

## FILOSOFIA E IDENTIDAD LATINOAMERICANA Exposición y crítica de una problemática

SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ\*

### RESUMEN

Este trabajo examina la relación entre la filosofía y el problema de la identidad cultural en América Latina. Pareciera, a simple vista, que nos hallamos frente a *dos* temas completamente diferentes. Resulta claro que la incorporación de América a Occidente, ocurrida hace quinientos años, ha estado plagada de ambigüedades y contradicciones que han dado lugar a la pregunta por lo autóctono, lo auténtico y lo conforme a las raíces. Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con la filosofía? En tanto que quehacer formalmente universal, ¿qué puede decir ella sobre un problema de carácter empírico como lo es la identidad latinoamericana? ¿No le correspondería esto, más bien, a otros campos del saber como la etnología, la sociología o la psicología cultural? Sin embargo, examinadas las cosas más de cerca, nos daremos cuenta que tal disyuntiva sólo tiene sentido en la medida en que aceptamos *a priori* una cierta manera de filosofar que ha sido definida desde los países centrales de Occidente. Convendría mostrar, entonces, en qué medida puede hablarse de una filosofía que, liberada del abstraccionismo propio del pensamiento europeo, sea capaz de pensar la realidad latinoamericana desde una perspectiva propia. De ahí que el tipo de filosofía al que haremos referencia aquí echa sus raíces en la producción ensayística realizada en América Latina una vez consumada la gesta emancipadora y que se extiende a todo lo largo del siglo XIX y se refleja en el pensar dado desde América Latina en este siglo.

---

\* Universidad de Tübingen.

*Hoy, a quinientos años del descubrimiento y la conquista de América, los latinoamericanos actuales no hemos terminado de resolver todavía la cuestión de nuestra posición frente a la civilización europea. Esta situación se refleja en nuestra propia filosofía, que ha tenido que consagrar gran parte de su esfuerzo a pensar y esclarecer esta ambigua relación, volviendo una y otra vez sobre la misma, en una reiterada búsqueda de su propio punto de partida*

Julio De Zan

Las palabras del filósofo argentino nos permiten entender el por qué la identidad cultural de América Latina ha sido el tema fundamental de nuestro pensamiento por algo más de dos centurias, y recientemente también de nuestra filosofía. La incorporación de América a Occidente, ocurrida hace quinientos años, ha estado plagada de ambigüedades y contradicciones que han dado lugar a la pregunta filosófica por lo autóctono, lo auténtico y lo conforme a las raíces.

Con el objeto de dar una mirada lo más abarcadora posible del tema, organizaré mi exposición en tres partes: en la primera realizaré una reconstrucción histórica de la reflexión sobre lo latinoamericano; en la segunda intentaré una presentación sistemática de las diferentes tendencias o corrientes de pensamiento y, finalmente, realizaré una crítica muy escueta de estas posiciones. Sirva además este trabajo como breve introducción al riquísimo venero de nuestra tradición filosófica, desconocida no sólo en Alemania, sino, lo que es peor, ignorada en América Latina por muchos que se precian de ejercer responsablemente la tarea de filosofar.

## I

La búsqueda de la propia identidad cultural en los países latinoamericanos es un fenómeno que se produce casi simultáneamente con la llegada de los conquistadores europeos en los siglos XV y XVI. Son en primer lugar los españoles mismos quienes se preguntan si aquellos seres casualmente encontrados eran hombres, esto es, si podían ser identificados como seres racionales creadores de cultura. Conocida es la respuesta de misioneros como el padre Las Casas, para quien los indios son seres casi paradisíacos, que viven en plena

armonía con la ley natural y cuyas realizaciones culturales llegaban incluso a superar las de los griegos, romanos y egipcios<sup>1</sup>. Posteriormente son los mestizos ya cristianizados quienes comienzan a preguntarse por la identidad de las culturas precolombinas. Las obras de Santa Cruz Pachacuti, Guamán Poma de Ayala<sup>2</sup> y Garcilaso de la Vega<sup>3</sup> apuntan sin duda alguna en esa dirección.

A finales del período colonial, gracias a la recepción del pensamiento ilustrado francés, comienza a generarse en el seno de la burguesía criolla un sentimiento americanista que conduciría finalmente a la emancipación política de España. Rotos los vínculos con la Metrópoli y atraídos por el gran desarrollo que comenzaban a tener países como los Estados Unidos, muchos intelectuales latinoamericanos comenzaron a valorar críticamente el pasado colonial, buscando en él la verdadera razón del atraso industrial en las nuevas naciones. Pensadores como Sarmiento, Alberdi, Bilbao, Lastarria, Echeverría, Montalvo, Samper y Mora, coinciden en señalar al autoritarismo, superstición y censura, propios de la cultura hispánica, como frenos que impiden en América la realización de la libertad. Era preciso, entonces, no sólo una emancipación política sino, más aún, una *emancipación mental* con respecto al pasado hispánico. Como bien lo ha mostrado Arturo Andrés Roig, es en esta generación donde América Latina adquiere por primera vez conciencia de sí, generándose de este modo un discurso propiamente americanista. El positivismo, aún dividido en sus dos escuelas, aparece como la doctrina idónea para romper con la "barbarie" del pasado ibérico y lanzar definitivamente a América Latina por los cauces de la "civilización". Frente a la concepción escolástica, metafísica y católica de la monarquía española, la filosofía positivista anglosajona constituía un elemento idóneo de lucha.

Dominó el positivismo la escena política, económica y educacional durante la segunda mitad del siglo XIX en casi todos los países de América Latina. Sin embargo, el "nuevo orden" anunciado no apareció por ninguna parte y lo único que se logró fue incrustar a las jóvenes naciones dentro de la órbita expansionista de los Estados Unidos, que por aquella época ya contaban con un cuerpo ideológico claramente definido (doctrina Monroe). Va surgiendo, entonces, una generación que se muestra crítica frente a las posibilidades renovadoras del positivismo y frente al tipo de sociedad materialista que se intentaba

---

1 Cfr. DE LAS CASAS, Bartolomé : *Apología*, Madrid, Ed. Nacional, 1975.

2 Cfr. GUZMÁN POMA DE AYALA, Felipe: *El primer nueva corónica y buen gobierno*, México, Siglo XXI, 1975.

3 Cfr. DE LA VEGA, Garcilaso : "Comentarios Reales de los Incas", en BAE 133 Madrid, 1963.

imponer. José Martí en Cuba, Justo Arosemena en Panamá, Eugenio María de Hostos en la República Dominicana, José Enrique Rodó en Uruguay y José Vasconcelos en México son los abanderados del nuevo pensamiento antipositivista que ya a finales del siglo XIX comienza a imponerse en ciertos círculos de la intelectualidad latinoamericana.

