XXI, México, 1969); asimismo puede afirmarse que las opiniones vertidas por A. Gunder Frank "Latinoamérica: subdesarrollo capitalista o revolución socialista" o en "Lumpen-burguesía: lumpen-desarrollo" (Periferia, Buenos Aires, 1973) han contribuido a animar el debate político-académico acerca de nuestras características estructurales y nuestras opciones económicas y políticas. En general el lector interesado encuentra hoy, especialmente en el esfuerzo de la editorial *Siglo XXI*, una variada gama de oportunidades y temas para introducirse en el estudio de América Latina. En esta área también debe mencionarse la colección *Tierra Firme* del Fondo de Cultura Económica que ha publicado una sección de "Historia de las ideas en América". En filosofía ... además de las obras y nombres que consignamos en la bibliografía general, pueden consultarse con provecho las reseñas realizadas bajo el auspicio de la Secretaría General de la Organización de Estados Americanos, "Fuentes de la filosofía latinoamericana" (1967) y "Los 'fundadores' en la filosofía de América Latina" (1970). También la "Historia de la filosofía en Hispanoamérica" de R. Rodríguez Insua (Imprenta de la Universidad, Guayaquil, 1949) aunque se limita a los autores ya fallecidos a la fecha de la edición. En Costa Rica se han publicado últimamente estudios de T. Olarte "Filosofía actual y humanismo" (Editorial Costa Rica, San José, Costa Rica, 1966) quien dedica una sección al problema de la filosofía americana e incluye bibliografía y estudios específicos respecto de A. Korn y F. Romero. La misma editorial publicó, en 1964, de Constantino Lascaris "Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica". Este mismo autor ha publicado una "Historia de las ideas en Centroamérica" cuyo primer tomo comprende hasta las primeras décadas del siglo pasado. T. Olarte y C. Lascaris han publicado también en la *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* "Panorama de la filosofía hispanoamericana del siglo XX (enero-junio de 1958)" y "Latinoamérica en el pensamiento filosófico (enero-junio de 1971)". Dentro de los esfuerzos locales por enfocar el problema de América Latina no puede quedar sin mención la "Antología de comentario de texto de las tres materias comunes del Departamento de Estudios Generales", realizada por el Centro Universitario de San Ramón (Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, 1974).

2) La noción de "objeto filosófico" se entiende aquí desde distintas perspectivas que, interrelacionadas, conforman un criterio respecto de lo que significa el quehacer filosófico: a) un sentido progresivo de la historia entendida como *praxis*; b) un sentido progresivo de la conciencia... entendido en términos de *praxis teórica*, y avalada, en última instancia, por el desarrollo de las ciencias particulares; c) la unidad dialéctica de reflexión y acción; d) la necesidad—posibilidad de aprehender la totalidad; e) el reconocimiento de factores racionales e irracionales en la realidad; f) la determinación histórico-social del pensamiento; g) el desarrollo de la solidaridad social.

énfasis que en lo latinoamericano imprime el nuevo espíritu universitario y sus implicaciones respecto del problema más general (*conformación de la conciencia latinoamericana*) nos ha parecido de interés reseñar dos obras que apuntan a la constitución del pensar en América Latina y que tienen en común la intención de plantear sus opiniones después de un examen de las características que asume la historia del pensar en nuestro continente.

Estas obras son: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* y *La Filosofía americana como filosofía sin más*, de Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea, respectivamente (3). Nos proponemos, entonces, realizar un examen de las opiniones contenidas en esos textos y no del pensamiento global de ambos autores. Nuestro propósito, con este examen, es introducirnos al problema del pensar a América Latina como problema, es decir, introducirnos a los problemas del quehacer filosófico y de la conciencia filosófica —en cuanto construcciones intelectuales—, sus fundamentos, proyecciones, sentido y función en nuestro continente.

I

A. El estudio de Salazar Bondy: “¿Existe una filosofía de nuestra América?” (107) es un escrito de 133 páginas divididas en un prólogo e introducción y tres capítulos titulados “El proceso”, “El debate” y “Una interpretación”, progresivamente. Las dos primeras secciones del texto nos permiten extraer los siguientes antecedentes que apuntan hacia distintos niveles de significación:

- a) El texto intenta preocuparse exclusivamente del *pensamiento filosófico*, prescindiendo de las creencias religiosas, programas políticos, etc. (107, 10).
- b) El estudio versa sobre el pensamiento hispanoamericano aunque sus conclusiones puedan extenderse al Brasil y, por ello, su objeto sería la América Latina en su conjunto (107, 10).

3) El profesor peruano *Augusto Salazar Bondy*, nacido en 1925, es un hombre de vasta trayectoria en la vida cultural peruana y latinoamericana. Su texto “¿Existe una filosofía de nuestra América?” es el resultado de cursos y charlas dictadas en centros de enseñanza superior de México, EE.UU. y Perú. Su trayectoria anterior como historiador de las ideas hispanoamericanas comprende “La filosofía en el Perú” (Universo, Lima, segunda edic. 1967) e “Historia de las ideas en el Perú contemporáneo” (Fco. Moncloa, segunda edic. Lima 1967). Complementa esta preocupación con un constante esfuerzo por mejorar los niveles de *comunicación* filosófica: “Didáctica de la filosofía” (Arica, Lima, 1968), “Lecturas filosóficas” (Arica, Lima, segunda edic. 1968), “Breve vocabulario filosófico” (Universo, Lima, 1968) y con una variada labor que se inició en 1954 con la ya citada “Filosofía en el Perú”, edición bilingüe, y que últimamente se orienta hacia problemas axiológicos (111, 173–202). Estando ya escrito este artículo se nos comunicó su fallecimiento a fines del año pasado.

Leopoldo Zea (1912) es uno de los nombres más conocidos en el área de la filosofía en América Latina. Sus estudios y antologías acerca de nuestro pensamiento “Antología de la filosofía americana contemporánea” (B. Costa-Amic, México, 1968), “El pensamiento latinoamericano” (Pormana, México, 1965) y “Dos etapas del pensamiento hispanoamericano (El Colegio de México, 1949) figuran prácticamente en todas las bibliotecas de alguna importancia. Su aporte personal respecto del problema del filosofar americano se inició con el artículo “En torno a la filosofía americana” (1942) y se ha profundizado y reforzado a través de una extensa obra que incluye traducciones al inglés, francés e italiano: “América como conciencia” (Cuadernos Americanos, México, 1953), “América en la historia” (México, 1954), “Latinoamérica y el mundo” (Caracas, 1970) y “La esencia de lo americano” (Pleamar, Buenos Aires, 1971), expresan claramente su seria y sostenida preocupación dominante: intento de hacer *filosofía de la cultura americana*. (112, 143–158). Su texto “Filosofía americana como filosofía sin más” (1969) ha sido concebido, en gran parte, como respuesta a las tesis que Salazar Bondy sostiene en “¿Existe una filosofía de nuestra América?” (1968).

- c) América Latina es concebida como una unidad (107, 11).
- d) El problema del pensamiento latinoamericano, y con ello el problema del estudio emprendido por Salazar Bondy, es entendido a través de tres cuestiones interrelacionadas: 1) el problema de *si ha habido* una filosofía original y auténtica en América Latina, cuestión que sólo se puede concluir a través del examen del pensar en nuestro continente (107,11). 2) el problema de *cómo debe ser* la filosofía latinoamericana si quiere lograr autenticidad y asegurar su progreso futuro (107, 11). 3) el problema de si lo hispanoamericano *puede y debe ser* tema de nuestra reflexión filosófica y la significación que tal tema tiene para la constitución de una filosofía propia (107, 11).

Estos tres niveles de problemas son los que intentará asumir Salazar Bondy en su trabajo. Nos interesa, desde luego y en primer término, aclarar el sentido que para él tengan las nociones de “filosofía”, “originalidad” y “autenticidad”, como elementos previos al desarrollo de su tema y a las respuestas a que ese desarrollo conduce.

B. Lo que Salazar Bondy entiende por *filosofía* aparece descrito fundamentalmente en el capítulo tercero de su obra: para él la filosofía es la expresión de la racionalidad consciente —del hombre y de la comunidad en que vive en su forma más exigente— y cuyo objetivo es hacer inteligible el mundo y la vida. Para lograr esto la filosofía es (hace) análisis, iluminación, unificación. La filosofía es, por ello, la manera peculiar como las agrupaciones históricas iluminan e interpretan el ser en que se encuentran instaladas. Por su referencia al *conjunto de lo dado*. La filosofía tiene que ver con el compromiso vital del hombre. Difiere por tanto de la ciencia —que se constituye a través de una visión parcial de lo dado— y de la religión —que se nutre del sentimiento y de la sugestión—. La filosofía, por último, tiene que ver con la verdad, “...pero como la verdad total de existencia racionalmente clarificada, la que apela a la plena lucidez del hombre, a un esfuerzo total de su capacidad de comprensión, en suma, a algo que no puede menos que responder a lo más propio de su sustancia” (107, 113).

Casi al final del segundo capítulo de su obra, Salazar Bondy nos ha precisado también el significado de los conceptos que fundamentan sus preguntas básicas. Así, por “*originalidad*” entiende construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido (107, 100). “*Genuinidad*” o “*autenticidad*” es el producto filosófico que se da como propiamente tal y no como falseado, equivocado o desvirtuado, y “*peculiaridad*” es el tono *local* o *personal* de una filosofía pero que no implica innovaciones de contenido sustantivo (107, 101). Estos conceptos encuentran su marco teórico en una concepción de la “*cultura*” entendida como la articulación orgánica de las manifestaciones originales diferenciales de una comunidad... susceptibles de servir de pauta para contrastar la obra histórica de los pueblos y de las épocas (107, 116).

C. Con estas especificaciones, el tema del libro de Salazar Bondy queda planteado, ahora, en los siguientes términos:

a) ¿Ha existido un ejercicio de la racionalidad consciente en su forma más exigente en América Latina? Si es así, ¿ha entregado construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido? ¿Han iluminado e interpretado estos conceptos el ser en que nos encontramos instalados?

b) ¿Cómo ha de ser el ejercicio de nuestra racionalidad (¿Cómo se construye, cuál es su sentido?) para (por) iluminar e interpretar el ser desde el cual surge?

c) ¿Lo “*peculiar*” puede ser tema de nuestro quehacer filosófico?, y si es así, ¿Qué significación tiene esta “*peculiaridad*” en la construcción de la forma más exigente de conciencia, la conciencia filosófica?

Consideradas esquemáticamente, las tres cuestiones fundamentales planteadas por Salazar Bondy reciben las siguientes respuestas:

a) Nuestra filosofía —aun siendo peculiar— no ha sido un pensamiento auténtico y original, sino inauténtico e imitativo en lo fundamental, y esto como resultado de una deficiencia básica de nuestra sociedad y de nuestra cultura que puede ser reseñada en los conceptos de *subdesarrollo*, *dependencia* y *dominación*. Estos conceptos expresan las características de una existencia alienada que no puede generar a su vez sino un pensamiento alienado y alienante, enmascarador de nuestra realidad y con ello elemento de divorcio respecto de nuestro ser propio y sus justas metas históricas (107, 131). Nuestra conciencia filosófica es, pues, una conciencia fundamentalmente defectiva, determinada por una sociedad carencial.

b) La constitución de un pensamiento auténtico y original no podrá alcanzarse sin que se produzcan una decisiva transformación de nuestra sociedad mediante la cancelación del subdesarrollo y la dominación. Este pensamiento será más rico y más auténtico en cuanto la comunidad latinoamericana alcance más altos niveles de plenitud (107, 132). En *este momento* nuestra filosofía tiene como tarea constituirse en una reflexión sobre nuestro status antropológico en vistas a su cancelación (superación, elevación) (107, 126).

c) Es preciso que los países latinoamericanos, puestos a construir su desarrollo y a lograr su independencia, encuentren el apoyo de una reflexión filosófica consciente de la coyuntura histórica y decidida a construirse como un pensar riguroso, realista y transformador. Este propósito se beneficiará de los esfuerzos nacionales particulares, pero necesitará también de una acción concertada, necesaria y fecunda en cuanto promotora de la unidad latinoamericana (107, 127). Por esto nuestra filosofía tiene que forjarse en contraste con las concepciones definidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales, haciéndose así presente en la historia de nuestro tiempo y asegurando su independencia y su supervivencia (107, 132).

D. Tanto o más interesante —y desde luego más comprensivo— que las respuestas que hemos bosquejado de manera analítica resulta el *examen del proceso* mediante el cual Salazar Bondy llega a ellas. Este proceso puede entenderse en dos momentos: 1) un diseño de las principales líneas de pensamiento que perfilan el desarrollo intelectual de América Latina; 2) un cuadro con los más significativos enfoques respecto del problema de la filosofía en América Latina.

El desarrollo del primer punto permite a Salazar Bondy reseñar el siguiente esquema histórico:

Siglo XVI

a

Siglo XVIII:

Comienzo del pensamiento filosófico hispanoamericano: introducción de las corrientes predominantes en la España de la época de la Conquista. Se traen a América y se propagan en nuestros países aquellas doctrinas que armonizan con los propósitos de dominación política y espiritual que persiguen el Estado y la Iglesia españoles. La filosofía oficialmente difundida y protegida fue la escolástica en su tardía versión española (F. Suarez, 1548-1617); se trataba de un pensamiento conservador, antimoderno (107,15).

