



Calandria, ave argentina de canto mañanero. Símbolo de la Filosofía latinoamericana.

Tal vez existan razones para negar la existencia de una filosofía amerindia y por ello es preferible utilizar la expresión pensamiento amerindio. Pero no existen hoy razones muy claras, nítidas y suficientemente fundadas para negar la existencia de la filosofía latinoamericana.

Cristóbal Arteta Ripoll.



978 - 958 - 9145 - 78 - 4



9 789589 145784

POLÉMICA SOBRE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

CRISTÓBAL ARTETA RIPOLL



CRISTÓBAL ARTETA RIPOLL

POLÉMICA SOBRE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA



Cristóbal Arteta Ripoll es colombiano, Licenciado en Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Atlántico, Magister en Filosofía latinoamericana y Educación de la Universidad Santo Tomás, Estudios Doctores en Filosofía (USTA).

En la Universidad del Atlántico fundó y dirigió el Departamento de Posgrado, fue Decano de la Facultad de Ciencias de la Educación, Vicerrector Académico y Rector encargado.

En la actualidad es Editor de la Revista Amauta, docente investigador de la Universidad del Atlántico y de la Universidad Libre, Director del Grupo de investigaciones Amauta (Categoría B) y Miembro del Grupo de investigaciones Derechos humanos, tendencias jurídicas y socio-jurídicas contemporáneas, de la Universidad Simón Bolívar (Categoría A).

Además de muchos ensayos y artículos, ha escrito los siguientes libros: 1-Briznas sobre el ser histórico latinoamericano, 2-El Sandinismo proceso inconcluso, 3-La universidad en el desarrollo regional, 4-Páginas universitarias, 5-Poblamiento, sociedad y cultura en Tierradentro, 6-Ética y Política, una mirada desde la academia, 7-El poder de la ética desde la perspectiva filosófica latinoamericana, 8-Hermenéutica, pedagogía y praxeología, 9-Dussel y la razón latinoamericana.

Es también, coautor de los siguientes libros: 1-Orientación pedagógica en los programas de formación de docentes. ICFES, 2- Filosofía de la Educación, 3-Identities and expectativas de paz, 4-América latina, entre revoluciones y búsqueda de la paz, 5-Identidad cultural, educación y filosofía y 6-Salud sexual y reproductiva como contribución a una cultura de paz en Colombia.

Tiene proyectado y en proceso un nuevo libro: Legitimidad de la Filosofía latinoamericana, donde polemiza con su maestro Nelson Barros Cantillo.

Polémica sobre la filosofía latinoamericana

**Investigación, Compilación y Autor:
Cristóbal Arteta Ripoll**

**Universidad Libre
Seccional Barranquilla**

Polémica sobre la filosofía latinoamericana



Polémica sobre la filosofía latinoamericana / investigación y compilación, Cristóbal Arteta Ripoll ; editora, Sandra Villa Villa. -- Barranquilla : Ediciones Universidad Libre Seccional Barranquilla, 2020.

199 p.

ISBN: 978-958-9145-78-4

ISBN Digital : 978-958-9145-79-1

Contenido: Proemio -- Prólogo -- Más allá de la crítica a la razón latinoamericana -- Los escritos de la polémica: Uno de los valores de la filosofía social colombiana -- En defensa de Pérez Mantilla -- Apreciaciones críticas sobre la polémica filosófica -- En defensa del quehacer filosófico latinoamericano -- ¿Filosofía latinoamericana? -- ¿Filosofía latinoamericana? Otro eslabón en la cadena de dudas -- ¿Crisis de identidad? -- La discusión sobre el quehacer filosófico latinoamericano es de siglos y no ha terminado -- ¡Qué interesante y refrescante polémica! -- América Latina ha cambiado el mundo -- El aspecto literario de la polémica filosófica -- Fenomenología del hombre latinoamericano -- Realidad de nuestro tiempo -- La enciclopedia en el mundo -- Conclusiones en torno a la polémica filosófica -- El ideal ético de la filosofía latinoamericana -- Vigencia y perspectiva de la filosofía latinoamericana -- Apuntes a la polémica -- El quehacer latinoamericano -- Filosofía política latinoamericana -- Haciendo claridad -- Filosofía vs. literatura -- La ética filosófica -- Invitan a ampliar el debate -- Ontología del Caribe -- ¿Filosofía en América Latina o filosofía latinoamericana? -- Filosofía de emancipación en Colombia -- La filosofía occidental: fuente de nuestro quehacer filosófico -- Nuestra propia identidad latinoamericana -- La filosofía y la literatura -- Sobre la historia de la filosofía -- Dialéctica en el contenido filosófico -- El Rincón de Casandra. Citas de autores alemanes (III) -- Las ideas de Freire -- El rincón de Casandra. Citas de autores alemanes (IV) -- Bibliografía