Particular importancia reviste la publicación del célebre ensayo *Ariel*, escrito por Rodó en el año 1900, donde se critica el modelo positivista anglosajón<sup>4</sup>. La preferencia por el bienestar material, por lo pragmático y por el desarrollo tecnológico, son ciertamente grandes aportes del pensamiento positivista, pero no logran elevar el espíritu hacia los fines superiores de la vida: la verdad y la belleza. La semilla de ese mundo superior no se halla, según Rodó, en la cultura anglosajona sino en el espíritu latino de los países hispanoamericanos, cuyo símbolo es Ariel. Ariel significa idealidad en la vida, inspiración en el pensamiento, desinterés en la moral, buen gusto en el arte y delicadeza en las costumbres. Por eso, lo que no pudo lograr el positivismo con su inclinación por lo pragmático, podrá ser alcanzado en la medida en que los pueblos latinoamericanos abandonen el espíritu de imitación y adopten el que por naturaleza les es propio.

En México brota quizás el símbolo más genuino de ese nacionalismo que surge en casi toda América Latina como respuesta al imperialismo estadounidense: la Revolución Mexicana de 1910. Filósofos como José Vasconcelos y Antonio Caso formaron parte del grupo "Ateneo de la juventud", que junto con Pedro Henríquez Ureña y Alfonso Reyes buscaron los nuevos conceptos intelectuales que habrían de sustituir al positivismo. Estimulado por la búsqueda de la "conciencia nacional" proclamada por la revolución, José Vasconcelos ve en la crítica al positivismo la rehabilitación del "pensamiento de la raza mestiza", propio de América Latina. En su ensayo *La raza cósmica* de 1925, Vasconcelos contrapone la latinidad al sajonismo, atribuyendo a la primera un sentido más universal. Debido al mestizaje, la raza latinoamericana engloba todo lo humano y es por ello una raza de síntesis, cuyo destino histórico es fomentar el predominio de una auténtica raza cósmica hecha con el genio y la sangre de todos los pueblos.<sup>5</sup> Esta "quinta raza" universal, que tendrá su epicentro en el trópico americano, encarnará los ideales sublimes del amor y la belleza y predicará la supremacía de lo estético sobre lo técnico.

---

4 RODÓ, José Enrique : "Ariel", en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1967 (2 ed.), pp. 206-249.

5 VASCONCELOS, José : "La Raza Cósmica", en *Misión de la raza iberoamericana*, 1925.

En este proceso de indagación sobre la unidad cultural y espiritual de los pueblos hispanoamericanos cobra especial importancia la recepción del pensamiento de Ortega y Gasset en México, y con él, de toda la filosofía alemana de principios de siglo. El perspectivismo orteguiano abre las puertas para una filosofía de la "circunstancia nacional", que incluye también la pregunta por la historia de esa circunstancia y su evolución intelectual. La influencia de Ortega sobre los pensadores latinoamericanos está en gran parte mediada por la labor de su discípulo José Gaos, quien llega emigrado a México en 1939. El mérito de Gaos consiste en haber sido formador de toda una generación de filósofos a través del "Seminario para el estudio del pensamiento en los países de lengua española", que funcionó en el actual Colegio de México. De aquel Seminario salieron figuras como Edmundo O'Gorman, Luis Villoro, Augusto Salazar Bondy y, principalmente Leopoldo Zea. Es precisamente Zea quien logra aglutinar el interés de la nueva generación hacia el estudio de la historia de las ideas en América Latina, primero a través de la fundación del grupo *Hiperión* y luego mediante su influencia sobre otros pensadores en todo el continente: Arturo Ardao en Uruguay, Guillermo Francovich en Bolivia, Joao Cruz Costa en el Brasil, Jaime Jaramillo Uribe en Colombia, y Francisco Miró Quesada en el Perú, para solo nombrar algunos. La publicación de obras como *El positivismo en México* (1949), *La filosofía como compromiso* (1952) y *América en la historia* (1956), hacen de Zea uno de los animadores principales de la polémica sobre la posibilidad de una filosofía auténticamente latinoamericana, que tendrá su punto álgido en el debate con Salazar Bondy (1968-1974).

La actividad de Zea es también un nexo indispensable para entender el surgimiento de la llamada "filosofía de la liberación" a finales de los años 60 en la Argentina. La aparición de este movimiento coincide con la gran esperanza generada por el regreso a la patria de Juan Domingo Perón, después de largos años de exilio. Una esperanza casi mesiánica que lanza a toda una pléyade de jóvenes filósofos a buscar un pensamiento que sirviera de base para la liberación política y cultural de los pueblos latinoamericanos. El grupo originario, que fue formado en las jornadas realizadas por la Universidad del Salvador, se hizo presente por vez primera en el II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba en 1971. En 1973 se publica el libro *Hacia una Filosofía de la Liberación*, que daría fama continental a los integrantes del grupo: Enrique Dussel, Oswaldo Ardiles, Aníbal Fornari, Juan Carlos Scannone, Horacio Cerutti, Julio de Zan, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Mario Casalla, Hugo Asmann y Carlos Cullen.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> VARIOS AUTORES: *Hacia una Filosofía de la Liberación latinoamericana*, Buenos Aires, Bonun, 1973.

A nivel latinoamericano, el lanzamiento oficial se hizo en el encuentro de filosofía realizado en Morelia, México (1974), al final del cual se elaboró un documento firmado por Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Leopoldo Zea.<sup>7</sup> Allí la Filosofía de la Liberación es presentada como discurso liberador de los oprimidos, de los pobres, de los países de la "periferia", en oposición a los países del "centro". No obstante, las diferencias de opinión entre los firmantes -reflejada claramente en el documento-, conduciría finalmente a su disgregación.

A comienzos de la década de los 80 la Filosofía de la Liberación goza ya de una amplia acogida en toda América Latina. Simposios, foros, congresos y seminarios fueron organizados por numerosas universidades, inclusive en los Estados Unidos. En los dos últimos Congresos Mundiales de Filosofía en Canadá (1983) e Inglaterra (1988) fueron presentadas ponencias y mesas de trabajo para discutir el tema. La recepción que ha tenido la Filosofía de la Liberación en otros continentes ha sido, sin embargo, bastante limitada. A ello ha contribuido no sólo el eurocentrismo que concibe la filosofía como posible solamente en el ámbito europeo-norteamericano, sino el acentuado tercermundismo que considera la filosofía latinoamericana en tanto que *ruptura* con las categorías del pensamiento occidental. Será labor de la reflexión filosófica en los próximos años el logro de una síntesis entre estas dos posiciones antagónicas.

## II

Habiendo mostrado a grandes rasgos el devenir histórico del discurso americanista, es tiempo de pasar a examinar los contenidos concretos de la reflexión. Por supuesto son muchas y muy variadas las posiciones adoptadas por los diversos autores, lo cual me obliga a intentar algún tipo de sistematización en la presentación del tema,

---

<sup>7</sup> El texto de este documento, llamado la *Declaración de Morelia*, aparece publicado en: ROIG, Arturo Andrés: *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, UNAM, 1981. Para un estudio sobre el documento: cfr.: SAUERWALD, Gregor : *Leopoldo Zea und die Philosophie der Befreiung. Zur Einführung in den Streit lateinamerikanischer Philosophen (Estudio introductorio a la tradición alemana del libro de Zea: Signale aus dem Abseits. Eine lateinamerikanische Philosophie der Geschichte)* München, Eberhard Verlag, 1989, pp. 165-186.

pensando además en la actividad posterior de los grupos de trabajo. Sabiendo, pues, de antemano el carácter mutilante que tienen todos los "ismos", me arriesgaré a distinguir cinco tendencias filosóficas que han procurado dar respuesta a la pregunta por la identidad latinoamericana.