Los temas americanos se hacen presentes en esta filosofía fundamentalmente a través de meditaciones filosófico-teológicas acerca de la humanidad del indio (4).

4) En verdad, no es sólo el indio quien es puesto en cuestión; se trata del continente americano en su totalidad: en escrito de 1768, por ejemplo, el abate Cornelio de Pauw sostiene que la *naturaleza* del hemisferio occidental es degradada y decadente —tesis que debe en parte a Buffon (1707-1788)— y que en nuestro suelo los animales pierden su cola, los perros ya no saben aullar y los órganos genitales del camello cesan de funcionar. Nuestra flora es también degenerada e impotente y

Pese a este aporte, sin embargo, no hubo "nada semejante a un enfoque americano propio, a un cuerpo de doctrina que respondiera a las motivaciones de los hombres de este continente" (107,16).

Siglo
XVIII:

Factores que operan en España: política liberalizante de Carlos III y la obra de escritores como Benito Jerónimo Feijoo (1676-1784) y el contacto con viajeros ilustrados -A. von Humboldt (1679-1859)- y expediciones científicas permiten la presencia en América Latina de ideas y corrientes contrarias al escolasticismo: son difundidos Descartes, Leibniz, Locke, Grocio, Galileo y Newton.

Del mismo modo aparecen en el horizonte latinoamericano pensadores influyentes del mismo siglo: Condillac, Rousseau, Montesquieu, A. Smith.

Un despertar de la conciencia crítica y un primero esbozo de reconocimiento de la identidad nacional y americana son perceptibles en un período en el que las instituciones educativas y culturales se renuevan y surgen colegios carolinos y sociedades "económicas", "filantrópicas" y de "amantes del país". Este período constituye nuestra Ilustración, de marcada influencia francesa y desde el cual surgirán las tendencias ideológicas que agitarán el período previo a la Independencia (5).

Siglo
XIX:

*Independencia política de Hispanoamérica. Crisis político-social.
1820-1870: período romántico:*

- a) *filosofía de la Ideología.*
- b) *escuela escocesa del "sentido común".*
- c) *espiritualismo ecléctico francés.*
- d) *idealismo alemán, versión krausista.*
- e) *introducción del socialismo utópico y corrientes anarquistas.*

Siglo
XX

1870-1910: positivismo. Comte y Spencer. Fundamentalmente adoptado en el período de establecimiento y consolidación del capitalismo financiero internacional.

asimismo lo son los nativos, débiles y de escaso vigor viril. Incluso el hierro americano tórnase quebradizo y se enmohece: es "infinitamente inferior al de nuestro Continente, de tal manera que sería imposible fabricar clavos con él". (100, 47-48). La polémica Bartolomé de Las Casas-Gines de Sepulveda (1550) es sin duda un antecedente ya clásico respecto del problema de nuestra igualdad o inferioridad "natural", argumento que continúa hoy vigente y operante en sus modalidades externa e interna: América Latina como patio trasero de USA y segregación y desprecio y explotación del indio, por ejemplo; una versión algo más sofisticada... es la que sostiene que somos incapaces de darnos gobiernos democráticos.

5) Esta Ilustración hispanoamericana se expresa cuantitativamente, por ejemplo, en la multiplicación de los centros de enseñanza superior: universidades de La Habana (1721), Caracas (1721), Santiago de Chile (1758)... y creación de escuelas técnicas y profesionales: Medicina y Minería en México (1792); Academia de Artes y Ciencias, Santiago de Chile (1797), etc. Se crean asimismo bibliotecas públicas, la primera en México, en 1762. Aunque los periódicos habían hecho su aparición en el siglo anterior (México, 1667) durante este siglo extienden su influencia y alcanzan una relativa regularidad (México, Guatemala, La Habana, Bogotá, Lima, Buenos Aires); en este siglo ve también la luz el primer periódico cotidiano de la América española, el "Diario Erudito, Económico y Comercial" de Lima (1790). Aparecen también diarios especializados en literatura y ciencias: "Mercurio Volante" (México, 1772), "Mercurio peruano" (1791); "Primicias de la cultura de Quito" (1791), "Semanaario de la Nueva Granada" de Bogotá (1808). Para C. Alcázar Molina "En el siglo XVIII se produce en Europa el movimiento reformador llamado del *despotismo ilustrado*, con especial significación para España durante el reinado de Carlos III. El espíritu general de las luces tuvo su eco en los cuatro virreinos españoles (México, Nueva Granada, Perú, Río de la Plata) que representaron en América ese movimiento universal... que protegía a cuanto significara un esfuerzo de renovación y cultura. Don José de Galvez fue el gran ministro reformador de Indias y su nombre debe citarse junto al de los ministros de Carlos III (Campoamor, Aranda y Floridablanca). De la experiencia europea y americana de Galvez surgen tanto el nuevo régimen de libertad de comercio como el nuevo sistema de organización: Las Intendencias". El conjunto de estas innovaciones y readecuaciones económicas, sociales, políticas e ideológicas, entre las que tuvo no poca importancia la introducción masiva de la imprenta, es lo que conocemos bajo el nombre de "*Ilustración hispanoamericana*" (115,47-48) (116).

Los "fundadores": Alejandro Korn (1860-1936); Carlos Vaz Ferreira (1873-1958); Enrique Molina (1871-1964); Alejandro Deustua (1849-1945); José Vasconcelos (1882-1959); Antonio Caso (1883-1946). Surgen desde el seno del positivismo, pero en abierta crítica superadora. Sus características centrales son:

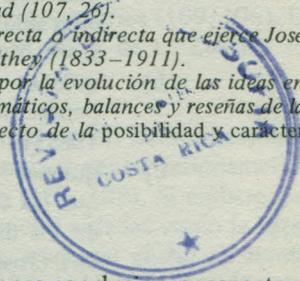
- a) rechazo del positivismo.
- b) antinaturalistas.
- c) idealistas y vitalistas.
- d) inclinación por el pensamiento intuitivo.
- e) inquietud metafísica.

Los autores europeo-norteamericanos de mayor influencia son: E. Boutroux, B. Croce, W. James, H. Bergson, especialmente este último.

1930 a nuestros días: marxismo; neotomismo; fenomenología; existencialismo; la preocupación por la lógica, la epistemología y el análisis del lenguaje en las universidades latinoamericanas hace patente el impacto de tendencias como el positivismo lógico y el idoneísmo (107,25). En este período la filosofía alcanza su período de "normalización" en el sentido de que su ejercicio es una actividad académica estable en medios que permiten asegurar su supervivencia y progreso y aumentar su penetración en la vida de la comunidad (107,26).

Especialmente importante resulta la influencia directa o indirecta que ejerce José Ortega y Gasset (1883-1955) y, a través de él, Dilthey (1833-1911).

Durante este período se hace patente el interés por la evolución de las ideas en nuestros países lo que se refleja en estudios sistemáticos, balances y reseñas de la filosofía latinoamericana. Surge la polémica, respecto de la posibilidad y carácter de nuestra filosofía (107,27).



El cuadro reseñado permite a Salazar Bondy extraer algunas conclusiones respecto a las características del desarrollo del pensar en América Latina; destacaremos las que nos parecen de mayor relevancia para la comprensión de su tesis.

a) Nuestro pensamiento filosófico se realiza paralelamente al proceso del pensamiento europeo-norteamericano y los cambios que se producen en él coinciden estrechamente con las transformaciones de la filosofía occidental al estar determinadas en lo fundamental por éstas. A esta característica debemos agregar los siguientes rasgos complementarios: 1) la evolución de nuestro pensamiento es *discontinua*, es decir entre nuestros sistemas no existe continuidad lógica. 2) la evolución de nuestro pensamiento es *sinóptica*, puesto que su desarrollo se ve recortado por la presencia de contenidos ideológicos introducidos como productos acabados. 3) la evolución de nuestro pensamiento presenta un *retardo decreciente* y una *aceleración creciente* por efectos del proceso de *contemporaneidad mundial* (107,36-37).

b) Nuestra filosofía ha comenzado *desde cero*, es decir, sin el apoyo de una tradición intelectual vernácula, pues el pensar indígena no fue incorporado al proceso de la filosofía latinoamericana. Ello determina el carácter de *trasplante* que adquiere nuestra filosofía (107,37-38).

c) Nuestra filosofía es *adoptada* tanto porque es asunción de algo que nos es extraño como porque eso extraño es *modificado* por nuestra realidad (107,39).

El conjunto de estas características permite a Salazar Bondy describir al pensar latinoamericano como una reflexión *imitativa* de *receptividad universal* (universalismo imitado) y por ello como una reflexión *superficial* y pobre que muestra la ausencia de una tendencia metodológica característica y de una proclividad teórica ideológicamente identificable, lo que conduce fatalmente a la ausencia de *aportes originales* (107,41-42).

Son estas características las que fundamentan la existencia de un *fuerte sentimiento de frustración intelectual* entre quienes cultivan la filosofía en Latinoamérica, sentimiento que ha llevado al primer plano la cuestión por la *posibilidad de nuestra filosofía*. Este

sentimiento de frustración se ve aumentado por la *distancia entre quienes practican la filosofía y el conjunto de la comunidad* (107, 42).

E. La segunda indagación que emprende Salazar Bondy tiene como objeto entregar un cuadro con los más significativos enfoques respecto del problema de la filosofía en América Latina, en un período que se extiende desde el texto de Alberdi: "Ideas para presidir a la confección del Curso de Filosofía Contemporánea", leído en 1842, hasta nuestros días. De los resultados de su búsqueda puede trazarse el siguiente bosquejo (6):

- I. Quienes *niegan* la existencia de una filosofía latinoamericana original. En este grupo podemos distinguir las siguientes tendencias:
 - a) quienes afirman que *no existe filosofía genuina y original* en América latina pero que la habrá cumplidos algunos requisitos previos, que básicamente consisten en la superación de problemas de madurez, raza, educación o inestabilidad del quehacer filosófico (107, 105). (Alberdi, Korn, Vasconcelos, Fco. Romero, R. Frondizzi).
 - b) quienes afirman que *no existe filosofía latinoamericana* porque los pensadores no se han orientado hacia su *objeto teórico propio* (107, 106) (L. Villoro, primera época).
 - c) quienes *niegan la existencia de una filosofía latinoamericana* afirmando que las carencias estructurales básicas —proceso y totalidad históricos— de los distintos países y de su conjunto impiden su generación (107, 51). (José Carlos Mariátegui).
 - d) quienes afirman que no existe sino *un filosofar* una sola modalidad de reflexión auténtica, y que este *es universal* (occidental) y que lo hispanoamericano vendrá a él por añadidura (107, 102). (R. Frondizzi, Sanchez Reulet, Gomez Robledo. García Maynes, L. Zea).
- II. Quienes *afirman la existencia de un pensar latinoamericano* pueden ser distinguidos en dos grupos:
 - a) los que afirman la *existencia de productos filosóficos latinoamericanos equivalentes* a los europeos (107, 104) (A. Korn, J. Gaos).
 - b) quienes asignan una *especificidad* al pensar latinoamericano dentro del pensar occidental (Alberdi, Korn, Vasconcelos, Gaos, L. Zea, A. Ardao).

Resulta aclarador respecto de estos cuadros reseñar las distintas posiciones que acerca del problema sustenta José Gaos, maestro de Salazar Bondy y de L. Zea. Su pensamiento, desde 1942 a 1955 recorre el siguiente camino:

1) No existe una filosofía americana *aún* que pueda contraponerse a la filosofía europea. Pero se *desea* y vehementemente que la haya.

6) El cuadro propuesto debe ser entendido como una primera y muy gruesa aproximación al problema. El encasillamiento analítico impide, desde luego, comprender el desarrollo de la posición de un determinado pensador —caso J. Gaos o L. Zea— pero también afecta a la comprensión de los matices diferenciales entre los distintos pensadores. Salta a la vista, por ejemplo, que quienes afirman la *no existencia actual* del pensamiento latinoamericano podrían incluirse también dentro del área de los que afirman un pensamiento latinoamericano *peculiar* a futuro o también un pensamiento latinoamericano universal... a futuro. Sin embargo, los hemos incluido dentro del primer bloque por parecernos especialmente ideológicas —en un sentido peyorativo— las razones que se engloban bajo *falta de madurez* para afirmar la inexistencia de un pensar auténtico *en y de* nuestra realidad.

2) Para realizarla no debe hacerse filosofía americana, sino que los americanos debemos hacer filosofía (108, 356–360). (El método es occidental; la circunstancia, nuestra).

3) El pensamiento americano se caracteriza en propiedad por ser predominantemente estético e ideológico (109).

4) El pensamiento americano ha hecho importaciones aportativas e incluso es posible hablar de *filosofías originales* con igual rango que las europeas; tal es el caso, por ejemplo, del pensamiento de A. Bello (1781–1865), J. Vasconcelos y A. Caso (1883–1946). Su no reconocimiento deriva de que el *status de filósofo* es entregado por Europa o por los Estados Unidos de Norteamérica (110, 61). Sin embargo este desconocimiento incluye a los propios pensadores latinoamericanos que no se han preocupado responsablemente de la *historia de nuestro pensamiento*.