1. Filosofía latinoamericana. -- I. Arteta Ripoll, Cristóbal; II. Villa Villa, Sandra; III. Universidad Libre Seccional Barranquilla

196.1 -- dc23

Polémica sobre la filosofía latinoamericana

Autor: Cristóbal Arteta Ripoll

Editora: Sandra Villa Villa

Ediciones Corporación Universidad Libre Barranquilla

ISBN: 978-958-9145-78-4

ISBN Digital: 978-958-9145-79-1

Ediciones Universidad Libre Seccional Barranquilla

Km. 7 antigua carretera a Puerto Colombia

www.unilibrebaq.edu.co

Barranquilla, 2020

Coordinador Editorial

Ing. Juan Carlos Miranda

Diagramación e impresión:

Xpress Estudio Gráfico y Digital-Kimpres S.A.S

Este material es propiedad intelectual de los autores. Prohibida su reproducción total o parcial sin previa autorización del autor o los autores. Todos los derechos reservados.



Directivas Nacionales

JORGE ALARCÓN NIÑO

Presidente Nacional

FERNANDO DEJANÓN RODRÍGUEZ

Rector Nacional

RICARDO ZOPO MÉNDEZ

Censor

ELIZABETH VILLAREAL CORRECHA

Director Centro de Investigaciones

Directivas seccionales

BEATRIZ TOVAR CARRASQUILLA

Presidente Delegada

MAURIO MOLINARES CAÑAVERA

Rector Seccional

PATRICIA OLIVARES BOLIVAR

Censor

WENDY ROSALES RADA

Directora Centro de Investigaciones

ZHEJER GUTIERREZ GONZALEZ

Decana Facultad de Derecho Y Ciencias Sociales

Contenido

Proemio	9
Prólogo	13
Más allá de la crítica a la razón latinoamericana	17
Los escritos de la polémica:	
Uno de los valores de la filosofía social colombiana	39
En defensa de Pérez Mantilla	47
Apreciaciones críticas sobre la polémica filosófica	51
En defensa del quehacer filosófico latinoamericano	57
¿Filosofía latinoamericana?	63
¿Filosofía latinoamericana? Otro eslabón en la cadena de dudas	67
¿Crisis de identidad?	71
La discusión sobre el quehacer filosófico latinoamericano es de siglos y no ha terminado	79
¡Qué interesante y refrescante polémica!	87
América Latina ha cambiado el mundo	89
El aspecto literario de la polémica filosófica	93
Fenomenología del hombre latinoamericano	97
Realidad de nuestro tiempo	101
La enciclopedia en el mundo	105
Conclusiones en torno a la polémica filosófica	109
El ideal ético de la filosofía latinoamericana	113

Vigencia y perspectiva de la filosofía latinoamericana	117
Apuntes a la polémica	123
El quehacer latinoamericano	125
Filosofía política latinoamericana	129
Haciendo claridad	133
Filosofía vs. literatura	137
La ética filosófica	141
Invitan a ampliar el debate	145
Ontología del Caribe	149
¿Filosofía en américa latina o filosofía latinoamericana?	153
Filosofía de emancipación en Colombia	157
La filosofía occidental: fuente de nuestro quehacer filosófico	161
Nuestra propia identidad latinoamericana	165
La filosofía y la literatura	167
Sobre la historia de la filosofía	173
Dialéctica en el contenido filosófico	179
El Rincón de Casandra. Citas de autores alemanes (III)	183
Las ideas de Freire	185
El rincón de Casandra. Citas de autores alemanes (IV)	189
Bibliografía	195