## Ontologismo

Ya vimos cómo la reacción antipositivista de la generación de Rodó y Vasconcelos tiene como telón de fondo el despertar de la conciencia nacionalista en algunos países de América Latina. La Revolución Mexicana, el aprismo peruano, el vargismo brasileño y el peronismo argentino favorecen la formulación de "ontologías nacionales", que posteriormente cristalizarán en la búsqueda filosófica por el "Ser de América" en las décadas de los 50 y 60. Lo que se quiere encontrar es el fundamento ontológico que hace de América Latina una entidad con caracteres distintivos.

El filósofo chileno Félix Schwartzmann habla de unidad espiritual latinoamericana que radica en una manera peculiar de experimentar la temporalidad<sup>8</sup>. Debido a la experiencia primigenia del europeo que llega a América y se siente en una tierra no hollada por la historia, el hombre latinoamericano percibe el tiempo según la categoría de la futuridad pura. En la misma línea se mueve el venezolano Ernesto Maiz Vallenilla, quien desde una óptica heideggeriana define al ser americano como un no-ser-siempre-todavía.<sup>9</sup> Con ello quiere decirse que el morador del Nuevo Mundo está dotado con un temple existencial en el que la expectación ante lo nuevo produce un sentimiento de no ser jamás lo que se espera. La expectativa continua del no-ser-siempre es el carácter original del hombre hispanoamericano, su concepción propia de la vida, su dialéctica original de la historia.

También apoyado en Heidegger se encuentra el mexicano Edmundo O'Gorman en su intento de explicar el proceso de inserción de América en la historia universal.<sup>10</sup> La tesis O'Gorman es que

---

<sup>8</sup> Cfr. SCHWAARTZMANN, Félix : *El sentimiento de lo humano en América. Antropología de la convivencia*, Santiago, Universidad de Chile, 2 tomos, 1950 y 1953.

<sup>9</sup> Cfr. MAIZ VALENILLA, Ernesto: *El problema de América*, Caracas, 1959.

<sup>10</sup> Cfr. O'GORMAN, Edmundo: *La invención de América. El universalismo de la cultura de Occidente*, México, F.C.E., 1958.

América nunca fue "descubierta" sino que es constitutivamente un ser pensado a partir de otro, en este caso Europa. Al ser "inventada" a imagen y semejanza de Europa, la realidad americana se mueve esencialmente en la paradoja de tener que realizar el Ser europeo para que su historia tenga sentido, pero al mismo tiempo dejando de ser sí misma. De esta forma, mientras más realiza América el sentido que ontológicamente la constituye, menos americana es su historia.

Otros autores, como el argentino Héctor A. Murena, han recurrido a conceptos teológicos para explicar una realidad ontológica deficitaria.<sup>11</sup> Rescatando las ideas del pecado original y la expulsión del paraíso, Murena afirma que el hecho de nacer o vivir en América conlleva un sentimiento de culpa originaria: el haber sido arrojados del paraíso (Europa) para caer en una tierra en bruto y vacua de espíritu. El hombre americano vive en una culpa que le constituye como ser y por la que tiene que pagar con el atraso tecnológico, el mesianismo idealista, la soledad y el formalismo religioso. Igualmente pesimista es la interpretación de otro argentino, Alberto Caturelli, en su estudio titulado *América bifronte* (1961). Según el autor, América posee dos caras: por una parte, el rostro telúrico y primitivo que es la herencia amerindia; por otra, la América descubierta, europea, reveladora del verdadero Ser.<sup>12</sup> La América europea es la expresión de la universalidad y del espíritu; la América autóctona es, en cambio, particularidad, ser en bruto, informalidad capaz de absorber el espíritu en las fuerzas elementales del magma original. Tal es el caso en Argentina de manifestaciones populares como el tango, el peronismo y la vivencia sincrética de la religiosidad. Estas son, según Caturelli, expresiones provenientes de lo más profundo del primitivismo telúrico y sobre las que se han yuxtapuesto elementos europeos ya corrompidos o, como prefiere decir nuestro autor, "bastardeados".

Una valoración más positiva de lo telúrico la encontramos en Bolivia con el movimiento llamado *La mística de la tierra*, formado entre otros por los filósofos Franz Tamayo, Prudencio y Guillermo Frankovich. Bajo la marcada influencia de Spengler, Frankovich sostiene que la tierra, el paisaje, lo telúrico en general, tienen una especie de espíritu que actúa subconscientemente en el hombre y determina la creación de una cultura.<sup>13</sup> Las formas de vida individuales y sociales poseen una fisonomía tan propia como la de los ambientes geográficos en donde se han producido. El "subconsciente cósmico"

11 Cfr. MURENA, H.A.: *El pecado original de América*, Buenos Aires, Sur, 1954.

12 Cfr. CATURELLI, Alberto: *América bifronte. Ensayo de ontología y de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Troquel, 1961.

13 Cfr. FRANKOVICK, Guillermo: *Pachamama*, Asunción, La Colmena, 1942; cfr. también: *La filosofía en Bolivia*, Buenos Aires, Losada, 1945.



formado por las fuerzas de la naturaleza, por la acción de lo telúrico y metereológico, nos envuelve por todos lados. Francovich propone una renaturalización del hombre que lo libere de la atmósfera artificial creada por la civilización occidental. En tono profético anuncia en los Andes el nacimiento de una cultura inspirada en la imponentia de la cordillera y el altiplano, fiel al antiguo principio de los Incas: los hombres son simiente de Pachamama, hijos de la tierra.

## Esteticismo

También como producto de la reacción antipositivista a comienzos del siglo XX, se abre paso a paso en América Latina la reflexión sobre la propia identidad colocando el énfasis en el predominio de los valores estéticos. Ya Rodó había señalado el "buen gusto en el arte" como una característica del espíritu latino, en contraposición a la preferencia por el conocimiento lógico-analítico del espíritu anglosajón<sup>14</sup>. José Pereira de Graça Aranha (1868-1931) había dicho también que ser brasileño significa asumir una actitud estética hacia la vida, como única manera de romper el relativismo científico impuesto por la civilización europea<sup>15</sup>.

Sin embargo es José Vasconcelos (1882-1959) el primero que elabora una teoría estética en la que tiene cabida la reflexión sobre la autenticidad de la cultura americana. Según el pensador mexicano, nuestra apreciación de lo bello obedece a cuatro categorías *a priori* independientes de la lógica: ritmo, melodía, armonía y contrapunto.<sup>16</sup> Tales categorías constituyen la condición de posibilidad de todo conocimiento, incluido el científico. No existe, como en Kant, una ruptura entre el mundo fenoménico y el *noumenal*, pues el universo todo está ordenado según las leyes de la armonía y la proporción, como bien lo vio Pitágoras. Ahora bien, estas categorías *a priori* son relacionadas por nuestro filósofo con la intensidad en la mezcla de sangres. A la raza latinoamericana, en tanto que conformada sintéticamente por las cuatro razas primarias, corresponderá sentar los principios estéticos que regirán al mundo en el futuro.<sup>17</sup> Una visión del mundo ya no basada en los imperativos de la razón, propios de la raza blanca, sino en el juicio estético y en la lógica de las emociones. La

14 Cfr. RODO: *op. cit.*

15 Cfr. PEREIRA DE GRACA ARANHA, José: *Estética da vida*, 1920.

16 Cfr. VASCONCELOS, José: *Filosofía estética según el método de la coordinación*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1935.