La posición final de Gaos respecto del problema de la filosofía latinoamericana puede ser sintetizado así: la filosofía latinoamericana es posible y puede ser original en la medida en que se nutre de la reflexión sobre lo hispanoamericano como una reflexión de nuestra realidad, salvadora de las circunstancias de nuestra vida histórica (109, 106). Es la radicalización de esta posición la que encontraremos en el texto de L. Zea *Filosofía americana como filosofía sin más*.

F. El examen de las distintas opiniones que sobre el pensar latinoamericano ha realizado Salazar Bondy lo lleva a las siguientes conclusiones: el pensar latinoamericano puede considerarse peculiar, pero no original ni auténtico (107, 108). Si embargo, esta inautenticidad y no-originalidad le provienen no de carencias aisladas como la raza, la educación, la institucionalidad, etc., sino que señalan la *situación global de nuestros países*, considerados aisladamente o como Latinoamérica (107, 111). Y la situación global de nuestros países en términos de *existencia* puede ser descrita claramente con la expresión *existir inauténtico*, es decir, un existir que no se apropia de su circunstancia histórica: “Porque lo cierto es que los hispanoamericanos estamos claramente en el caso de este existir inauténtico: vivimos desde un ser pretendido, tenemos la pretensión de ser algo distinto de lo que somos y de lo que podríamos ser, o sea, vivimos alienados respecto a la propia realidad que se ofrece como una instancia defectiva, con carencias múltiples, sin integración y por ende, sin vigor espiritual” (107, 117). Es desde esta *existencia inauténtica* que se genera necesariamente “nuestra” filosofía imitativa, pobre, superficial, enajenada y enajenante, novela plagiada y no crónica verídica de nuestra aventura humana (107, 119): “La filosofía hispanoamericana sanciona, pues, el uso de patrones extraños, inadecuados, y lo sanciona en un doble sentido derivado de la ambivalencia de nuestro existir, a saber: como asunción de conceptos y normas sin raíces en nuestra condición histórico-existencial, y como producto imitativo, sin originalidad y sin fuerza que, en lugar de crear, repite un pensar ajeno” (107, 119). No puede extrañarnos, concluye Salazar Bondy, que una comunidad desintegrada y sin potencialidad, una comunidad alienada de una *conciencia filosófica mistificada* (107, 119). Es en este contexto que se inscribe su proposición sobre las nociones de subdesarrollo, dependencia y dominación como caracterizadores de nuestros países latinoamericanos, y su intento de normar nuestro quehacer filosófico como un quehacer fundamentalmente dialéctico—destrutivo, un filosofar que aparece como *negación de la negatividad*: ideologías, existir inauténtico; es decir, el filosofar que se construye como conciencia auténtica de nuestra carencia y, por ello, como arma de su superación.

II

A. El texto de L. Zea: "La filosofía americana como filosofía sin más" (113) ha sido escrito, en gran parte, como respuesta a la posición que, respecto de la filosofía latinoamericana, ha expuesto Salazar Bondy en la obra que ya examinamos... (113, 158), pero debe ser entendido dentro del contexto general del esfuerzo de Zea por conformar un *pensamiento de la cultura americana* que de cuenta de ella y la trascienda al mismo tiempo en términos de *cultura de la humanidad*, tarea que inicia en 1942 con su artículo "En torno a la filosofía americana", y que se expresa específicamente en sus intentos por realizar la historización del pensamiento mexicano y por construir una filosofía a la vez anclada en la circunstancia mexicana y que la supere (112, 143). En este trabajo *introdutorio a algunos problemas referentes a la constitución de la praxis filosófica hispanoamericana* vamos a limitarnos a reseñar el contenido de las objeciones que L. Zea plantea a las tesis, que respecto de las relaciones entre subdesarrollo, dependencia, autenticidad y quehacer filosófico, ha expuesto Salazar Bondy, con las mínimas referencias necesarias al conjunto del pensamiento del filósofo mexicano (7).

Advirtamos, en primer término, que la respuesta de Zea a Salazar Bondy se da como *momento* de un proceso—examen que tiene su origen en la *puesta en cuestión de nuestra humanidad*, asunto con el que *comienza* y se *origina* el filosofar americano (113, 13). De esta polémica surgirán los hombres—Hombres y los subhombres, discriminación que, respecto del tema que nos ocupa *culminará con la 'peculiar' pregunta que se plantea nuestro derecho a la filosofía* (113, 14). Esta pregunta no es sino expresión de nuestro intento de *mostrar—confirmar nuestra propia humanidad*, fenómeno que constituye una constante existencial que acompaña a todos los esfuerzos iberoamericanos por construirnos como hombres y como pueblos. Sin embargo, esta constante encuentra hoy una *renovada perspectiva* en la crisis que significa para la conciencia europea el desarrollo y resultado de dos Guerras Mundiales y sus proyecciones económico—político—militares e ideológicas. Al último respecto la aparición y vigencia del existencialismo, la fenomenología, el historicismo y el neomarxismo son pruebas de ella (113, 92—107). Lo son también, pero respecto de la totalidad concreta, la formación de bloques de poder mundial y el intento de constituir un *Tercer Mundo*. Pero, para Zea, básicamente, la crisis se expresa en el hecho de que, por vez primera, el *occidental* se reconoce entre *otros* hombres. Sobre este punto cita al Sartre de *La muerte en el alma*: "Era tan natural ser francés... era el medio más económico y sencillo de ser universal... Ahora Francia está tendida boca arriba y la vemos como una gran máquina rota... Todavía somos franceses, pero la cosa no es ya natural. Ha habido un accidente para hacernos comprender que éramos accidentales". (113, 109—110). Por ello es que la actual *crisis europea* significa para *nuestros pueblos, la posibilidad de afirmar su humanidad* como verdadero proyecto universal del hombre (113,88: 157), es decir, de incorporarnos a la historia. A esta perspectiva histórico—cultural une Zea una *doble concepción de la filosofía*: a) como *conciencia* de la pérdida de la totalidad y búsqueda, por tanto, de un nuevo horizonte (114, 19), y b) como ideal de las soluciones que reclama nuestra realidad (113, 84). La complementación de ambas

7) Para una primera aproximación a un estudio de conjunto del pensamiento de L. Zea puede verse el ensayo de Z. Kourim que ya hemos citado. Este esfuerzo se resiente, sin embargo, al considerar la obra del pensador mexicano sólo hasta 1966.

perspectivas hará concluir a Zea que una filosofía *americana* (8) "...no sólo es posible sino que lo ha sido o lo es, independientemente de la forma que la misma haya tomado, independientemente de su autenticidad o inautenticidad..." y que esta filosofía, la *única que ha sido posible realizar* "...está en la base de la filosofía que se quiere seguir realizando" (113, 157-158). Esta filosofía y esta cultura americanas se insertan y originan en la historia y la filosofía occidentales de las cuales formamos parte ineludiblemente, y se orientan hacia la *construcción del hombre nuevo*, ideal que surge como posibilidad real desde el fracaso del (pseud) humanismo totalizador europeo y la apertura histórica de nuestro propio proyecto integrador universal. Por ello lo que se exige a la filosofía en Latinoamérica es la conciencia de que formamos parte de una gran unidad cultural que la expansión occidental ha hecho expresa, y que la asunción de esta conciencia nos dice que nada de lo realizado por esta cultura puede sernos ajeno y que todos sus elementos deben ser incorporados para enfrentar los problemas de nuestra realidad (113,77). En sentido concreto, hegeliano-existencial, la respuesta a todos nuestros problemas está en la *asimilación de nuestra historia* (113, 80). Es esta asimilación—*experiencia* que, por serlo, *no necesita ya ser repetida*— la que permite "... no ya sólo una filosofía de nuestra América y para nuestra América, sino filosofía sin más del hombre y para el hombre en dondequiera que éste se encuentre" (113, 160). Es la asimilación de nuestra historia —necesaria y posible hoy— la que nos entrega la factibilidad de un papel en la construcción de la cultura y del hombre (Hombre), construcción a la que aspiramos ingresar como *par entre pares* (113, 102).

B. En este contexto resulta conveniente recordar las preguntas con que Salazar Bondy acotaba el sentido de su estudio. Estas preguntas eran:

- a) ¿Ha existido un ejercicio de la racionalidad consciente en su forma más exigente en América Latina? Si es así, ¿ha entregado construcciones conceptuales inéditas de valor reconocido? ¿Han iluminado e interpretado estos conceptos el ser en que nos encontramos instalados?
- b) ¿Cómo ha de ser el ejercicio de nuestra racionalidad —cómo se construye, cuál es su sentido— para iluminar e interpretar el ser desde el cual surge?
- c) ¿Lo "peculiar" puede ser tema de nuestro quehacer filosófico? y si es así, ¿qué significación tiene esta "peculiaridad" en la construcción de la forma más exigente de conciencia, la conciencia filosófica?

Intentemos esquematizar las respuestas de Zea a este cuestionario:

a) La *historia de nuestras ideas* nos ofrece un panorama y un horizonte que *no es en nada inferior* al que ofrece la historia de las ideas y filosofía europeas, sino simplemente *distinto* (113, 40). *Nuestra filosofía* funciona como *ideología*, da razones no

8) La especial connotación que Zea da a "*lo americano*" está señalada específicamente en sus distintas obras. Citamos de "La esencia de lo americano: "Latinoamérica es, desde luego, el centro de la preocupación de este libro. Es el punto de partida en la pregunta sobre lo que sea la esencia de lo americano. Y aquí damos a lo americano una connotación más amplia, la que le era original. Americanos se llamaron a sí mismos los próceres de nuestra independencia y de nuestra emancipación mental. De América hablaron los Bolívar, San Martín, Hidalgo; y de americanos hablaron los Sarmiento, Bello, Mora y otros muchos más. Sin embargo, fue este un adjetivo que, a la larga, apareció como privativo de la América sajona y de los americanos de esa América. En la pregunta sobre qué sea la esencia de lo americano tratamos de recuperar su sentido original: hacemos referencia lo mismo a la América sajona que a la América Latina con especial acento en esta. Ya que es ésta el natural punto de partida de quien hace estas reflexiones, un latinoamericano. Pero sólo punto de partida, ya que la reflexión, para ser legítima, tendrá que englobar a ambas Américas" (118,9).

del ser o los entes, como algunas expresiones de la filosofía occidental, sino del orden político y social latinoamericano (113, 39). Nuestro pensar ha *instrumentalizado* el filosofar europeo haciendo surgir algo que nada tiene que ver con la realidad que lo ha originado. Por ello es que estas "malas copias" —nuestra filosofía según algunos— *expresan* la realidad a la cual han sido útiles estas filosofías. Sus recortes, sus adaptaciones, su *ser "malas copias"* expresan el ser americano (113,45). La *originalidad y autenticidad* de nuestro filosofar se encuentran en el *derecho* no ya a copiar sino a *hacer propios* valores que se presentan como universales y por ende, al alcance de todo hombre sin que en ello tenga nada que ver la situación económica; social, cultural o racial (113, 50). La *originalidad* de nuestro filosofar es una condición que se da *fatalmente* en cuanto todo quehacer humano no puede ser sino original. Lo "inédito de valor reconocido" de nuestra filosofía no puede ser juzgado sino desde 'nuestra' realidad y no desde la perspectiva de la *filosofía sistemática europea* (113,31) (9).

b) *La prospectiva de nuestro filosofar* es entendida por Zea como un seleccionar y un adaptar las expresiones de la filosofía occidental que más convengan a nuestros intereses. Es decir, en aceptar *conscientemente* nuestra inserción en la historia y culturas occidentales desde nuestra peculiar circunstancia (113, 52). Los problemas de la filosofía no son sino problemas que plantean al hombre la relación con la naturaleza y la relación con otros hombres. Se trata, pues, de enfrentarse a ellos *racionalmente*, buscando a tales problemas su solución más amplia y adecuada. La filosofía es *ciencia*, es *ideología* y es *ética*. Por ello 'nuestra' filosofía será una filosofía que nos haga conscientes de nuestra situación como hombres entre hombres, como pueblos entre pueblos (113, 61). La realidad, *nuestra* realidad, reclama decisiones de extraordinaria urgencia, independientemente de que las mismas encuentren o no su justificación en una determinada filosofía. La filosofía, en todo caso, deberá presidir, como *un ideal*, estas supuestas soluciones; no será expresión de las mismas. Pura y simplemente, intentos, *expresión de lo que se quiere*, aunque no se pueda (113, 84). Esta filosofía, que no parte de cero sino de la asimilación de nuestra historia, es *no sólo acción* sino *filosofía de la acción* encaminada a subvertir, a cambiar un orden en el que *la auténtica esencia del hombre* ha sido menoscabada (113, 160). Esto es lo que Zea llama "filosofía sin más del hombre y para el hombre, dondequiera que éste se encuentre" (113,160).

c) El tema de lo '*peculiar*'... es contestado por Zea a partir de lo 'peculiar' que resulta nuestro preguntarnos por la posibilidad de nuestra filosofía. Lo *peculiar de este preguntar* señala hacia una dimensión—situación ontológica del hombre americano. Esta