Los orígenes de la polémica

El 16 de diciembre de 1984 estaba en Bogotá terminando de cursar el segundo semestre de mi primera maestría en la Universidad Santo Tomás. Era domingo y a las 10 de la mañana, en la cafetería del Hotel Continental que estaba situado en la avenida Jiménez, diagonal a la Librería Lerner, me sorprendió mi amigo Numas Armando Gil, con quien tenía cita, con un ejemplar del periódico El Heraldo, en cuya Revista Dominical se reproducía una entrevista que él le había hecho al filósofo Ramón Pérez Mantilla, su profesor en la Universidad Nacional de Colombia, el cual me presentaría posteriormente.

Cuando leí la entrevista me llamó la atención la posición que el doctor Pérez Mantilla asumía con respecto a la filosofía latinoamericana. Ese mismo día, entre Numas y yo, comenzó la polémica filosófica que se extendió toda la tarde. Lo que no sabíamos era que la polémica duraría más de año y medio en las páginas de esa *Revista Dominical* de Barranquilla.

Realmente, la "entrevista" de Numas fue un pretexto porque ya en la ciudad existía preocupación filosófica, como quedó demostrado en esta larga polémica pública de todos los domingos que abundaba en espacios con uno o varios artículos que sobrepasaron el centenar. Recordemos que la filosofía moderna en Colombia comenzó en nuestra costa Caribe con Julio Enrique Blanco, Luis Eduardo Nieto Arteta (barranquilleros) y Rafael Carrillo Lúquez (cesareense), este último fundador del Instituto de filosofía de la Universidad Nacional de Colombia.

En Barranquilla, el advenimiento de la *normalidad filosófica*, entendida como un oficio regular de gentes que se dedican a esta actividad racional, se da a partir de la inclusión de esta disciplina en buena parte de las carreras universitarias. Pero como corolario a lo anterior, ya había surgido de grupos de estudios y talleres de investigación filosóficos que se plantearon, hacia la década de 1970, la exigencia de alejarse del diletantismo

en el cual nos habían sumido los manuales tradicionales que despachaban importantes continentes filosóficos con simples frases y limitadísimas etiquetas.

Estas condiciones permitieron la realización de foros, seminarios, conferencias, así como la publicación de artículos periodísticos con alguna frecuencia sobre temas y autores filosóficos. Más que todo en *El Heraldo*, cuyo director, el doctor Juan B. Fernández R., exrector de la Universidad del Atlántico, había sido discípulo de Rafael Carrillo Lúquez en el Instituto de filosofía de la Universidad Nacional y posteriormente escucha de Heidegger en Alemania.

Esta apertura hacia la filosofía fue canalizada por la creación de posgrados a distancia en Cartagena y Barranquilla a principios de la década de 1980 por parte de la Universidad de Santo Tomás. Profesores universitarios y de bachillerato de la costa, dedicados a las ciencias humanas en general, se reunieron alrededor de la investigación y las actividades académicas del primer posgrado en filosofía que se abría en la costa norte: Magíster en Educación, Especialidad Filosofía Latinoamericana. Este fenómeno fue novedoso, no solo por la temática, sino que por primera vez se concretaba un posgrado en filosofía en la costa. El carácter de la filosofía latinoamericana, su relación con la filosofía tradicional occidental, su originalidad, su aspecto político, ético, histórico, antropológico, sociológico, literario, su carácter con respecto al marxismo y a la iglesia, su función liberadora o no, en fin, se desbordaron de la academia y, a raíz de la entrevista mencionada al principio, originaron la denominada *polémica filosófica*, orientando sus cauces desde el 30 de diciembre de 1984, cuando apareció la primera réplica al filósofo Pérez Mantilla.