17 Cfr. VASCONCELOS, José: *La raza cósmica*.

quinta raza creará una civilización inédita en donde gobernarán las leyes de la moral, la mística y el corazón encendido.

Desde una perspectiva diferente, José Gaos caracteriza al pensamiento latinoamericano como esencialmente estético en todos sus aspectos.<sup>18</sup> Esta peculiaridad hace que la filosofía en América Latina no se exprese mediante grandes construcciones sistemáticas, como ocurre en Europa, sino en géneros literarios como el ensayo, o en formas orales como la tertulia, la conferencia o el discurso. Allí se encuentra el pensamiento latinoamericano en su elemento propio y alcanza sus mejores logros. No es casualidad, dice Gaos, que en América Latina coincidan los mejores pensadores con algunos de los más excelsos poetas y prosistas.

Un discípulo de Gaos, el profesor Justino Fernández (1904) de la Universidad Autónoma de México, procura captar la identidad americana a través de la obra del pintor muralista José Clemente Orozco. Los murales de Orozco son una manifestación simbólica de lo más profundamente americano, que Fernández cree ver en una idea concreta: la "esperanza de salvación"<sup>19</sup>. En medio de una civilización que sucumbe lentamente ante los imperativos de la razón instrumental, América continúa siendo un mundo en el que el hombre puede realizarse espiritualmente. Por medio del muralismo mexicano del siglo XX, América Latina consigue expresar por vez primera su carácter universal y tomar conciencia de su elevada misión histórica: ser el futuro de la humanidad.

Por su parte el filósofo peruano Alberto Wagner de Reyna (1915), discípulo de Hartmann y Heidegger en Alemania, señala la cultura latinoamericana como una "síntesis viviente", cuyo símbolo es la pintura y arquitectura barroca de la época colonial.<sup>20</sup> El barroco latinoamericano constituye la síntesis creativa entre el elemento occidental y el elemento indígena, dando paso a una manera específica de ver y sentir la vida en esta parte del mundo. La apertura hacia el extranjero, la preocupación por el detalle y la forma y, sobre todo, el gran potencial místico, son algunas características que Wagner de Reyna atribuye al barroquismo de la cultura latinoamericana. Al final, el pensador peruano llega a una conclusión parecida a la de Justino

---

18 Cfr. GAOS, José: *Pensamiento de lengua española*, 1945.

19 Cfr. FERNÁNDEZ, Justino; OROZCO, José Clemente: *Forma e idea*, México, 1942.

20 Cfr. WAGNER DE REYNA, Alberto: *Destino y vocación de Iberoamérica*, Madrid, 1951. Para una aclaración sobre el concepto del "barroco", cfr. Wagner de Reyna (entrevista), en: Raúl Fornet Betancourt, *Positionen Lateinamerikas*, Frankfurt, Materialis, 1988, pp. 119-132.

Fernández: el "destino y vocación" de América Latina es el de conservar y recrear los valores de la cultura occidental, venidos a menos en una Europa que ha sido infiel a sus raíces greco-latinas y cristianas.

## Historicismo

Descontentos con el romanticismo filosófico de Rodó y Vasconcelos, se va formando en México durante los años 40 un fuerte movimiento historicista bajo la influencia del pensamiento de Ortega y Gasset. El "circunstancialismo" de Ortega venía muy bien dentro del espíritu de la Revolución Mexicana que propugnaba por el "descubrimiento de la nación", de tal manera que se halla un espacio propicio para buscar la identidad latinoamericana en la evolución de su pensamiento, esto es, en la historia de las ideas. Ya Ortega había dicho que el pensamiento humano, como "función de la vida", es ante todo una respuesta a las exigencias que una determinada circunstancia le plantea. De modo que escudriñar en la historia de las ideas significaba descubrir de qué modo el hombre latinoamericano ha dado respuesta a los problemas con los que ha tenido que enfrentarse en el curso de su historia.

Leopoldo Zea (1912), representante más señero de esta tendencia, consagra su vida al estudio de las ideas en el Nuevo Mundo, y elabora una "Filosofía de la historia latinoamericana" que pretende explicar cuál ha sido la actitud de nuestros pueblos ante los retos planteados por la realidad. Según Zea, la historia de América Latina ha sido una "yuxtaposición de negaciones". Si para Hegel la dialéctica es asunción del pasado (*Aufhebung*) para superarlo y no volverlo a repetir, para el latinoamericano el pasado es algo que es preciso negar abruptamente para sobreponer un nuevo proyecto que, posteriormente, también habrá de ser negado y sustituido por otro.<sup>21</sup> Esta actitud no dialéctica del hombre latinoamericano frente a su pasado es fundamentalmente una herencia ibera. Mientras que el mundo occidental cancela su pasado medieval convirtiéndolo en un instrumento para la construcción de la modernidad, España y Portugal se empeñan en prolongar su pasado cristiano en el futuro moderno. En vez de modernizar el cristianismo, los países iberos optaron por cristianizar la modernidad. Semejante comportamiento histórico engendra en las colonias de ultramar un

---

21 Cfr. ZEA, Leopoldo: *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976. Cfr. también: *Filosofía de la historia americana*, Mexico, F.C.E., 1978; *Discurso desde la marginación y la barbarie*, Barcelona, Anthropos, 1988.

desgarramiento que, después de la Independencia, se vivirá como una disyuntiva: ¿occidentalización de lo americano o americanización de lo occidental? Un dilema radical que obliga en cualquier caso a una ruptura violenta, sea con el pasado o con el futuro. De hecho, según Zea, nuestra historia no es más que un interminable desfile de posiciones antagónicas: federalismo o centralismo, republicanismo o catolicismo, civilización o barbarie, socialismo o capitalismo. Sin conciliación posible entre los dos extremos, los pueblos latinoamericanos llevan más de 150 años matándose entre sí. Una mitad estorba a la otra.

No obstante, la historia todavía no ha dicho su última palabra y es posible que América Latina pueda realizar el *Aufhebung* hegeliano. Hacia este objetivo se dirige precisamente la filosofía de Zea, concebida como una "toma de conciencia" de lo que ha sido nuestra historia para no repetir los errores del pasado. No repetir errores significa superar el "bovarismo" o espíritu de imitación que llevó a nuestros antepasados a romper tajantemente con el pasado para querer ser como otras naciones. No se trata, pues, de seguir buscando soluciones a nuestros problemas en modelos extraños sino en nuestra propia tradición cultural, puesto que en la historia latinoamericana hubo imitación pero también recreación de lo imitado.