9) Hemos omitido deliberadamente la nota de "racionalidad consciente" que Salazar Bondy incluye entre sus exigencias respecto de la filosofía. Ello, en primer lugar, porque el texto de Zea no permite decidir rotundamente en este punto y ofrece argumentos para defender tanto una filosofía auténtica no—consciente (113, 50; 84; 85) como una filosofía caracterizada por su racionalidad (113, 59); hacia el mismo problema apunta el uso que hace Zea de la noción de "ideología"... que emplea indistintamente para designar líneas de acción y conducción política (113, 61) o representaciones y valores sociales que posibilitan la reproducción de un sistema (113,70)... y a veces también de un modo definitivamente ambiguo (113,70). De este modo, afirmaciones como "La filosofía es también ideología" puede ser entendida de diversas maneras; por ejemplo, 1) La filosofía juega un rol dentro del marco de la conducta política. 2) La filosofía es una forma de la conciencia ideológica, es decir, una forma de falsa conciencia, tanto si reconoce o no sus propias limitaciones y carencias. 3) La filosofía es una de las formas de conciencia que sanciona el orden social. Si bien las acepciones de "ideología" son identificables con alguna claridad en el contexto específico usado... para los efectos de una decisión última respecto de la exigencia de "racionalidad consciente" entregan un marco definitivamente débil. Ello es especialmente conflictivo porque una de las fuentes del pensamiento de Zea es K. Mannheim cuyas aportaciones a las nociones de "ideología" y "ciencia política" no pueden ser desconocidas por el pensador mexicano.

dimensión-situación está indicada ya en el hecho de que nuestro filosofar americano empieza con una polémica sobre la esencia de lo humano (Las Casas—Sepúlveda) y en la relación que esta esencia tenga con los 'raros' habitantes del continente descubierto, conquistado y colonizado (113, 13). Un nuevo estadio de este proceso está constituido por nuestra condición de *continente mestizo*, no perteneciente ni a lo europeo-español ni a lo indio-americano, rechazado y rechazante por y de ambos. Lo 'peculiar', finalmente, adquiere su total concreción en nuestra particular inserción en la historia occidental como *colonizados*, y en la estatura humana que el colonizado—descolonizado adquiere en nuestros días. Por ser 'lo peculiar nuestro' la inserción colonizada—subhumana— en la historia occidental, y por haber hecho crisis esta cultura y con ello nuestro modo de inserción, es que estamos en *especiales y favorables condiciones*, desde nuestra peculiar situación, de realizar ese quehacer que es la filosofía. Lo 'peculiar' es decir, lo *histórico-nuestro*, es y ha sido la *condición de nuestro filosofar* (113, 77—81).

Una síntesis que nos permita paliar en parte la deformación analítica que sufre el pensamiento de Zea expuesto en la forma anterior nos dice que al cuestionario propuesto por Salazar Bondy el pensador mexicano contesta con la necesaria afirmación de un filosofar americano, legítimamente peculiar y auténtico, que emana de nuestra particular inserción histórica en la cultura occidental, que ilumina nuestro ser y que hoy está en condiciones de asumir (se) la concreción de un nuevo proyecto humano, universalmente válido (10).

C. Todavía, y dentro de la variada y rica temática del texto de L. Zea, resulta sustancial referirse a dos problemas: el problema de la *autenticidad* del filosofar y el problema de las *relaciones específicas que se establecen entre nuestros filósofos y el quehacer filosófico europeo*.

El segundo tema está introducido por una referencia a la obra del pensador peruano Francisco Miró Quesada (1918), quien ha señalado en *El impacto de la metafísica en la ideología latinoamericana* que "En la cultura occidental la filosofía se anticipa a la acción, la fundamenta, la justifica. En Latinoamérica primero es la acción y luego la justificación de esta acción. Europa crea las filosofías que como ideologías sirven a la destrucción o a la creación de un nuevo orden. Latinoamérica se lanza a la acción y al unísono con la misma, trata de encontrar la filosofía que la justifique; no necesita crearla, le bastará tomarla de prestado" (113, 44). Lo que interesa, sin embargo, de la tesis de Miró Quesada, es el hecho de que *cualesquiera que sea la relación esencial de la ideología con la estructura de clase* en la filosofía occidental, la metafísica se constituyó como base esencial de la "praxis" política (113, 44). En América Latina, ocurrió, en cambio, lo contrario: la praxis política busca acogerse a cualesquiera doctrina metafísica o por lo menos filosófica para justificarse. En los casos en que la acción política parece anticipada por una base filosófica previa, se hace patente una *distorsión teórica* producida no sólo por una limitada comprensión de las doctrinas básicas, sino sobre todo por el hecho de que las teorías aparecen impuestas por la moda europea y no han sido el producto de la

10) En verdad, Zea no asume el cuestionario de Salazar Bondy. Los supuestos de sus respuestas difieren de los supuestos desde los que se articula el cuestionario. En el contexto zeiano; por ejemplo, la pregunta por la *originalidad* del filosofar carece de sentido, no es una pregunta... o, al serlo, entrega una perspectiva ontológica tal que se anula en cuanto pregunta por la originalidad de la filosofía. Más adelante realizamos una reseña algo más sistemática respecto del tema de la *autenticidad*. Por ahora insistamos que el recurso de hacer contestar a L. Zea un cuestionario que emana desde una plataforma que Zea no comparte no ha sido sino una forma de exposición que estimamos válida para las características de este trabajo.

creación radical que correspondería al desarrollo natural de una colectividad (113,45). De estas apreciaciones de Miró Quesada extrae Zea las nociones de que quien no busca en el pensar latinoamericano sino una *relación de semejanza* con el pensar europeo encontrará, fatalmente y por la orientación de su objeto, distorsiones, malas copias, incomprensión e inmadurez. Pero quien no busca la semejanza sino *la relación que la filosofía o filosofías importadas guardan con la realidad latinoamericana, esto es, la forma como ellas han sido adaptadas*, lo 'distorsionado' no hace sino *expresar la realidad* a la cual han sido útiles estas filosofías. Ejemplos de ello están dados por la filosofía de la Ilustración que a fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX informa las rebeliones criollas (113, 46), y también por la praxis marxista de un Fidel Castro o un Che Guevara en nuestros días (113, 48). Desde este punto de vista, las tesis de Miró Quesada muestran su esterilidad analítica. La *aparentemente distorsionada filosofía* que emana de la *praxis* latinoamericana no es sino la *expresión histórica del ser americano* y es esa 'distorsión' la que permite, precisamente, trazar la historia de (11).

Un segundo aspecto relacionado con el problema de nuestra inserción en el proceso del pensar filosófico occidental está orientado por la posible disyuntiva contemporánea que presenta a la filosofía *o como ideología o como ciencia*. El problema está planteado específicamente desde la posición asumida por Luis Villoro (1922) en *El sentido actual de la filosofía en México*. Afirma Villoro: "Sólo habrá una escuela filosófica propia cuando alcancemos un nivel científico en filosofía semejante al de los países avanzados" (113, 65). Y explicita su opinión en los siguientes términos: "El punto de arranque de una tradición filosófica no está en la especificidad o peculiaridad de su pensamiento, sino en la fuerza y hondura de su reflexión crítica. Por ello creo que la misión de las nuevas generaciones no ha de ser proponerse una filosofía 'original' sino lograr un tratamiento riguroso en filosofía y acceder a un pleno profesionalismo. Y esta será la vía para lograr, sin proponérselo explícitamente, una filosofía 'latinoamericana'. Que el cambio a la 'originalidad' en filosofía no pasa por la peculiaridad, sino por la hondura y el rigor del pensamiento" (113, 66, 67). Y termina diciendo: "Tradicción hay, sin duda, en el campo de la ideología política, pero no en el de la filosofía". Este último tema permite a Zea introducirse al problema de lo que debe ser considerado como *estrictamente filosófico*, punto que señala, sin duda, a la dificultosa pero imprescindible necesidad de lograr un concepto o categoría histórica de nuestra filosofía y de la filosofía misma. ¿Qué es *en verdad* filosofía? Zea comienza por *negar* la dicotomía "filosofía o como ciencia o como ideología" y con ella su corolario expresado en la *exigencia de profesionalismo* —que en el contexto contemporáneo y para Villoro significa *neopositivismo* o *empirismo lógico*. "Metafísica por un lado, lógica como filosofía estricta por el otro, como condición para el surgimiento de una supuesta filosofía original, latinoamericana. Pero la realidad, la de nuestra filosofía, que la hay, nos ofrece otra cosa, una ideología empeñada en resolver

11) Es desde este punto de vista que Zea propone la "asimilación" de nuestro pasado filosófico y que recoge la fórmula alberdiana de seleccionar y adaptar la expresión de la filosofía 'occidental que *mejor convenga* a nuestros intereses. (113,50). Nuestra filosofía no puede ser juzgada con una determinada concepción filosófica estableciendo que el no ajustarse a ella la anula como filosofía. Quienes adaptaron, por ejemplo, el *positivismo clásico* pretendían hacer con esa filosofía lo que el positivismo había hecho por Inglaterra, Francia y Estados Unidos de Norteamérica. La historia muestra su fracaso. Ese fracaso no dependió del "profesionalismo" de los positivistas latinoamericanos... sino del hecho que como latinoamericanos se enfrentaron a problemas que el positivismo no podía resolver. Sin embargo, en *este momento* la apropiación de la técnica filosófica contemporánea y del espíritu del historicismo parece ser condición de nuestro desarrollo filosófico. Se trata una vez mas, sin embargo, de recoger el espíritu y no los frutos de la filosofía europea (113, 35) (121, 17-27).

problemas que nos son más cercanos. Problemas más urgentes, los problemas que nos ha planteado y plantea nuestra relación de subordinación con el mundo occidental. Problemas de desarrollo o subdesarrollo, cualquiera que sea la forma como los mismos sean enfocados. Problemas de antropología filosófica o de filosofía de la historia... ¿Estamos por ello fuera de la órbita de lo que debe considerarse filosofía? ” (113, 71). Para contestar a esta pregunta Zea distingue dos grandes áreas de la filosofía contemporánea: un área de la *filosofía como ciencia estricta* que ha permitido los avances de la ciencia y de la técnica actuales —Russell, Carnap, Moore, Wittgenstein, Bachelard, Gonthier—, y una *filosofía comprometida*, en expresión del existencialismo francés (113, 72). Y respecto de esta *filosofía comprometida con su realidad* el pensar latinoamericano debe considerarse inserto en una preocupación que también ha conformado el filosofar occidental. Desde este punto de vista, Domingo Faustino Sarmiento, José Victoriano Lastarria, Francisco Bilbao, José María Luis Mora, Juan Bautista Alberdi... son equivalentes *por su actitud* a Maurice Merleau-Ponty, Arnold Toynbee, Bertrand Russell —en cuanto luchador por la paz mundial—, Herbert Marcuse, Albert Camus, Jean Paul Sartre, etc., y se entroncan en las generaciones precedentes con Marx, W. Dilthey, M. Scheler o K. Mannheim. No entender que la filosofía es no sólo metafísica sino también ideología significa eliminar de la historia del quehacer filosófico obras como *La República*, *La política*, *La Ciudad de Dios*, *El discurso del Método*, *La fenomenología del espíritu*, por sus características ideológicas (113, 70).

Por todo esto es que para Zea la *solución del problema* —para América Latina y para los países del Tercer Mundo— no está en la simple adquisición de una determinada filosofía, por mucho profesionalismo que en la misma se ponga, sino en *volver los ojos a nuestra historia*, a nuestra tradición, no para repetirla, sino por el contrario para asimilarla y hacer de ella experiencia que, por serlo, no tendrá ya que ser repetida. Sarmiento, Alberdi, Bilbao, Lastarria, Juan Montalvo, Mora, Antonio Caso, Korn, Vasconcelos, Deustua, Juan Ferreira, Samuel Ramos, José Carlos Mariátegui, y todos los que forman parte de nuestra tradición no pueden ni deben ser borrados en nombre del rigor, del profesionalismo o como se le quiera llamar. “Bienvenido” este rigor y este profesionalismo pero entendiéndolo como un instrumento para cambiar una situación que debe ser cambiada, y para mejor entender, también, una tradición que debemos asimilar tal y como la filosofía occidental ha hecho con su propia tradición” (113, 81). Es sin duda este punto, el específico del *profesionalismo de la filosofía* y el más general de la *praxis filosófica* —apenas rozados en nuestra exposición de la argumentación Zea—Villoro— uno de los aspectos que coincide con mayor fuerza estructuradora en la problemática de la construcción de una conciencia filosófica o simplemente de la *conciencia intelectual* en nuestros países (12).