La *polémica filosófica*, que en buena hora y con visión de editor académico decidió investigar y compilar para la historia el profesor Cristóbal Elpidio Arteta Ripoll dado que también participó en ella, fue algo sin precedentes en la prensa nacional. Como toda polémica pública, fue desigual. No se trataba de un coloquio entre especialistas hablando exclusivamente entre ellos su "lenguaje de rufianes" que solo ellos entienden, sino que se trataba, más bien, de un ágora en donde la filosofía se hizo pública.

En ella participaron desde los egresados de los posgrados hasta estudiantes de pregrado; marxistas ortodoxos y profesores de religión; doctores en filosofía y legos en la materia. Incluso la polémica no se quedó en Barranquilla, Cartagena o la costa, sino que fue más allá participando polemistas hasta en la propia capital.

El solo fenómeno de que la filosofía hubiese ganado presencia continua en un rotativo de gran tiraje y circulación es ya de profunda significación. Nos mostraba y demostraba que el auge de esta disciplina a nivel de discusión y difusión era evidente, que la filosofía no era mirada ya como un bicho raro y que su normalidad se podía palpar objetivamente. La preocupación filosófica no es solo para especialistas. Un libro puede ser leído por mil personas; un periódico, por más de cien mil.

El hecho de que la **polémica filosófica** se haya desarrollado en una provincia no le quita méritos. Tales de Mileto, considerado el primer filósofo de Occidente, empezó a reflexionar en una provincia cercana al mar y a 35°C. Solo mucho tiempo después la filosofía llegó a Atenas.

Esta realidad ópticamente definida del entorno espiritual de Barranquilla determinó que la Universidad del Atlántico, a través de su departamento de investigaciones, presentara en 1987 al IX Foro Nacional de Filosofía una ponencia titulada **Sobre la necesidad de un programa de filosofía para la Costa Caribe**, que recibió, por unanimidad y aclamación, el apoyo de todas las universidades del país, dándonos la sede para la realización del X Foro que realizamos en 1990.

Y un año después, en 1991, con motivo de los 50 años de nuestra **alma mater**, se creó el Instituto de Filosofía "Julio Enrique Blanco", en homenaje al filósofo fundador. El 3 de junio, fecha del onomástico, el Instituto inauguró los conversatorios filosóficos que llegan, a la fecha, a sus 26 años de existencia, y cuyo ejemplo ha sido emulado en el interior del país. La normalidad, pues, continuaba fortaleciéndose, hasta que el Instituto creó la Facultad de Ciencias Humanas en 1994 y, dentro de esta, nacería, por fin, el programa de filosofía en 1997, que este año llega a su aniversario número 20 de éxitos académicos.

En este proceso ascendente de normalización filosófica en nuestro medio, sin duda, la **polémica filosófica** fue clave, pues sin ella el potencial filosófico que Barranquilla y la región guardaban en silencio no se hubiera manifestado públicamente y no sería el indicador del florecimiento académico que hoy se plasma en nuestro acreditado programa de filosofía.

Gracias, profesor Arteta, por esta recuperación histórica para los anales de la filosofía de la ciudad, la región y el país.

José Gabriel Coley

De la información filosófica a la *polémica*

El filósofo y profesor Ramón Pérez Mantilla fue un extraordinario formador de juventudes a lo largo de más de treinta años en la Universidad Nacional de Colombia, en el departamento de filosofía. Alguna vez me dijo: "He sido un profesor que amo mi profesión y no soy un docente mediocre". Preparaba sus clases con muchos meses de anticipación, con una bibliografía exhaustiva y de mucha actualidad. Siempre me lo encontraba en la librería Lerner del centro de Bogotá y me recomendaba los últimos autores estudiosos y críticos del pensador alemán Guillermo Federico Hegel. Asistí a su seminario sobre Hegel y Marx, así como también a las conferencias sobre la filosofía de Federico Nietzsche. Era muy apasionado en sus disertaciones, hablaba con la gracia de asociaciones plásticas, con la viveza de los giros coloquiales y con mucho sentido del humor. Encandilaba auditorios. Ramón Pérez Mantilla fue el mejor profesor de filosofía de la UNAL del siglo pasado.