El autoconocimiento del hombre latinoamericano en la historia de las ideas ha sido también la preocupación central del filósofo argentino Arturo Andrés Roig (1922). Siguiendo a Hegel, Roig está convencido de que la autenticidad de América se inicia ciertamente con el logro de la libertad política a comienzos del siglo XIX, pero se concretiza cuando tal libertad es llevada al ámbito del pensamiento. Es la generación argentina del 37 la que, al poner en entredicho los sustentos ideológicos del pasado colonial, elabora por primera vez un discurso americanista, inaugurando el "para-sí" de la conciencia americana.<sup>22</sup> Sin embargo, a diferencia de Hegel, el sujeto que menciona Roig no es una conciencia absoluta sino un sujeto histórico comunitario ("nosotros") que se "pone a sí mismo como valioso" y asume una actitud crítica y transformadora de su historia. La generación de Alberdi<sup>23</sup> presenta, por ello, las características de un filosofar matutino o "auroral, que en lugar de justificar el pasado lo denuncia críticamente, anunciando al mismo tiempo la realización de la idea de libertad.

---

<sup>22</sup> Cfr. ROIG, Arturo Andrés: *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, F.C.E., 1981.

<sup>23</sup> Cfr. ALBERDI Juan Bautista (1810-1884), escritor argentino. Fue el primero que formuló la idea de una "filosofía americana".

## Dependentismo

Al despuntar la década de los 60 se observa en ciertos sectores de la intelectualidad latinoamericana una toma de conciencia respecto de la situación "periférica" de nuestros países en relación a los centros del poder económico y político que gobiernan el mundo. El triunfo de la Revolución Cubana (1959) estimula, en gran medida, el surgimiento de una literatura tercermundista (Franz Fanon), de las teorías de la dependencia en el Brasil (Cardoso, Faletto, dos Santos), de la "sociología Camilista" en Colombia (Fals Borda) y de la Teología de la Liberación. Elemento común a todas estas posiciones es la importancia concedida a la categoría de la "dependencia". Si hay algo que caracteriza al hombre latinoamericano es su situación de dependencia económica y cultural, de alienación y marginalidad, a la que ha sido sometido por el colonialismo del mundo occidental.

En el campo específico de la filosofía, la reflexión sobre la dependencia económica se remonta, sin embargo, a la obra del pensador peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930), primer gran teórico del marxismo en América Latina. Mariátegui reconoce en los pueblos latinoamericanos una indiscutible similitud espiritual, expresada, por ejemplo, en las categorías intelectuales de la literatura y la filosofía. Pero esta unidad espiritual no constituye una unidad *real* puesto que los vínculos económicos de los países hispanoamericanos son prácticamente inexistentes. No existe entre ellos un sistema económico unificado, no hay intercambio comercial ni ayuda mutua a un nivel "estructural". Por esta razón, mientras no se cambien las estructuras que mantienen a nuestros países como colonias de la industria y la finanza europea y norteamericana, será absurdo y pretencioso hablar de una cultura genuina en América Latina<sup>24</sup>

Más radical aún es la postura de otro peruano, Augusto Salazar Bondy (1925-1974), para quien la cultura latinoamericana en su totalidad está atravesada por el signo de la inautenticidad.<sup>25</sup> La constitución de una identidad cultural propia no podrá lograrse sin que se produzca una transformación radical de nuestras sociedades

24 Cfr. MARIÁTEGUI, José Carlos: "La unidad de la América Indo-española", en *Filosofía política latinoamericana*, Luis José González compilador, Bogotá, El Buho, 1984, pp. 130-135. Cfr. también MARIÁTEGUI, José Carlos: *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta, 1928.

25 Cfr. SALAZAR BONDY, Augusto: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo XXI, 1968.

mediante la cancelación de la dependencia económica. Entretanto, América Latina seguirá imitando modelos extranjeros y su cultura continuará siendo tan sólo una "mistificación".

Continuando por la vía de Salazar Bondy se halla la obra de Enrique Dussel (1934), figura central de la Filosofía de la Liberación. Hasta ahora, dice Dussel, la cultura latinoamericana ha tenido características miméticas, limitándose a imitar ideas y valores producidos en las metrópolis. Sin embargo, a diferencia de Salazar Bondy, reconoce que en todo el continente se están dando los primeros síntomas de autenticidad, en la medida en que se va tomando conciencia crítica de nuestra sujeción como individuos y como pueblos. La filosofía ha iniciado ya este camino hacia la autenticidad mediante una des-trucción del lenguaje filosófico de la modernidad, desenmascarado por Dussel como una ideología que justifica los intereses imperialistas de la civilización occidental. Lo que se esconde detrás del *cogito* cartesiano es simplemente la lógica del "yo conquisto" propia de la "totalidad" dominadora. Por eso, la primera tarea de una Filosofía de la Liberación es desarticular ese discurso opresor para que por la brecha abierta pueda accederse al espacio que Dussel llama la "exterioridad". Es en este ámbito de la exterioridad, más allá del *logos* imperial, donde se encuentra la América Latina originaria y real: la del indio, el campesino, el pobre y el oprimido. Elevar al concepto la voz oprimida del "otro", preparando así el camino para la creación de una genuina identidad, es la misión que Dussel asigna a la Filosofía de la Liberación en América Latina.<sup>26</sup>

### Submodernismo

Como se mencionó más arriba, la Filosofía de la Liberación no ha constituido un movimiento unificado, sino que a su interior se insinuaron desde un comienzo tendencias diferentes.<sup>27</sup> Una de ellas se ha empeñado en la investigación filosófica de las costumbres y valores del pueblo, particularmente de los valores religiosos, como única vía para abrirse paso hacia la identidad real de la cultura latinoamericana. Es un grupo de pensadores argentinos quienes, inspirados por un populismo de corte peronista, creen ver en América Latina la presencia de un *ethos* que ha permanecido intocado y subyacente a la

<sup>26</sup> Cfr. DUSSEL, Enrique: *Para una ética de la liberación latinoamericana* (tres tomos), Buenos Aires, Siglo XXI, 1973.

<sup>27</sup> Cfr. CERUTTI GULDBERG, Horacio: *Filosofía de la Liberación latinoamericana*, México, F.C.E., 1983.

racionalidad moderna europea. Un *ethos* que, análogamente al concepto de la "exterioridad" en Dussel, representa el núcleo más genuino de la identidad latinoamericana.

Las huellas del submodernismo latinoamericano pueden rastrearse a partir de la contraposición "civilización y barbarie" señalada por Sarmiento en el siglo XIX, pasando por la *Radiografía de la Pampa* tomada por Ezequiel Martínez Estrada a mediados del siglo XX. Pero será la obra de Rodolfo Kusch (1922-1979), incansable investigador de las culturas Quichua y Aymarà, la que dará al submodernismo un impulso filosófico definitivo. Según Kusch, en el suelo americano conviven dos culturas: una superficial y visible, la otra inconsciente y profunda. La América superficial, producto de la imposición de la cultura europea, se caracteriza por su *actividad* en relación al mundo (cultura masculina); la América profunda, oriunda del continente, se caracteriza, en cambio por su *pasividad* (cultura femenina). La diferencia entre estas dos culturas es categorizada por Kusch aprovechando un recurso lingüístico propio del idioma español: la separación entre los verbos ser y estar. La cultura proveniente de Europa supone la existencia de un hombre práctico, calculador, confiado en las posibilidades de la razón y en sus propias fuerzas para adecuar la realidad a su proyecto de "ser-alguien" en la vida. Es la "cultura del ser" que se vive en las grandes urbes latinoamericanas. La "cultura del estar", típica del campo y del suburbio, representa la pasividad, la vegetalidad de la vida, la modorra espiritual que se expresa en la impavidez del indio en su "dejarse-estar" en el mundo. Es una cultura apegada a la tierra, telúrica, firmemente comprometida con el aquí y el ahora.