D. Hemos obviado, por no tratarse aquí de una exposición exhaustiva, en el desarrollo del problema anterior, la importancia y significado que Zea atribuye al impacto de corrientes contemporáneas de la filosofía como el *existencialismo*, la *fenomenología* y, especialmente, el *historicismo* en nuestro quehacer filosófico (113, 92, 107), por

12) En las condiciones actuales tendemos a identificar las expresiones conciencia filosófica —de compromiso objetivo con la totalidad social— y conciencia intelectual o intelectualidad. En todo caso no entendemos la praxis filosófica como una forma “especial” o “privilegiada” de la praxis intelectual. Se trata, en ambos casos, de la asunción de una praxis específica que viene determinada por nuestra especial situación histórica... que para el caso de la filosofía es la del “final de la filosofía” (120, 125–129).

constituir esos impactos casos concretos de la temática general ya enunciada como *inserción en la historia y cultura occidentales*. Nos ha parecido de mayor relevancia considerar de inmediato el problema de la *autenticidad en filosofía*, tema que Zea recoge directamente del texto de Salazar Bondy que ya hemos examinado. Hemos visto allí que, avalado por Hegel, el pensador peruano distingue entre las *filosofías que dan satisfacción a los intereses propios de su tiempo* y las *filosofías que sólo realizan reproducciones*, un intento de traslado de un pensar a otro: “Estos intentos son simples traducciones, no creaciones originales; y el espíritu sólo encuentra satisfacción en el conocimiento de su propia y genuina originalidad” (107, 112). En este sentido la *filosofía puede fallar en su intento de expresar la vida de la comunidad* y, en lugar de ello, de *manifestar lo propio de su ser*, puede desvirtuarlo o encubrirlo. Este es el caso de la *filosofía inauténtica*. La filosofía puede ser inauténtica —imagen ilusoria— en cuanto se construye como un pensamiento imitado, como una transferencia superficial y episódica de ideas y principios, de contenidos teóricos motivados por los proyectos existenciales de otros hombres, por actitudes ante el mundo que no pueden repetirse o compartirse en razón de diferencias históricas muy marcadas y que a veces son contrarias a los valores de las comunidades que los imitan (107, 114). Sin embargo, cuando una comunidad es incapaz de adoptar ideas y valores y de potenciarlos como fuente de proyectos adecuados a su salvación histórica, si los *remeda en su carácter extraño* y hace de ellos *principios de conducta pese a su inadecuación*, entonces esta incapacidad señala hacia una carencia de su mismo ser, hacia una realidad enajenante y carencial que prevalece en su ser. Por ello, las filosofías inauténticas no son exactamente “mentiras”, puesto que al mentir dan expresión a un real defecto de ser (107, 115). Apuntan, por ello, directamente, hacia la *ausencia de un ser pleno y original*. Precisamente, en opinión de Salazar Bondy, un caso muy significativo de *inautenticidad* y de ser carencial es el entregado por la *filosofía hispanoamericana* en la medida que ella sanciona el uso de patrones extraños e inadecuados y los sanciona en el doble sentido de asunción consciente de conceptos y normas sin raíces en nuestra condición histórico-existencial y como producto imitativo, sin originalidad y sin fuerza que, en lugar de crear, repite un pensar ajeno (107, 119). Y si la filosofía en una cultura plena es la cima de la conciencia, en una realidad defectiva es difícil que tienda a ser la consagración de la pérdida de sí, un pensar trascendente pero sin sustancia ni efecto en la historia, una meditación extraña al destino de los hombres que la alimentan con su inquietud reflexiva (107, 120). La causa determinante de esta inautenticidad es la existencia de un defecto básico de nuestra sociedad y de nuestra cultura. Vivimos alienados por el *subdesarrollo* conectado con la *dependencia* y la *dominación* a que estamos y siempre hemos estado sujetos (107, 131). Hasta aquí el planteamiento de Salazar Bondy. Leopoldo Zea recoge estos argumentos en el capítulo VI del texto que estudiamos, capítulo que titula precisamente “*De la autenticidad en filosofía*”. Y se inicia en él recordando que por efectos del desarrollo económico—político—militar contemporáneo, y la crisis de los imperios coloniales europeos que este desarrollo conlleva, en el campo de la filosofía se ha realizado una *inversión*: no es ya la problemática del hombre occidental la que se impone al hombre en general, sino que es la problemática de este otro hombre, el no—occidental, la que se va imponiendo a la filosofía del hombre occidental. El occidental, de hecho y según Zea, *ya no impone su humanidad* sino que es la humanidad de los otros la que hace patente sus *limitaciones humanas*. Es la resistencia a la enajenación colonial del no—occidental la que hace patente al occidental su autoenajenación. La temática de la filosofía del hombre occidental le viene hoy desde *fuera* (113, 134, 135). Pero, entonces, ¿cuál será la temática del hombre no—occidental? Para intentar contestar esta nueva cuestión Zea realiza un paralelo entre la actitud del pensador *africano* F. Fanon, muerto en 1961, y la actitud latinoamericana ante el quehacer filosófico. Descrito brevemente, el pensar expresado por Fanon sería una forma de

filosofía que “no ignora a Europa, ya que ignorarla sería expresar una forma de ineludible subordinación; no, por el contrario, habla de su existencia; pero como se habla de la existencia de otros mundos, de otras expresiones de lo humano, una entre otras...” (113, 136) (13). El africano realiza simplemente un *diagnóstico* del europeo. A través de esta actitud el africano se considera a sí mismo hoy día *simplemente hombre* (113, 139). En la filosofía de Latinoamérica, en cambio, se sigue haciendo patente el peso de Europa y de Occidente; se siguen repitiendo sus *temáticas*, tanto las referentes a las modernas concepciones de la lógica como las referentes a la desesperación y a la náusea, sentimientos que nutren el filosofar de una sociedad que ha enajenado al hombre que la hizo posible (113, 139). Sentimos la cultura occidental no como F. Fanon, es decir, como un accidente que habrá que remover, como un *estorbo* en el proceso de construcción del *hombre nuevo*, sino como algo que debe ser aniquilado, arrasado, y mostramos en esta actitud nuestra *subordinación* al parecer ineludible respecto de ese mundo. No podemos concebir la *construcción de un mundo nuestro* sino a partir de la *destrucción del mundo que nos ha posibilitado* y “desde este punto de vista, el de nuestros intelectuales, parece que tuviéramos que seguir al mundo occidental en su carrera al abismo, no apartarnos de su camino si este mundo no puede evitar la caída, sino lanzándonos a él” (113, 139). Pero ¿es que somos realmente una prolongación del mundo occidental? ¿O no será éste un punto de vista puramente intelectual, de nuestros hombres de cultura, extraño al latinoamericano en general? Hoy día los intelectuales nos hablan de la destrucción del mundo de la burguesía, pero ¿tienen los latinoamericanos que destruir un mundo que no han podido hacer suyo? (113, 140). Esta destrucción tiene por objeto, en la argumentación de Zea, *partir de cero*, y empezar de cero es una de las *constantes de la actitud latinoamericana*: a través de este permanente partir de cero expresamos simplemente nuestra enajenación, nuestra *subyugación*: empezar en cero respecto de la actual cultura ibera para mejor asimilar la cultura de Europa Occidental. Empezar en cero respecto de esta asimilación para poder asimilar una *más actual*, *más nueva*, *más novedosa*. “No descubrimos, como el resto del mundo no-occidental, al hombre por debajo del

13) Cuando Zea cita el pensamiento de Fanon lo hace principalmente a través del prólogo de J. P. Sartre a “Los condenados de la tierra”. Ello hace que —al igual que Sartre— su comprensión del texto de Fanon contenga inadecuaciones. Por ejemplo, la línea del argumento de Zea y Sartre respecto del *paralelismo* entre lo nacional-africano y cultura y destino europeos se hace incompatible con textos de Fanon como el siguiente: “Este trabajo colosal que consiste en reintroducir al hombre en el mundo, al hombre total, se hará con la ayuda decisiva de las masas europeas que, es necesario que lo reconozcan, se han alineado en cuanto a los problemas coloniales en las posiciones de nuestros amos comunes. Para ello será necesario primero que las masas europeas decidan despertarse, se desempolven el cerebro y abandonen el juego respetable de la bella durmiente del bosque” (119, 98) y con el desarrollo general de la argumentación expuesta en la sección “La violencia en el contexto internacional” de ese mismo texto. (119, 87-98). Esta *incomprensión* del pensador *tercermundista africano* no es *casual*. Una *aprehensión objetiva* de las luchas de liberación nacional, de las contradicciones étnicas, religiosas, económicas, culturales... que movilizan el proceso africano, exige más que un mero *reconocimiento* de los derechos de los pueblos africanos a construir su historia. En la lucha asiático-africana encontramos un paradigma del obstáculo contemporáneo que se opone al pensamiento que aspira a ser el observador universal de su tiempo. El *drama* para este *proyecto de conciencia* es que el mundo es efectivamente una *unidad* pero en términos de irracionalidad y explotación, una unidad de *diferenciación*. La conciencia universal se enfrenta así al problema de ser conciencia “real” de la diferenciación —es decir, a tomar partido y por ello a no ser universal— o simplemente a negarse a sí misma como conciencia universal. De aquí los problemas que conlleva la “asimilación” (comprensión) de la proyección ontológica de las guerras de liberación. La “*perplejidad*” —mezcla de admiración y escepticismo— con que el hombre medio ha observado la resistencia vietnamita no es sino expresión popular de las insuficiencias y contradicciones que presenta el proyecto de conciencia universal.

subhombre con que se nos ha querido calificar, sino que seguimos buscando al hombre por encima de nosotros mismos, de nuestra propia realidad, de lo que somos, de lo que hemos sido y de lo que podemos seguir siendo" (113, 140).

Por ello es que afirmamos que no tendremos filosofía hasta que no hayamos cambiado nuestra realidad. Concebimos así la filosofía —siguiendo el análisis de Miró Quesada—, no como un reflexionar para actuar sino como el resultado posterior de una supuesta acción. Primero la acción, después el pensamiento sobre la acción (113, 141; 44). Pero entendemos al mismo tiempo la filosofía como construcción de sistemas. Es decir, en nuestra enajenación, la entendemos *tal como la filosofía occidental*. Esperamos, pacientemente, en filosofía y en la historia, que *suceda el milagro de que alguna vez seamos como Europa, como Occidente, su continuación* (113, 142). Este sueño no es sino la expresión de nuestra subordinación, de nuestro juzgarnos no desde nosotros mismos sino desde el tipo de hombres que se nos ha mostrado como deseable y cuyo mundo hoy ha entrado en crisis. Mediante este sueño, *pretendemos ser lo que no somos*. Aquí, el tema apuntado directamente por Zea es el *problema de la enajenación*. (113, 143).

E. El problema de la *enajenación* y su negación ha sido introducido por Zea dentro del marco más general de su reflexión acerca de la *autenticidad*. Según el sueño enajenado que alimenta el quehacer reflexivo latinoamericano "América sería la realización de Europa. La Europa liberal ayer, la Europa comunista hoy o mañana, pero siempre Europa. Siempre a la expectativa, esperando, en la esperanza de algo que siempre ha de venir, pero que no ha venido porque no somos eso que estamos esperando" (113, 141). Es esta 'realidad' la que ha originado precisamente interrogaciones sobre nuestra *calidad humana* y, desde luego, la que fundamenta la pregunta acerca de la *posibilidad* de nuestra filosofía. En la medida que nuestra reflexión se moviliza desde *esta* realidad, el problema latinoamericano es el problema de la salida de la enajenación en que hemos caído—nos han arrojado por la actividad de otros hombres (113, 143). Desenajenarse es descolonizarse, *dejar de ser instrumento*, medio de otros fines. Es *precisamente* el proceso de descolonización, esta *lucha*, la que ha originado la conciencia que sobre su enajenación alcanzan hoy el europeo y el occidental (113, 143). Así toman hoy conciencia de su enajenación tanto el occidental como el no—occidental, los colonos y los colonizados. Pero la toma de conciencia respecto de la caída en la enajenación, respecto de las insuficiencias de la enajenación, no son en ambos casos semejantes. La realidad desde la que emerge la conciencia de la enajenación en el colono no es la realidad desde la que *debe* emerger la conciencia de la enajenación en el colonizado (113, 149). Pero es 'precisamente' esta *diversa situación* la que resulta de difícil comprensión para el latinoamericano que *se empeña en ser lo que no es* (14). Este latinoamericano que no

14) Zea realiza aquí un primer intento de lo que podría conducir a una fenomenología de la alienación pequeño—burguesa... o al menos a una tipología. Así, distingue... tipos de latinoamericanos (trabajadores intelectuales) *que se empeñan en ser lo que no son*: 1) el que siente su realidad como un destierro por una culpa que cree no haber cometido, es decir, el que siente su latinoamericanidad como un castigo... y tal vez el que la *sabe* como un castigo. 2) Quien se considera como un occidental aunque no goce de ninguno de sus privilegios. 3) Quien se considera occidental y acepta un papel de permanente subordinación... es decir, quien acepta la *dominación* y la *domesticación* como el precio que debe pagarse por ser occidental. Zea finaliza aquí su intento de tipología. Saltan, sin embargo, a la vista, que fenómenos como el indigenismo, el populismo, el subjetivismo, el militantisismo... son otras tantas expresiones a través de las cuales intentamos ser lo que no somos. Sin duda que una fenomenología de la alienación del 'intelectual' latinoamericano ofrece un rico campo a la investigación científica y el discurso filosófico.