Hago esta breve semblanza del profesor porque el matutino *El Heraldo* de Barranquilla me abrió sus páginas para que realizaré la *Información Filosófica*, desde Bogotá en su revista Dominical, y así lo hice durante 10 años bajo la dirección del constituyente Juan B. Fernández *Renowitzky*. Y fue ahí, desde esa columna, donde publiqué la entrevista que le hice al ilustre profesor de filosofía Ramón Pérez Mantilla y la que produjo durante dos años la famosa *polémica filosófica*, única en América Latina. Dos preguntas claves al profesor Ramón Pérez desataron una furia intelectual en contra y a favor de la reflexión que hizo el profesor. La primera pregunta fue:

Hay en el mundo moderno una filosofía muy bien conocida, quizás la más influyente y la más ampliamente discutida de todas, que responde a todas las preguntas, que le da a la gente una explicación completa del mundo y de la historia, de la vida en general; otorga un propósito a todas las cosas y a todo el mundo. Tal filosofía es el marxismo. ¿Cree usted que esto la distingue de otros tipos de filosofía?

Y en una forma sarcástica y profunda respondió así:

Me temo que no voy a estar de acuerdo con ninguna de las afirmaciones de su pregunta. ¿El marxismo una filosofía? Eso, como usted lo sabe, es algo muy discutido y muy discutible. ¿No nació acaso el marxismo con la pretensión de superar a la filosofía, entendida como un género cultural de origen griego, que alcanzaría su culminación y tal vez su fin con Hegel? Yo lamento que hoy se tienda a olvidar esta característica del marxismo entre las gentes jóvenes que creen por ello en la infatuación subjetiva y platónica de los reyezuelos filosóficos. Tampoco considero que se trate de algo bien conocido. Creo que, en nuestro medio, al [sic] marxismo se desconoce por completo. Aquí en Colombia no ha habido nunca una tradición ideológica marxista de importancia y ese es uno de los motivos de la pobreza de la izquierda entre nosotros. Pero de lo que más me aparto es de su manera de considerar al [sic] marxismo como una panacea que respondería a todas las preguntas habidas y por haber sobre las cosas, despejando todos los enigmas. Esa concepción que es la del marxismo soviético, escolástica marxista rusa o materialismo dialéctico que anda por ahí sistematizada en miles de manuales no puede identificarse con el marxismo. Eso, como decía Colletti, no pasaría de ser un pastiche filosófico para clases nocturnas.

Por lo demás, ¿cómo seguir hablando de esa manera hoy cuando el llamado "socialismo realmente existente" y su ideología se han derrumbado, hasta el punto de que lo único cierto es la crisis en que el marxismo se debate? De ahí a creer que lo esencial de Marx, su crítica al sistema capitalista como teoría de la revolución, haya perdido vigencia. Hay un paso insalvable que solo los cojos pueden dar.

Los seudomarxistas escolásticos de ese tiempo se sintieron agredidos. Tanto que, al visitarnos el profesor Pérez Mantilla en la cátedra "Julio Enrique Blanco", que se realizaba los sábados en el teatro de Bellas Artes, en un debate con ellos los tildó de "Las viudas de Marx".

La segunda pregunta que profundizó la polémica filosófica fue: ¿cuál es su posición personal respecto a la filosofía de la liberación latinoamericana?

Su pregunta: En primer lugar, debo decirle que no la conozco. Pero, de todos modos, no entiendo bien por qué la filosofía latinoamericana tendría como carácter distintivo el de ser una filosofía de liberación. De algún modo, ¿no han sido todas las filosofías filosofías de la liberación? ¿Quién podría negarle ese carácter, por ejemplo, al marxismo?