Kusch afirma que América Latina se encuentra irremediabilmente escindida entre la racionalidad moderna importada de Europa y la verdad de fondo de su naturaleza demoníaca y terrestre. El hombre latinoamericano se ve obligado a vivir dos verdades irreconciliables: una que le viene de abajo, de la tierra americana, otra que le viene de arriba, de la racionalidad del mundo occidental. El mundo del "ser", representado por las élites europeizadas y las costumbres alienantes de Occidente, ha pretendido negar la verdad telúrica de América, teniéndola por bárbara e inauténtica. Pero ella ha permanecido siempre allí latente, "jadeando con el acecho de una bestia presentida en la sombra."<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> KUSCH, Rodolfo: *América Profunda*, Buenos Aires, 1962. Para un estudio sobre la obra de Kusch, cfr.: VON MATUSSCHKA, Daniel: *Exposición y crítica del concepto de "estar" en Rodolfo Kusch*, Universidad Nacional de Cuyo, Anuario de Filosofía, 1985-1986.

Basado en los escritos de Kusch y en la fenomenología hegeliana, Carlos Cullen (1943) pretende averiguar cuáles son las configuraciones históricas que va formando la conciencia popular de su saberse a sí misma. Para ello no parte, como Hegel, de la experiencia del Yo como conciencia del Espíritu Absoluto, sino de un sujeto histórico colectivo que se sabe arraigado a la tierra ("nosotros-estamos-aquí"). La conciencia popular, según Cullen, es estructuralmente simbólica y siempre abierta a su realización en nuevos horizontes. Pero la realización histórica de esta posibilidad está condicionada por la superación del miedo a ser sí misma. Precisamente por este miedo es que la conciencia popular latinoamericana, en lugar de desplegarse dialécticamente como autorrealización, se ha replegado para ocultar una experiencia de angustia originaria que, nos dice Cullen, echas raíces en la conquista de América. Debido a su estructura esencialmente mítica, la conciencia indígena percibe la razón y la moral europeas como lo santo y lo pulcro, contemplándose a sí misma como impura. La angustia generada por esta tensión obliga a la conciencia a aceptar los patrones culturales de Occidente como medio para vencer el miedo a objetivarse a sí misma y vivir su propia cultura autóctona.

Lo amerindio permanece, sin embargo, latente en la conciencia popular y se expresa mediante actitudes de *resistencia* al proyecto civilizatorio europeo. Resistencia que Cullen llama "barroquización" y que se aprecia en la manera como la conciencia popular experimenta la religión y la política. El cristianismo oficial, venido de Europa, se acepta sólo en su formalidad pero, en la práctica, está impregnado de elementos telúricos provenientes de la cultura americana del "estar". Ni el sacerdote con sus prédicas ni el político con sus promesas logran cautivar la conciencia popular, sino más bien, el brujo, el caudillo, el pastor carismático, es decir, todo lo que no pueda ser asociado con la cultura europea del "ser".<sup>29</sup>

Las reflexiones de Cullen permiten concluir que la única posibilidad de que la modernidad europea sea asimilada en América Latina es a través de su barroquización. De ahí que el intento del jesuita Juan Carlos Scannone (1931) sea precisamente señalar de qué manera puede ser inculturada la racionalidad occidental en el *ethos* de nuestra América. Siguiendo la ruta trazada por Kusch y Cullen, e influenciado por los resultados de la Conferencia Episcopal de Puebla (1977), Scannone se lanza en busca de una racionalidad genuinamente

---

29 Cfr. CULLEN, Carlos: "El *Ethos* Barroco. Ensayo de definición de la cultura latinoamericana a través de un concepto sapiencial", en *Racionalidad técnica y cultura latinoamericana*, Peter Hünerman (ed.), Rottenburg/Oberndorf, 1982, pp. 111-146. Cfr. también: CULLEN: *Fenomenología de la crisis moral*, Buenos Aires, Castañeda, 1978.



latinoamericana ubicada en el horizonte del "estar". Tal racionalidad no tiene nada que ver con el *logos* ilustrado de la modernidad europea, sino que se basa en un "sentir sapiencial" expresado en la religiosidad popular. Se trata de una "racionalidad sapiencial" que ha permanecido allí latente a pesar de todos los embates modernizadores, y en cuya formación ha jugado un papel importante la vivencia del catolicismo popular. Sobre este sustrato católico-sapiencial es que han de afirmarse los valores que dan legitimidad a la sociedad y en él deberá sumergirse la racionalidad técnica desencadenada por la modernidad.<sup>30</sup>

Hemos examinado, pues, de manera rápida, el enfoque que desde la filosofía se ha dado al problema de la identidad latinoamericana. Un enfoque que, desde Alberdi hasta Scannone, ha pretendido responder a las exigencias de una circunstancia histórica vivida por las naciones de América Latina. Pero la historia no se detiene. Vivimos una época que se caracteriza por los cambios profundos en el ámbito de la geopolítica mundial y las relaciones internacionales, lo cual obliga a repensar el problema de la identidad según las nuevas realidades. Las circunstancias a las que se enfrenta el hombre latinoamericano ya no son las mismas, como tampoco puede serlo la reflexión filosófica sobre las respuestas que hemos de dar a esas circunstancias. He aquí el gran reto de la filosofía latinoamericana en los próximos años.

### III

El objetivo de este Seminario organizado por el Servicio Universitario Mundial (WUS) es sumarse a la conmemoración crítica del Quinto Centenario a través de una discusión sobre la identidad cultural latinoamericana, reflejada tanto en la literatura como en el discurso filosófico. Esto implica no sólo una toma de postura crítica frente a los quinientos años ya transcurridos sino, ante todo, una mirada hacia adelante, puesto que la comprensión del pasado desde el presente y su proyección hacia el futuro, me parece ser la única lectura responsable e inteligente de la historia. Por ello mismo, a la presentación de lo que ha sido hasta ahora la reflexión filosófica sobre la identidad latinoamericana, deberá seguir una crítica que ayude a repensar la problemática según las necesidades de los nuevos tiempos.

1. En primer lugar, me parece que ninguna consideración teórica sobre la identidad de los pueblos latinoamericanos puede hacer omisión

---

30 Cfr. SCANNONE, Juan Carlos: "Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana", en *Stromata*, Buenos Aires, enero-junio 1980, pp. 25-47.

de la dinámica que la modernidad ha puesto en marcha al interior de la cultura occidental. Una visión unilateral de este fenómeno es lo que ha llevado a muchos a ver en Latinoamérica el "otro absoluto" de la racionalidad moderna europea.<sup>31</sup> Un romanticismo que, fiel a la ya larga tradición iniciada por Bartolomé de Las Casas, resalta la supuesta exterioridad de una razón "auténticamente latinoamericana" asentada en la "cultura del estar" (Kusch), en la "sabiduría popular" (Scannone) o en el potencial humano y revolucionario de los estratos pobres y marginados (Dussel).