puede aprehender *su realidad* posee una *conciencia mistificada* (113, 150). Es respecto del punto de la conciencia mistificada que Zea recoge el problema de las relaciones entre filosofía auténtica y subdesarrollo, según lo ha planteado Salazar Bondy. Ya hemos visto que éste afirma que la inautenticidad de nuestra filosofía y nuestra conciencia mistificada y mistificadora provienen desde el *contexto de dominación* dentro del cual han surgido nuestros países. Por ello la posibilidad de la filosofía está supeditada a la superación de las estructuras de dominación (107, 112-130). Pero con ello —reclama Zea— al parecer sólo podrá existir filosofía auténtica en pueblos desarrollados, en pueblos no subordinados. Y de ello se sigue que “filosofía han tenido, y plena de autenticidad, pueblos no sólo desarrollados sino supradesarrollados...” (113, 151). Pero ¿qué sucede entonces con la filosofía de estos pueblos que al parecer *recién hoy* se están *descubriendo a sí mismos*? ¿Cuál sería su auténtica filosofía si es que ella está ligada al desarrollo? *Inauténtica*, nos dice Zea, es *también* una filosofía que nos habla del Hombre y no sabe reconocer lo humano en quienes no cumplen con determinadas características; *inauténtica* es una filosofía que crea una idea del Hombre que es la negación del hombre mismo; *inauténtica* es la filosofía que habla de la libertad abstracta para limitar la libertad concreta de determinados grupos de hombres; *inauténtica* es la filosofía de los pueblos supradesarrollados que en nombre de la seguridad y de todos los valores que se dice tratar de proteger justifica la destrucción de pueblos, la mutilación del hombre y las restricciones de su libertad (113, 152). Es precisamente contra esta *inautenticidad* que se ha levantado la filosofía crítica y auténtica de Sartre, Camus, Marcuse, etc. Por ello es que el problema de la autenticidad de la filosofía no es un problema de subdesarrollo; *el subdesarrollo no garantiza una auténtica filosofía* en Latinoamérica (15). Aceptar este supuesto es

15) Una lectura atenta del texto hace evidente que las categorías de “autenticidad” que usan Zea y Salazar Bondy poseen diferente intensidad y que son en gran medida irreductibles la una a la otra. La “autenticidad” en Salazar Bondy deriva directamente de su concepto de cultura, entendida como la articulación orgánica de las manifestaciones *originales, diferenciales* de una comunidad, susceptibles de servir de pauta para *contrastar* la obra histórica de los pueblos y las épocas (107, 116). Es desde este concepto, que supone una *pluralidad* cultural y en nuestros días una *competividad* cultural y que reposa, finalmente, en una doble visión del problema: analítica (pluralidad diferenciadora) y estructural o dialéctica (relación de dependencia)... que Salazar Bondy utiliza la expresión “inauténtica” para referirse a nuestra filosofía. Zea, en cambio, parte desde la *unidad* de lo humano a la vez que considera la *diversidad* de la circunstancia. Sin embargo, las respuestas humanas, la cultura, la filosofía, son idénticas en cuanto movimientos formales; es esta identidad la que hace “auténtica” *cualquier* filosofía (o “inauténtica” a *toda* la filosofía)... y más todavía la hace auténtica por ser posible y posible porque es necesaria al hombre, a lo humano, que es *uno solo*. Por ello es que Zea no admite alternativas a la pregunta por nuestra filosofía; de no ser posible nuestra filosofía... se hace también imposible nuestra humanidad. Por ello también es que la pregunta misma por la posibilidad de nuestra filosofía *es filosofía* y tiene la dimensión antropológica u ontológica que señalábamos al comienzo de la sección acerca de Zea. En lo que sí coinciden ambos pensadores es en el uso de la noción de filosofía auténtica independientemente de la praxis filosófica real. En el caso de Salazar Bondy ello lo lleva a usar categorías cuyos contenidos reales revelan contradicciones insolubles dentro de su marco de análisis: Zea, en cambio, pese a su enfoque historicista, se mantiene dentro del marco de los buenos deseos sin ligarlos con el problema real de la praxis filosófica que, como señala Salazar Bondy, se movilizó o dentro del marco de la conciencia mistificada o fuera de ella. A esta disyuntiva Zea sólo opone *opiniones* —y un criterio historicista general pero no una metodología específica de asunción teórica— y su categórico rechazo de la disyuntiva. Sin embargo, su rechazo no hace desaparecer el problema. El problema se mantiene como intocado mientras la praxis filosófica misma no lo resuelva. Sólo la asunción filosófica de la pregunta... ¿Existe una filosofía de nuestra América? es decir, su asunción concreta (histórico-social) que implica científicidad y operatividad histórica pueden destruir o afirmar la disyuntiva o resolverla. En este campo es Zea quien ha recorrido más camino al intentar comprender el proceso de la revolución mexicana en cuanto realización—apertura del ser americano (112). El problema, sin embargo, queda, a nuestro juicio, tanto en Zea como en Salazar Bondy, sólo vislumbrado.

continuar dependiendo de las expresiones del hombre occidental. “¡No volveremos a repetir la vieja historia, aceptando que sólo seremos plenamente hombres, que tendremos una auténtica cultura y una no menos auténtica filosofía cuando nos asemejemos, una vez más, al hombre occidental en su desarrollo!” (113, 153). Lo *esencial*, en cambio, de nuestra *filosofía auténtica*, radicará en la *actitud* del hombre. La autenticidad de nuestra filosofía no podrá provenir de un supuesto desarrollo, como tampoco le ha venido a la filosofía occidental que *ahora* se hace consciente de su enajenación. La autenticidad de nuestra filosofía vendrá de nuestra capacidad para enfrentarnos a los problemas que se nos plantean hasta sus últimas raíces, tratando de dar a los mismos la solución que se acerque más a la posibilidad de realización del nuevo hombre (113, 153). *Filosofía auténtica* habrá en cualesquiera de las fases de lo humano, lo mismo en la que aspira a su plenitud que en la que la haga posible (113, 154). Por ello es que hay que ver con *nuevos ojos* nuestro *pasado filosófico*, en función del futuro que trataremos de hacer posible. Este mirar debe develarnos lo que hay de auténtico en la inautenticidad de nuestro filosofar. Pero por ello la inautenticidad deberá ser vencida no sólo en lo que ha de ser realizado sino que en lo que de auténtico tenga ya lo realizado (113, 155). Es en *este sentido* que la *interrogación* por la especial interrogante acerca de nuestra condición humana y cultural —¿existe una filosofía hispanoamericana?— es *filosofía auténtica*; como también la es la que se ha esforzado por demostrar nuestra humanidad y la que se pregunta por la posibilidad de una cultura igualmente nuestra y acerca de una filosofía originada entre nosotros (113, 157). Porque de los intentos y fallas de nuestro filosofar podrán deducirse la positividad y autenticidad de nuestra filosofía, en la medida que lo habrá que considerar no es tanto el haber fallado la meta sino el intento frustrado de alcanzarla (113, 156). De aquí que en verdad la autenticidad de todo filosofar no es sino resultado de la *inevitable originalidad de lo humano*.

La autenticidad de nuestra filosofía, por todo ello, no podrá ser *consecuencia* de una revolución social, política y económica, sino que estará en *la base de su posibilidad* (113, 153). En verdad, la filosofía, en tanto que intento de estructurar un horizonte inteligible a partir del cual podamos proyectarnos históricamente, *no puede ser sino siempre auténtico* en la medida que emana de una *situación originaria*. Es por esto que a *la pregunta sobre la posibilidad de una filosofía de nuestra América*, dice L. Zea, sólo cabe una *respuesta*: “no sólo es posible sino que lo ha sido o lo es, independientemente de la forma que la misma haya tomado, independientemente de su autenticidad o inautenticidad” (113, 158). Esta filosofía, *que es la que ha sido posible realizar*, es la base de la que se quiere seguir realizando (113, 158).

III

Intentemos ahora, después de esta primera aproximación al problema de la constitución del pensar en la América hispana a través del examen de opiniones de A. Salazar Bondy y L. Zea, lograr algunos puntos de aproximación más específicos. No puede tratarse aquí de *resolver* el problema de la constitución del pensar en América Latina —resolución que trasciende, supera y sobrepasa cualquier y todo intento ‘teórico’, es decir, unilateral, aislado— sino de introducirnos algo más sistemáticamente a la delimitación del problema mismo: *¿Existe una filosofía de América Latina?*

1. Proyección de la pregunta por la existencia de una filosofía latinoamericana.

Por supuesto, la primera constatación es la de un *hecho*. La *pregunta* por la existencia de una filosofía latinoamericana *existe*, está ahí, en tanto que pregunta. Y no

es una pregunta *novedosa*. Se mantiene, orienta hacia un área de problemas, entrega un especial *temple* a la *reflexión posible*, al menos desde 1940 (117, 126). La pregunta ¿existe una filosofía de América Latina?, sabemos, señala, incluso considerada toscamente, hacia una cuestión que puede ser formulada tentativamente en la expresión ¿Cómo es el hombre desde el que surge la pregunta por la existencia de una filosofía que le pertenezca?, es decir, ¿qué forma peculiar de ser permite la cuestión por la posibilidad de la (su) filosofía? La pregunta misma *ilumina en parte* a ese ser: en apariencia se trata de alguien o algo que siente 'la' filosofía como asunto extraño, distante, distinto de lo suyo propio. Por ello esta cuestión también viene expresada en las preguntas: ¿cómo es que 'la' filosofía resulta algo distante, ajeno? o ¿cómo es que a un hombre, específicamente al hispanoamericano, 'la' filosofía le resulta extraña? Esta última pregunta orienta nuevamente hacia el ser del hispanoamericano, revela y refleja en parte el ser hispanoamericano, pero arroja también una inquietud respecto de 'la' filosofía. En efecto, ¿qué es aquello respecto de *lo cual* el hispanoamericano se pregunta su inclusión o exclusión? Y esta pregunta *no es una pregunta cualquiera* por la filosofía. En verdad, la pregunta dice, ¿en qué sentido real la filosofía no debe resultarme ajena? o ¿Qué es eso de filosofía? Esta pregunta está ahí, pues, como un *hecho*. Para la *pregunta misma* es indiferente el interés que tengamos, en cuanto individuos, por resolverla. La pregunta está ahí como un signo (social). Su preguntar ha afectado tanto al ser de quien realiza la pregunta como a la relación que establece entre lo que pregunta — el contacto del hispanoamericano con "la" filosofía — y la filosofía. La pregunta señala un *temple de ánimo*. No es, por ello, *cualesquier* pregunta, y no se resuelve, por tanto, optando por un modo o escuela de filosofía o rechazando la pregunta misma u optando por resolverla voluntariosamente. La pregunta que afecta al ser del hombre y a su relación con la filosofía y a la filosofía misma exige un *manejo* (16) filosófico. La pregunta es un objeto (quehacer, tener que hacer) filosófico. La pregunta que señala el ser del hombre y su (la) relación que lo pone a él mismo en cuestión y que se le impone, indiferentemente de su interés, como un temple social es "¿Qué es eso de filosofía?".

2. Radicalización de la pregunta y del preguntar por el sentido de una filosofía hispanoamericana

El que hayamos podido y logrado replantear la cuestión acerca de la pregunta por la posibilidad de nuestra filosofía en la pregunta ¿Qué es eso de filosofía?, indica la urgencia del problema, su *radicalismo*. El radicalismo de la pregunta por la posibilidad de una filosofía hispanoamericana está presente en su ser cuestión del hombre que la formula y en las relaciones que plantea con el ser de aquello que formula en la pregunta y con el ser de la pregunta misma. En este sentido concreto la pregunta es por el *ser del hombre* es decir, es *la* pregunta. O si se quiere *la* (forma) filosofía. Por ello es que ante la cuestión general respecto de la *posibilidad de nuestra filosofía* no cabe 'encogerse de hombros'. En verdad el *hecho* mismo de la pregunta impide y bloquea la actitud (actual) del 'encogerse de hombros'. Encogerse de hombros, o sonreír, indica solamente que '*no se ha entendido*' el cuestionamiento que realiza la pregunta por la posibilidad de una filosofía hispanoamericana. En rigor, antes de entrar al problema de la posibilidad de una filosofía latinoamericana, la pregunta ha planteado el problema de 'la' filosofía, 'del' hombre y de

16) A la pregunta misma le es indiferente en *este* sentido nuestro interés: la pregunta impone (se genera—proyecta) una praxis; la noción de *manejo* no indica aquí hacia una manipulación sino hacia una 'asunción', radicalización.

'la' historia —de hecho en el asunto complejo de una '*filosofía nuestra*'— es decir, el problema de *lo humano*, y lo ha planteado en *nuestros términos*— que es eso lo que asume la *forma de preguntar*—. Asumir (entender) la pregunta es entonces asumir 'la' filosofía, es decir, *lo nuestro*: decimos: nuestra distancia, generada por la forma de aproximación, *la pregunta*. Lo que asumo (entiendo) entonces, en la pregunta, es mi preguntar, es decir, asumo mi *humanidad concreta*. Por eso es que a la pregunta misma le es indiferente *mi* asunción de ella. Ella está ahí en cuanto pregunta. Quien se ve tocado, *forzado*, a asumirla o transformarla, a 'entenderla' es quien se ve tocado por lo que la pregunta —temple social— dice: ¿Qué es eso de filosofía?