El hecho, además, es que no existe una filosofía latinoamericana, llámesela de la liberación o no. La verdad, así como no ha habido mujeres en la historia de la filosofía, tampoco ha habido en ella filósofos latinoamericanos. No conozco uno solo. Otra cosa es la vanidad propia de países atrasados que hace de cualquier buen profesor de filosofía un filósofo, un pensador y maestro. Algo semejante a convertir a todos los cuadros en un museo de arte. Pero, además, hay en todas esas especulaciones de una filosofía latinoamericana un elemento moral edificante lleno de ilusiones y participaciones por el bien de la humanidad, en el sentido que Hegel tanto odiaba, y con razón.

Con esta segunda respuesta, algunos de profesores de ciencias sociales de la Universidad del Atlántico y de las otras universidades del caribe comenzaban hacer la Maestría en Filosofía latinoamericana en la U. de Santo Tomás y entraron con sus argumentos a enriquecer la **polémica filosófica**.

Me contaba un profesor que esperaba con ansiedad que llegara el domingo para madrugar y poder comparar el periódico **El Herald** con su **Revista Dominical** y leer quién había contribuido a la polémica ese domingo.

El profesor Cristóbal Arteta Ripoll ha recuperado del olvido del ser esa polémica y nos la entrega ahora sí, en forma de libro, donde se publican todos los argumentos de los polemistas y ustedes, señores lectores, pueden poner en práctica su **sapere aude**.

Numas Armando Gil Olivera

—

—

Más allá de la crítica a la razón latinoamericana

Cristóbal Arteta Ripoll¹

La razón latinoamericana ha sido una preocupación de muchos intelectuales en el mundo, especialmente, de los de nuestro continente. Algunos, para mostrar su significado, sentido, importancia y proyecciones; otros, para criticar sus limitaciones y posibilidades; y, los más rigurosos, para descalificarla.

Todos los críticos, de uno y otro talante, con argumentos bien fundamentados en unos casos, y sin ellos en otros, han partido del viejo y trillado criterio de que la filosofía no se puede latinoamericanizar, pues su esencia es el carácter universal que le es propio, el cual, dicen, no se debe menoscabar. A lo sumo lo que se puede es ampliar, desde “la fenomenología de la razón latinoamericana (...) el concepto de razón mediante un análisis fenomenológico que muestre las peculiaridades de nuestro “mundo de la vida”, utilizando categorías y principios que hagan inteligibles el ser y el mundo latinoamericano y que expresen “lo constitutivo último de dicho ser y dicho mundo” (Herrera, 1992, p. 457 citado por Castro, 2011), o, desde “una arqueología de la razón latinoamericana ya no para “conceptualizar las estructuras de un mundo de la vida auténticamente latinoamericano, sino para mostrar cuáles son las prácticas y los dispositivos a partir de los cuales se han construido una serie de discursos sobre Latinoamérica y lo latinoamericano” (Salazar Ramos, 1993, p. 92 citado por Castro, 2011).

Si algo positivo ha tenido y tiene el latinoamericanismo que muchos critican es que ha reivindicado lo propio, la justicia, la moral, la voluntad y soberanía de los pueblos para luchar contra los poderes imperiales que los han sometido a sus intereses, con la finalidad de acrecentar sus ganancias e imponer sus leyes y maneras particulares de ver y entender el mundo, creándolo y recreándolo a su imagen y semejanza. Y fue gracias a

¹ Docente investigador Universidad del Atlántico-Universidad Libre.

esa lucha que las revoluciones anti coloniales triunfaron en América, y que los gobiernos progresistas se han abierto caminos en el continente, con avances y retrocesos, como es apenas lógico, y será gracias a ella que algún día "un mundo mejor será posible". Todo ello no sin antes construir un discurso histórico considerando de manera crítica la forma como las dos mentalidades se han enfrentado: por un lado, la mentalidad colonial con su representación de habitantes justamente sometidos y esclavizados, y, por otro lado, la mentalidad anticolonial con sus potencialidades repletas de ira y dolor por el cruel vasallaje al que fue sometida.