El problema consiste en no reconocer que, desde sus mismos inicios, el fenómeno de la modernidad ha estado presente entre nosotros, justamente por haber sido la condición de posibilidad de la incorporación de América al devenir del mundo occidental.<sup>32</sup> Naturalmente se trata, como lo ha mostrado Brunner, de una modernidad heterogénea, que ha tenido cumplimientos diferentes según la intensidad con que los diversos estratos sociales han sido afectados por el fenómeno.<sup>33</sup> Ciertamente no se ha dado en América Latina la diferenciación entre la moral, la ciencia y el arte según el esquema weberiano, pero esto no significa que podamos recurrir a un *ethos* submoderno que represente la "verdadera" identidad latinoamericana y en el cual sea posible encontrar los fundamentos normativos de una nueva sociedad. Semejante tesis no pasa de ser un pintoresquismo romántico que conduce a insolubles paradojas en el ámbito teórico y que se vincula muchas veces a tendencias conservadoras en el ámbito práctico.<sup>34</sup>

Miradas las cosas con más detenimiento, descubrimos que la modernidad no ha significado solamente la imposición violenta de un modelo cultural proveniente del "centro" (Salazar Bondy, Dussel). Además de la razón cognitivo-instrumental, la modernidad también ha favorecido el despliegue de otras dimensiones de la racionalidad, como la práctico-moral y la estético-expresiva.<sup>35</sup> Y es precisamente a partir de estas dimensiones que se hace posible una crítica a las falsas pretensiones universalistas de la racionalidad instrumental, que en América Latina han funcionado ciertamente como ideología encubridora

---

31 Cfr. MORANDE, P.: *Cultura y modernización en América Latina*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984.

32 Cfr. O'GORMAN, Edmundo: *op.cit.*

33 BRUNNER, J.J.: "Notas sobre la modernidad y lo postmoderno en la cultura latinoamericana", en *David y Goliath*, num.52, nov. 1987.

34 Cfr. mi trabajo "Modernidad, modernización y submodernidad en América Latina. Una discusión con Pedro Morande". En prensa.

35 Cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987, tomo 2, pp. 161-280.

de proyectos imperialistas hegemónicos. De manera que al demonizar la racionalidad moderna *como tal* nos quedamos sin armas críticas para hacer frente a los imperativos del sistema.

2. También resulta problemático plantear la cuestión de la identidad latinoamericana en base a supuestos ontológicos ya que -es un hecho ampliamente reconocido actualmente- la filosofía ha perdido el privilegio que otrora la consagrara como guardiana de la racionalidad. Ya no goza la filosofía de un acceso directo a verdades últimas de ningún tipo. El proceso de diferenciación y pluralización que ha venido afectando a las sociedades occidentales a partir del siglo XVI conlleva necesariamente una fragmentación de la razón, y, con ello, la incapacidad de recuperar una unidad para siempre perdida. Esto significa, en clave filosófica, la escisión entre los discursos de lo verdadero, lo bueno y lo bello, y la separación anticipada por Kant entre ser y deber ser.<sup>36</sup> Ya no existe, pues, un metadiscurso unificante que pueda dar cuenta de la experiencia humana como un todo. La filosofía, ya desaturizada, sólo encuentra sentido en la medida en que muestra posibles vías de comunicación entre las diferentes esferas de valor separadas por la modernidad (culturas de expertos) y entre éstas y el mundo de la vida, pero renunciando a toda pretensión fundamentalista.<sup>37</sup> Desde este punto de vista, no corresponde a la filosofía emprender aventuras de tipo ontológico, como las realizadas en los años 40 y 50 en busca del "Ser de América", sino entrar en diálogo cooperativo con las ciencias históricas y sociales, a fin de abordar el problema de la identidad desde una óptica postidealista. En un mundo unificado por las telecomunicaciones y la informática ya no se puede pensar la identidad cultural en términos estáticos y metafísicos, sino como una realidad fluyente y en constante reconstitución. A este respecto es muy útil el aporte de disciplinas como la sociología y la psicología social y sus categorías de análisis a nivel de grupos humanos concretos, pues esto evitaría la tentación de hablar de América Latina como si se tratase de un bloque cultural homogéneo, desconociendo las grandes diferencias existentes entre los países que conforman el subcontinente. No es lo mismo hablar de la identidad cultural en un país como Argentina, donde la mayoría de la población está constituida por descendientes de inmigrantes europeos que viven en las ciudades, que en Guatemala, donde predomina la población indígena de carácter campesino. Es necesario reconocer que a pesar de toda una multiplicidad de hechos históricos, de formas de dependencia

---

36 Cfr. SCHNÄDELBACH, H.: *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, pp. 18-21.

37 Cfr. HABERMAS, J.: *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, pp.18-69. Traducción española, *Pensamiento postmoderno*, Madrid, Editorial Taurus.

y de elementos culturales que unifican el continente, la categoría *Latinoamérica* no puede seguir funcionando a manera de metarrelato, si queremos evitar conclusiones apresuradas y falsas generalizaciones. Ninguna iniciativa teórica que tome la identidad latinoamericana como campo de estudio puede abarcar la enorme heterogeneidad socioeconómica y cultural de la región.

3. Acudiendo, entonces, a la sociología, podemos decir que la identidad es, en principio, la afirmación de los individuos al interior de un grupo. Al decir de G.H. Mead, el individuo sólo puede definir su identidad personal en base a las normas y valores que funcionan como universo simbólico del grupo social; lo cual significa que la identidad se forma *comunicativamente*.<sup>38</sup> También es posible hablar de identidades colectivas, en tanto que afirmación de los valores que conforman a un grupo y lo distinguen de otros. María Dolores París Pombo distingue tres tipos de identidades colectivas:

- a) identidades restringidas (referentes a pequeños grupos);
- b) identidades amplias, como por ejemplo las de clase social o generación;
- c) identidades nacionales o supranacionales, que se forman propiamente a partir de la consolidación del capitalismo industrial y las nuevas relaciones internacionales de producción que genera.<sup>39</sup> En lo que sigue me referiré brevemente a este tercer tipo de identidad.

Es indudable que desde el ingreso de América Latina a la órbita del capitalismo dependiente en el siglo XIX, se vive en nuestros países una grave crisis de identidad colectiva. La explicación de este fenómeno no puede hacer abstracción de la crisis estructural a nivel de la civilización occidental, por lo cual se requiere tomar como base una *teoría de la modernidad* que sea capaz de explicar la racionalización de la sociedad en todos sus niveles. Aún a pesar de sus serias limitaciones -que no es del caso comentar en este lugar-, la propuesta teórica de Habermas nos puede servir (por el momento) como marco de referencia. Apoyado en los análisis de Max Weber, el filósofo alemán describe el proceso de la modernidad como una ruptura estructural con el predominio de las imágenes del mundo. El orden configurado por la tradición mítico-religiosa deja de ser evidente y pierde su capacidad de fundamentar normativamente a la sociedad, lo cual genera una crisis de identidad colectiva. Debido a que el equilibrio sistémico entre los intereses individuales y los colectivos ya no puede ser asegurado por los valores

---

<sup>38</sup> Cfr. MEAD, G.H.: *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1978. (Original en inglés: *Mind, Self and Society*, Chicago, 1934)

<sup>39</sup> PARÍS POMBO, María Dolores: *Crisis e identidades colectivas en América Latina*, México, Plaza y Janés, 1990, p. XX.

culturales del *mundo de la vida*, se avanza hacia un nuevo marco normativo fundado en la institucionalización del discurso práctico. A partir de la modernidad la identidad colectiva sólo es pensable *reflexivamente*, es decir, realizada a través de canales intersubjetivos que permitan al individuo una participación activa en los procesos de comunicación pública.<sup>40</sup> La interacción comunicativa permitirá al grupo social encontrar su cohesión e identidad en normas generadas mediante el consenso, que posibiliten la construcción simultánea del yo personal y el yo colectivo.