La radicalidad de la pregunta en los términos mostrados da a luz un nuevo problema: ¿Cómo es posible no asumir la pregunta por la cuestión de la posibilidad de una filosofía hispanoamericana? ¿Cómo es posible la *actitud* de encogerse de hombros, o sonreír, o ignorar la pregunta? Estas actitudes constituyen *hechos*. Ellos también dicen algo, señalan algo, precisan algo respecto de 'la' filosofía, y con ello del ser del hombre (s). En efecto, *es posible* ignorar la pregunta, no 'comprenderla'. Pero la pregunta misma dice: ¿*Es posible una filosofía hispanoamericana?* Ignorar la pregunta significa desconocer (no asumir) el temple vital desde el que la pregunta se origina, o reconocer (asumir) el temple vital y rechazar la pregunta en cuanto a lo que pregunta. El primer camino está vedado. El temple vital *sólo dice*: ¿*Qué es eso de filosofía?* Lo que está en observación entonces es 'la' filosofía, lo 'hispanoamericano', o la relación "filosofía—hispanoamericanidad". El rechazo, la *no asunción* muestran aquí su determinación *ideológica*: se trata de asumir (en definitiva no asumir) la pregunta desde una pre-concepción de 'la' filosofía o de 'lo' hispanoamericano. Es decir, se ignora la pregunta desde una *actividad—actitud pre—filosófica*. La pregunta es rechazada sin trabajo filosófico, está pre-determinada, pre-fijada. Es decir, no es una pregunta. ¿Cómo es posible entonces no asumir la cuestión que pregunta por la posibilidad de una filosofía hispanoamericana? Sólo es posible desde que se niega la *actitud* que genera la pregunta misma (17). La actitud que genera la pregunta misma es un hecho, está ahí, existe. Es un *signo*. La negación del signo sólo es posible por un no-ver el signo. ¿Cómo es posible entonces la actitud del que no ve lo que se le presenta? Es decir, ¿cómo es posible la indiferencia por la pregunta radical? Sabemos: sólo porque no se asume el temple desde el que surge la pregunta. Pero el temple es radical (vigente) *también*. Señala hacia el ser que se formula la pregunta y lo preguntado en la pregunta: ¿*quién es, qué es (lo) hispanoamericano?* La pregunta no dice: ¿Qué es lo humano? , sino que expresa ¿cuál es la forma especial que asume lo latinoamericano? y, en su expresión última dice: ¿es un hombre el latinoamericano? La pregunta así formulada ilumina la posibilidad de no aceptar la cuestión, en la medida que siento *seguro* mi *ser hombre, independientemente* de mi condición de latinoamericano. Lo humano me viene ya hecho, regalado por mi alma, mi razón, mi libertad, etc. *Lo humano no me es problema*. La negación de la pregunta por la posibilidad de la (una) filosofía hispanoamericana dice: *en verdad*, ¿qué es "eso" de lo latinoamericano?. la no asunción de la pregunta señala entonces hacia una

17) La no—asunción muestra así su raíz única: un ánimo pre—filosófico y, en definitiva, anti—humano o a—humano. Tanto a través de la no—asunción del temple vital como a través del rechazo de lo preguntado se manifiesta solamente una incapacidad vital respecto de la historia. Lo inmediato aparece como la *única* forma de lo posible, como necesidad. Esta asunción no—histórica que suele ser descrita como conciencia enajenada puede realizarse a través de posiciones analíticas, metafísicas, mecanicistas, objetivistas o subjetivistas respecto de la "realidad". El *fondo vital* tras estas tendencias, sin embargo, es siempre la desesperanza y el abandono respecto del "régimen natural" del mundo. La expresión "creación enajenada" es por ello, sin sentido.

metafísica (s). Lo metafísico es la actitud que cuestiona el ser en tanto que ser. Pero 'lo' metafísico es la pregunta radical. Sonreír o encogerse de hombros, no asumir la pregunta no es sino la actitud de quien (quienes) no asume *el* (su) problema porque éste no se presenta ante él como lo que es: *obstáculo de ser*. ¿Cómo es posible no asumir la pregunta que se plantea la cuestión acerca de la posibilidad de 'nuestra' filosofía? *Ahora* planteada ésta no es en verdad una pregunta. *No es posible* no asumir la radicalidad de la pregunta y del preguntar sino bajo la forma más o menos explícita de la negación de la historia, bajo la no asunción de la filosofía como proceso y totalidad, bajo la no-asunción de lo humano, La indiferencia respecto de la pregunta —su no trabajo filosófico— retrotrae al pensador a la contemporaneidad de Arquíloco de Paros. Pero, señala hacia la forma específica de ser que afecta quien no asume la pregunta: señala la pluralidad (diversidad) de 'lo' humano, y la posibilidad de rehusar la historia. Y la cultura. Lo puesto en cuestión por la no asunción de la pregunta radical es entonces "*lo humano*". La vigencia y radicalidad de la pregunta y del preguntar —su asunción— muestran así su *gestación ética*.

3. Introducción a la intención de la pregunta por la posibilidad de una filosofía hispanoamericana.

Hemos visto que el preguntar por la posibilidad de una filosofía nuestra trasciende toda problemática semántica en cuanto se recoge el *sentido* del preguntar lo apuntado por la pregunta misma: la pregunta se revela así como un *modo de la praxis*, como pregunta, como orientación: nos ubica en la historia. En lenguaje clásico es *metafísica*. Pero 'sólo' por su radicalidad recogemos la intención metafísica de la pregunta por la filosofía hispanoamericana. Su desarrollo, sabemos es esencial; pero en un trabajo propedéutico es conveniente sólo señalar el camino; el mismo trabajo exige una delimitación previa y que es al mismo tiempo consecuente de la connotación metafísica: su intensionalidad ¿Qué dice la pregunta que cuestiona la posibilidad de una filosofía hispanoamericana? Desde luego, nos habla de algo que enseñan, practican, escriben, ciertos hombres en "nuestro" continente... y nos pregunta por la relación que eso que ellos escriben, practican y enseñan guarda con "la" filosofía. Ni siquiera desde este punto de vista resulta evidente que existe una filosofía en Hispanoamérica (18). La pregunta, sin embargo, no se agota allí, sino que dice: "¿es que existe una actitud filosófica propia de Hispanoamérica?", es decir, ¿existe un temple de ánimo tal que permita y posibilite, haga necesaria, una praxis filosófica? Esta connotación de la pregunta no es de fácil respuesta. Sobrepasa todo intento *teórico-analítico* (19). Esta pregunta sólo puede ser resuelta por una praxis

18) Suelen intraducirse distinciones respecto de filosofía en América Latina, filosofía de América Latina y filosofía acerca de América Latina. En este texto nos referimos siempre al problema de una conciencia que realice un modo de ser hispanoamericano en un sentido histórico progresivo. La reflexión acerca de la muerte, por ejemplo, es un contenido universal abstracto. La reflexión acerca de la muerte prematura por enfermedades curables o por desnutrición, o acerca de la tajante separación entre hombre condenados a morir antes de los 15 años de edad y los privilegiados que sobreviven a esa edad (50% en nuestro continente)... son en cambio temas que revelan de algún modo nuestro modo de ser y su asunción puede, tal vez, permitir nuestra proyección en la historia. Hemos prescindido también en este trabajo de toda problemática respecto del sentido del concepto "América Latina" y su operatividad histórica. Así hablamos indistintamente de Hispanoamérica y de América Latina no porque ignoramos la carga ideológica que ellos transmiten sino porque en este trabajo no nos es dable introducirnos con algún rigor al problema.

19) Llamamos aquí intento "teórico-analítico" a cualquier esfuerzo por resolver situaciones desde una asunción (conciente o inconciente) parcial de ellas y desde la dicotomía teoría—producción (práctica). Así, por ejemplo, el problema de la praxis filosófica viene a ser resuelto sólo por la praxis filosófica misma. No existe aquí petición de principio. La praxis filosófica muestra su rango a través de su fuerza histórica (operatividad).

filosófica, nuestra praxis filosófica. “Existir *latinoamericanamente* quiere decir: forjarse un lugar y un destino en el seno del ser y ejercitar *desde él* la comprensión que le sea inherente” (122, 41). El quehacer filosófico no escapa a este destino; por eso la connotación de la pregunta por nuestra filosofía dice: ¿cómo se constituye, si es que se constituye, nuestra praxis filosófica? Y, determinantemente, en su prolongación, ¿cómo se constituye “nuestra” praxis? Es decir, ¿se da (construye) la latinoamericanidad? Si se da, ¿cómo se constituye (sujeto—objeto), cuál es mi ubicación (rol) respecto de su constitución? ¿Cómo se constituye (construye) el filosofar en la construcción de lo latinoamericano?

Esta connotación decisiva de la pregunta —aunque no agota sus posibilidades— abre un nuevo camino; dice: ¿Cómo surge la pregunta radical por nuestra filosofía, o lo que es lo mismo, por nuestra latinoamericanidad? Es decir, ¿cuál es el comienzo de nuestra filosofía?

4. Introducción al problema respecto del origen y comienzo de “nuestro” filosofar.

“La formación de una conciencia latinoamericana es un fenómeno reciente, consecuencia de los nuevos problemas planteados por el desarrollo económico y social de los tres últimos decenios” (124, 16).

La pregunta por el *comienzo de nuestra filosofía* no puede resolverse sino es a través de un estudio *teórico* respecto de nuestro *pasado* y de la constitución histórica en él de lo que podríamos llamar, y escoger en función de nuestro proyecto, *conciencia filosófica* (praxis filosófica). Ese camino no puede transitarse en un esfuerzo de este tipo. Por ello, en cambio, trabajaremos sobre algunas ideas que puedan servirnos de *indicadores* respecto de los problemas planteados por nuestro tema. Escojamos una *opinión clásica* respecto de nuestro pensar. Francisco Romero (1891—1962) ha indicado en “Sobre la filosofía en Iberoamérica” que alrededor del año 1940 se marca entre nosotros el ingreso de la preocupación filosófica en el común cauce cultural (123,125), fenómeno que es descrito por él como el ingreso de América Latina en su “*normalidad filosófica*”. Para Romero la “normalidad filosófica” consiste básicamente en el ejercicio de la filosofía como función ordinaria de la cultura al lado de las otras ocupaciones de la inteligencia; esta “*normalidad*” permite diferenciar este período de los períodos anteriores de nuestra filosofía porque en estos últimos se filosofaba en función de la cátedra, por exigencias de planes de estudio, o el interés personal era tan solitario que constituía rareza y quedaba sin eco efectivo.

Desde el período indicado por la fecha propuesta, en cambio, “los que se dedican a estos estudios se conocen y buscan la relación, practican un intercambio cada vez más activo. De este modo se van dando las condiciones externas favorables para una producción intensa y continuada, con la conciencia de participar en un trabajo solidario y conexo; la filosofía deja de ser vista como propensión arbitraria, caprichosa, y se aprovechan vocaciones, puesto que para profesarla con asiduidad no es ya indispensable el temple excepcional de los varones de la tanda anterior” (13, 126). Los “varones de la tanda anterior” son los llamados “fundadores”, es decir quienes lanzaron los cimientos del pensamiento filosófico en países que carecían casi totalmente de una tradición filosófica (125, VI). De este modo, si prescindimos del carácter *excepcional* de la obra de los “fundadores” —aunque de hecho ella es un *signo social*— nos encontramos con que el acceso de América Latina a la normalidad filosófica se encuentra en una fecha aproximada al año 1940. La *comunicación* y la *necesidad* de comunicación filosófica datan, según F. Romero, de esa fecha. Si bien el *origen* de nuestra filosofía se encuentra

en nuestra particular situación (posición), el *comienzo* de nuestra filosofía —superado el período de *información*— o al menos de nuestra normalidad filosófica, se hallaría situado poco antes de la mitad de este siglo. Independientemente de la validez del concepto de “normalidad filosófica”, nuestra pregunta *ahora* dice: ¿Cómo es posible pensar, desde la *excepcionalidad* filosófica; la *normalidad* filosófica? La respuesta exigiría, sin duda, una *caracterización* (comprensión) *filosófica* de la excepcionalidad filosófica y de la normalidad filosófica; decimos: una caracterización “interna”, histórica, de nuestra filosofía. Este camino va más allá de nuestro propósito actual. Pero la pregunta puede ser recogida en su sentido de ¿Cómo es que el comienzo de nuestra normalidad filosófica se da alrededor de 1940 en América Latina? o ¿Qué es lo que ocurre en América Latina en esa época de modo que se hace posible la apertura hacia una normalidad filosófica? El camino de la respuesta ofrece aquí dos grandes vertientes: una considera las ideas y la conciencia paralelas o independientes de todo otro proceso histórico, de hecho a—históricas ellas mismas; la otra vertiente considera todo pensar como históricamente condicionado, como *socialmente situado* (20), ya sea en una relación dialéctica, ya sea en una relación subordinada o subordinante en el conjunto de procesos que constituyen la vida real de los hombres. Elegiremos la segunda vertiente en su modalidad más amplia: el pensamiento, las ideas, la conciencia están históricamente situados. La pregunta dice ahora: ¿Cuál es la situación histórica en que se inserta el comienzo de nuestra normalidad filosófica? Este sí es un camino al que podemos al menos introducirnos.