Ahora bien, la continuidad de guerras civiles, dictaduras militares, caudillismos y programas forzados de modernización, han dificultado en América Latina la institucionalización de canales eficaces de comunicación y participación de los individuos en la dirección de la sociedad. Casi todos nuestros países han sido tradicionalmente gobernados por una oligarquía orientada según los parámetros vigentes en Europa y, por ello mismo, culturalmente alienada de su propia realidad. El resultado ha sido la instrumentalización de los canales comunicativos, utilizados para defender intereses particulares, y la consecuente exclusión de las mayorías de la participación política. No es de extrañar, entonces, la formación de identidades vagas y frágiles, que condenan al pueblo a ser objeto y no sujeto de las decisiones que lo afectan. La situación no mejora mucho a partir de la retirada de las dictaduras militares en casi todos los países del subcontinente, puesto que las nuevas políticas neoliberales, emprendidas por muchos de nuestros gobiernos, han significado la desaparición de vías de mediación entre el Estado y las demandas de amplios sectores de la población. La modernización económica llevada a cabo a través del modelo neoliberal de la transnacionalización de la economía lleva consigo el desmenbramiento de la conciencia colectiva, en tanto que la población se ve obligada a buscar formas individuales de sobrevivencia. La consecuencia es la generalización de la anomía y el recurso a la violencia como medio para resolver los conflictos, a falta de medios de integración de los grupos sociales a un orden político legítimo.<sup>41</sup>

4. Finalizaré estas reflexiones con una valoración general de la llamada "filosofía de lo latinoamericano" a la cual nos hemos referido en este trabajo. Es un hecho que esta tradición filosófica, nacida en los años 40, responde a una necesidad sentida entre los círculos

40 Cfr. HABERMAS, J.: "Moralentwicklung und Ich-Identität", en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1990 (5a. ed.), pp. 63-91. (Traducción española: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Editorial Taurus, Madrid).

41 Cfr. PARÍS POMBO, María Dolores : *op. cit.*, p. 125

intelectuales de aquella época: la autoafirmación cultural y consolidación de un sujeto latinoamericano.<sup>42</sup> Como ya se mencionó más arriba, el circunstancialismo orteguiano es transformado por José Gaos y Leopoldo Zea en una reflexión sobre la circunstancia americana, en cuanto que sistema axiológico a partir del cual se han organizado los diversos discursos surgidos en nuestro medio. Una reconstrucción de esos discursos, es decir una historia de las ideas, representaría la afirmación de valores considerados como "propios" y, con ellos, la consolidación de un sujeto que "se pone a sí mismo como valioso" (Roig). Tal es el programa que anima al discurso filosófico latinoamericanista en sus diferentes etapas.

La concepción de la filosofía como reflexión desde y sobre un entorno cultural concreto se enfrenta, sin embargo, con las mismas dificultades de sus fuentes teóricas: el historicismo y la hermenéutica. Ciertamente en un determinado momento de la historia de Occidente estas tendencias filosóficas funcionaron como una crítica de la cultura positivista y estática originada por el racionalismo decimonónico; en América Latina facilitaron la desmitificación de la filosofía europea, desenmascarando sus falsas pretensiones de validez universal al vincularla a circunstancias históricas específicas. Pero los problemas prácticos a los que ha conducido la dinámica de la modernidad nos obligan a reformular el problema de la historicidad de la razón.

A finales del siglo XX, y como consecuencia de la revolución tecnológica desencadenada por la modernidad occidental, la humanidad ha llegado por vez primera a lo que podría llamarse un estado de conciencia planetaria. La amplia difusión de los medios masivos ha permitido el conocimiento de otras culturas diferentes a la propia, facilitando el acercamiento entre mundos anteriormente sumidos en la completa exterioridad.<sup>43</sup> Somos ahora conscientes de la fragilidad del ecosistema en el que ha evolucionado la vida en el planeta y de la necesidad de enfrentar unidos los problemas que amenazan la supervivencia misma de la especie. La contaminación del agua y el aire, la explosión demográfica, la fabricación y comercio de armas de exterminio masivo, el narcotráfico y la pobreza absoluta en que viven millones de personas en todo el mundo, son problemas que afectan no a tal o cual nación sino a la humanidad en su conjunto. Ya no existen problemas puramente regionales que no tengan repercusiones a escala mundial, lo cual hace necesaria la puesta en marcha de acciones multilaterales que implican una corresponsabilidad universal. Todo esto

---

42 Cfr. GÓMEZ-MARTÍNEZ, José Luis: "Una influencia decisiva: el legado de José Gaos al pensamiento iberoamericano", en *Cuadernos americanos, Nueva Época*, num.25, Enero-Febrero 1991.

43 Cfr. VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1986.

choca naturalmente con la tesis de la inconmesurabilidad de los juegos lingüísticos y la historicidad radical de la razón.

En una palabra: no podemos seguir hablando de una filosofía latinoamericana que se limite exclusivamente a reflexionar sobre "nuestra" circunstancia. Es preciso repensar la cuestión de la universalidad de la razón, evitando caer en la tentación de identificarla sin más con el *ethos* del mundo centro-occidental o con la idiosincracia de la burguesía europea del siglo XVIII. Tampoco podemos seguir insistiendo en la formulación de una "ética latinoamericana" o en hablar de una Filosofía de la Liberación "para" el Tercer Mundo, pues de lo que se trata es de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de una racionalidad que permita el diálogo intercultural y el reconocimiento consensual de normas intersubjetivas que posibiliten llevar a cabo una política solidaria y responsable con los intereses de toda la humanidad. El reto de la filosofía de lo latinoamericano se inscribe, entonces, en el marco de la tarea que tiene la humanidad en los albores del siglo XXI. Necesitamos crear estructuras políticas y jurídicas de carácter superracional que, partiendo de normas universalmente reconocidas, sean capaces de evitar que la racionalidad económica continúe inmunizada a un control normativo. Sólo en la medida en que logremos devolver a la economía su dimensión ética podrá ser posible hacer frente a las nuevas exigencias históricas. Por vez primera la filosofía se ve obligada a pensar seriamente y críticamente el problema de la universalidad de la razón y al respecto podemos decir mucho desde la tradición cultural de América Latina. Sólo éste puede ser el sentido actual de filosofar "en perspectiva latinoamericana."