El proceso de *conformación de conciencia* (normalidad filosófica) a que nos hemos referido, coincide, en el plano de la infraestructura, con la formación de un conocimiento mutuo y la formación de intereses comunes a que dio lugar el *comercio de manufacturas* dentro del área latinoamericana, —especialmente Argentina y Brasil—, comercio generado por las dificultades de abastecimiento de productos manufacturados que datan de 1929 y que alcanzan su máxima expresión durante el desarrollo de la Segunda Guerra Mundial (124,17). Este conjunto de procesos precipitó, en la década del 50, una amplia discusión en torno a los obstáculos creados por el desarrollo regional, por la estrechez de los mercados nacionales, discusión que posibilitará la *toma de conciencia de las similitudes* y la formación de una *conciencia regional* (124, 17). En tesis del economista y sociólogo C. Furtado “América Latina deja de ser una expresión geográfica para transformarse en una realidad histórica como consecuencia del proceso de industrialización, iniciado tardíamente, y de la forma particular de dependencia que se estableció entre ella y Estados Unidos” (124, 18). Los problemas aquí apuntados por la confrontación de las opiniones de F. Romero y C. Furtado son de índole diversa, pero permiten introducirnos a la estructuración de secciones de problemas referentes al *comienzo y origen* de nuestro filosofar. Por lo pronto:

a) ¿Qué relaciones se establecen entre nuestra *particular* infraestructura y la filosofía? ¿Coinciden, por ejemplo, las pretensiones de filosofías *particulares* (*culturas nacionales* del siglo XIX) con las necesidades de la división internacional del trabajo generadas por el Pacto Colonial que consolidaba la *fragmentación regional*? ¿Qué relaciones de sucesión temporal y relación material se establecen entre las necesidades de autocuestionamiento, sustitución de importaciones, conciencia económica regional y comunicación filosófica? ¿O no se da ninguna relación? (21) ¿Existe relación entre el

20) ‘*Socialmente situado*’: esta perspectiva es la que, a nuestro juicio, ofrece mayor riqueza al análisis. No estamos en condiciones de adoptarla, sin embargo, para los efectos de este trabajo.

21) En la exposición general hemos prescindido, por simplicidad, de referencias a fenómenos sociales, políticos e ideológicos... en su relación con la conciencia filosófica. Sin embargo es claro que procesos como la formación de un proletariado urbano y la existencia de grandes masas campesinas, la institucionalidad católico—cristiana o el advenimiento de regímenes dictatoriales ejercen influencias sobre la dirección y posibilidad de una conciencia filosófica.

fenómeno de la urbanización latinoamericana y la “normalidad filosófica”? ¿Qué es en definitiva, la “normalidad” filosófica? ¿Pre-conciencia del cambio material? ¿Post-conciencia del cambio material (reflejo)? *Mala* conciencia de las relaciones de base? ¿Ideología, utopía? ¿Qué modalidades asume “la” filosofía en la *actual* fase de desarrollo?

Este primer campo de problemas señala, en principio, dificultades inherentes a una concepción exageradamente estrecha y optimista de la “normalidad filosófica”, pero también el problema general de la constitución de una conciencia —posibilidad, necesidad, sentido, operatividad histórica— latinoamericana. Forma parte de una historia no escrita aun de “nuestra” América, es decir, forma parte de la praxis filosófica a través de la cual se constituye nuestra filosofía.

b) Una segunda sección de problemas está propuesto por la introducción de la categoría de “dependencia” —es decir, un sistema particular de interdependencia en el universo capitalista dentro del cual un sector es dominante sobre los demás— y sus relaciones con el temple de ánimo desde el que surge nuestra conciencia. *Sabemos* que la “particular cuestión” por la posibilidad de “nuestra filosofía” encuentra su antecedente en el “descubrimiento” de América y en nuestro cuestionamiento general desde la perspectiva del paradigma europeo (122, 23–29), cuestionamiento que afecta al ser mismo de “lo” americano. Esta caracterización y comprensión ontológica colonial—imperial encuentra hoy su asunción en una más fina categoría de análisis: la noción de *dependencia*. ¿Qué es lo que debemos entender, desde la perspectiva de la totalidad concreta, por dependencia? ¿Cómo se moviliza (¿se moviliza?) desde ella la conciencia de la totalidad? ¿Cuáles son los mecanismos generados y generantes de y por la conciencia dependiente? Si ella es un *disvalor*, ¿cómo se niega, (supera), la conciencia dependiente? ¿Qué relaciones se establecen entre dependencia y *origen* de nuestra filosofía?

Estos problemas —y los que hay en el tránsito desde el ser de una “realidad geográfica” al de una realidad histórica— señalan, una vez más, el *ser mismo a través del cual se constituye nuestro proyecto humano*: lo latinoamericano. Su comprensión, sus dificultades, trascienden con mucho el plano de la economía o de la sociología: señalan principalmente hacia una re—adecuada comprensión de nuestra historia y hacia una praxis filosófica que sobre esa comprensión nos permita ser hombres, es decir *asumirnos responsablemente* como proyecto histórico. Estamos en condiciones, ahora, de asumir la *ironía* de la cita con que iniciamos esta búsqueda: “Esta inédita filosofía aspira a descubrir un nuevo conjunto de temas, ideas, principios, doctrinas, captados en el “ser” y por el “ser” de la circunstancia histórica y geográfica que es América. Incluso algunos, los más osados, no se arredan ante el propósito, deliberado y resuelto, de crear desde sus cimientos, una filosofía de cuño y signo americanista” (101,19). No es por “casualidad” que el problema por la posibilidad de *nuestra* filosofía no sea *sino una expresión de nuestro problema por constituirnos como seres humanos*. Con ello no hacemos sino responder a las posibilidades históricas vigentes: al avance de las ciencias y la tecnología, a la constitución del área de ciencias del hombre, a una más acotada comprensión de lo racional, y a los movimientos económico—político—militares que han hecho del mundo hoy un territorio de lucha por la descolonización y liberación de los pueblos y del hombre. Y en este contexto, determinadamente, a la praxis campesina y obrera. Este es hoy también el tema de América Latina. Nuestra preocupación se inserta, pues, en el tema y la ocupación de la época. Por ello y por su proyección —la humanidad misma— es que nuestra reflexión a este respecto no puede ser ni frívola ni enajenada. La comprensión respecto de la totalidad, el uso de materiales científicos, el compromiso con un hombre y con un futuro más humano están a la base de cualesquier reflexión (praxis) acerca de nuestra filosofía. Para nuestro intelectual no existe tarea más apremiante —es decir no existe otra tarea— porque ella pasa por la constitución de la conciencia misma, es decir por nuestra capacidad y posibilidad de realizar la historia.

5) Introducción al problema de la constitución de nuestra conciencia: reseña de problemas.

a) Los textos de Zea y Salazar Bondy nos han señalado la existencia de una historia de *nuestras ideas*, independientemente de su valor o disvalor objetivo, como asimismo la existencia de problemas que afectan la autenticidad de nuestro preguntar, es decir, que afectan nuestra condición humana y por ende, la posibilidad—necesidad de una filosofía auténtica (nuestra).

b) desde esa comprensión hemos sentado la vigencia y radicalidad de la pregunta por nuestra filosofía, independientemente de su respuesta, mostrando su carácter ineludible, ontológico.

c) La preocupación por el *origen y comienzo* de nuestra filosofía, derivado de la pregunta radical, nos llevó a las relaciones que se establecen entre conciencia e historia y más específicamente entre *conciencia y situación social*. Ello nos permite entender que el problema de la constitución (construcción) de nuestra conciencia supone un pronunciamiento (asunción) *práctico* respecto de las relaciones entre el pensamiento de la totalidad concreta y las ciencias particulares como asimismo nos condujo a insinuar el que nuestra filosofía podría asumir una tarea concreta en nuestro proyecto histórico. Ello depende, en último término, de nuestra praxis filosófica misma, de nuestra re—adecuación del pasado, es decir, de nuestra capacidad y posibilidad de asumir América Latina.

d) Del conjunto de la reflexión se desprenden asimismo, algunos corolarios que es importante precisar en un trabajo de tipo introductorio: 1) la tendencia a confundir “la” filosofía con el trabajo intelectual realizado por docentes de filosofía en centros de educación superior. Esta tendencia —fundamentada en un prejuicio pre—filosófico (a—histórico) respecto del *quehacer “filosofía”*— tiende a *ideologizar* el problema de la constitución de nuestra conciencia y a considerar unilateralmente el problema de América Latina. Es a este nivel que se dan los problemas caracterizados como intelectualismo, subjetivismo, oportunismo, frustración intelectual, populismo, etc. 2) Tras la pregunta por la existencia de una filosofía latinoamericana suele, en ocasiones, esconderse una *intención militante*. Ello no es de por sí sospechoso. El problema surge cuando desde esa intención militante se intenta construir *sin trabajo filosófico* el filosofar mismo. Desde este punto de vista el filosofar es destruido por el *neutralismo* —forma de adhesión al sistema de dominio— como por el *sectarismo* —intento de construir la realidad según los propios deseos. Si bien la conciencia filosófica es *política* como lo es toda praxis filosófica, la comprensión de su ser político mismo es parte de su praxis: la asunción de su propio ser político (histórico) es, desde luego, el *polo opuesto* del sectarismo. 3) La carencia (relevante) respecto de la construcción de una conciencia filosófica nuestra, en principio, parece estar estructurada por los siguientes factores: a) dificultades objetivas: desconocimiento histórico, particularidades regionales; b) ausencia de rigor filosófico y científico. c) dicotomía teoría—producción.

e) Hemos señalado, finalmente, que la pregunta por la posibilidad de nuestra filosofía se inserta dentro del cuadro general de un mundo que lucha por la liberación y la independencia solidaria del hombre. Es en este sentido como ella realiza, desde el plano de la construcción de una conciencia de la totalidad, (intento) una de las fases necesarias de la *única* tarea que en definitiva nos realiza como hombres: la asunción de América Latina.

BIBLIOGRAFIA

100. A. Gerbi: *Viejas polémicas sobre el Nuevo Mundo*, Banco del Crédito del Perú, Lima, 1943.
 101. F. Larroyo: *La filosofía americana: su razón y su sinrazón de ser*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1958.

102. Sociedad Cubana de Filosofía: *Conversaciones filosóficas interamericanas* (Homenaje de Centenario al apóstol José Martí), La Habana, 1953.
103. C.M. Rama: *¿Existe América Latina?* Ibero—Americana Pragensia, Universidad Carolina de Praga, Praga, 1970.
104. L.A. Sánchez: *Existe América Latina?* Fondo de Cultura Económica, México, 1945.
105. E. O'Gorman: *La invención de América: el universalismo de la cultura de Occidente*, Fondo de Cultura Económica, México, 1958.
106. W. Rex Crawford: "El pensamiento latinoamericano de un siglo", Limusa Wiley, México, 1966.
107. A. Salazar Bondy: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, Colección Mínima, N° 22, México, 1968.
108. J. Gaos: *Cuarto a espadas: ¿Filosofía americana?*, en "Pensamiento de Lengua Española", México, 1945.
109. J. Gaos: *Prólogo a Antología del pensamiento de lengua española en la edad contemporánea*, México, 1945.
110. J. Gaos: *En torno a la filosofía americana*, México, 1953.
111. A. Peña Cabrera: *Producción filosófica peruana durante 1968* en "Letras", Universidad Nacional de San Marcos, Nos. 80—81, Lima, 1968.
112. Zdenec Kourim: *Ensayo de la filosofía de la cultura americana*, en: "Ibero—Americana Pragensia", Universidad Carolina de Praga, Praga, 1970.
113. L. Zea: *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, Colección Mínima N° 30, México, 1969.
114. L. Zea: *Introducción a la filosofía*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1967.
115. P. Henríquez Ureña: *Historia de la cultura en América Hispana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1947.
116. A. Ballesteros: *Historia de América*, tomo XIII, "Los virreynatos en el siglo XVIII" por Cayetano Alcazor Molina, Salvat editores, Barcelona, 2ª edición, 1959.
117. R. Frondizzi: *¿Hay una filosofía iberoamericana?*, en "Realidad", Mayo—abril de 1948, Buenos Aires.
118. L. Zea: *La esencia de lo americano*, Pleamar, Buenos Aires, 1971.
119. F. Fanon: *Los condenados de la tierra* Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México, 1965.
120. M. Heidegger: *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en "Kierkegaard vivo", Alianza, Madrid, segunda edición, 1970.
121. L. Zea: *El positivismo en México*, Fondo de Cultura Económica, México, 1968.
122. M. Casalla: *Razón o liberación*, Siglo XXI, Colección Mínima, N° 54, Buenos Aires, 1973.
123. F. Romero: *Filosofía de la persona*, Losada, Buenos Aires, 1944.
124. C. Furtado: *La economía latinoamericana desde la Conquista Ibérica hasta la Revolución Cubana*, edit. Universitaria, Santiago de Chile, reimpresión, 1970.
125. Secretaria General. Organización de Estados Americanos: *Los fundadores en la filosofía de América Latina*, Washington, D.C., 1970.