El recorrido de la historia siempre ha sido así, con "marchas y contramarchas", apuros y descansos, subidas y bajadas, euforias y desencantos. Quienes pretenden teorizar un desarrollo rectilíneo de la historia se equivocan, como se han equivocado quienes desde perspectivas liberales pro capitalistas consideran que la utopía ha muerto y, peor aún, cuando rematan diciendo que ello es así "más allá de las pretensiones de algunos de retomar trágicamente" el rumbo perdido en América Latina. Como latinoamericanistas no vergonzantes que somos, preferimos quedarnos con el concepto de utopía de uno de los más connotados valores del mundo literario, el pensador Eduardo Galeano (1940-2015): "la utopía como el horizonte que se aleja a medida que avanzamos hacia él", y que nos invita permanentemente a caminar, avanzar y llegar lejos. Para esto sirve la utopía.

Las crisis no aniquilan la utopía, por el contrario, la engrandecen. Al fin y al cabo, la historia sigue estando del lado de los utópicos, de quienes somos capaces de soñar con un mundo donde la suma de mayor bienestar y placer supere con creces la del malestar, dolor y displacer. Y este mundo solo será posible si la utopía deja de ser de pocos para ser de muchos, de multitudes. Tarea nada fácil, porque los grandes líderes del capital y sus corporaciones transnacionales también son portadores de utopías, como aquella que reza que las crisis del capitalismo, a pesar de "ser permanentes y larvadas", no lo destruirán. Por el contrario, su destino es la fortaleza y la eternidad, es decir, "el fin de la historia". Pretender que los dueños del capital dejen de ser utópicos es tan absurdo como pretender que las tendencias políticas progresistas y liberacionistas dejen atrás sus sueños para construir la patria grande de Bolívar, Martí, Alfaro etc., debido a los

reveses que han sufrido en el continente los regímenes que han pretendido un cambio de rumbo hacia la integración y la defensa de las identidades en nuestro hemisferio.

El latinoamericanismo ha sido el núcleo de la razón y tradición de la filosofía latinoamericana, cuya existencia solo discuten los necios y ponen en tela de juicio como ser particular en su relación dialéctica con lo universal, característica central de la filosofía. Para ellos no es suficiente una gran producción intelectual de sus grandes exponentes y se limitan hacer apreciaciones simplistas como aquella que señala que, desde un primer momento, la razón latinoamericana no supo distinguir, a tiempo, entre dos corrientes: el *historicismo* y el *liberalismo*; y lo que hizo fue subsumirlas en una sola: la *filosofía latinoamericana de la liberación*, a pesar de que

“existieron cruces entre las dos tradiciones (la “Declaración de Morelia” y el célebre debate entre Zea y Salazar Bondy)”, y, que, además, siguieron rumbos distintos: el *historicismo* de Gaos, Ortega y Gasset que desembocó en la historia de las ideas de Leopoldo Zea; y, el *liberalismo* que “emergió de la mano del marxismo”, con los escritos de Salazar Bondy en el Perú, los escritos convergentes de Dussel, Scannone, Casalla, Ardiles y Ceruty, entre otros, y que desaguó en la Filosofía de la liberación”.

La crítica de la razón latinoamericana tiene como pretensiones investigativas pasar desde una “historia de las ideas a una historia localizada de las prácticas” (Castro, 2011, p. 14). A mi modo de ver, con este proceder metodológico se utilizan de forma acrítica y descontextualizada las categorías foucaultianas, que nada o poco aportan al análisis y, peor aún, desde allí se pasa a deslegitimar “la pregunta por la existencia de una filosofía latinoamericana”, al considerarla como una falacia que “presupone justo aquello que debería ser el resultado de una investigación filosófica” (Castro, 2011, p. 248). Pero esta pregunta ha perdido el entusiasmo que tuvo en los años setenta y ochenta del pasado siglo XX, y son muy pocos los que se la siguen haciendo por las razones precedentes, y por el interés que suscita la vasta producción intelectual del pensamiento filosófico latinoamericano.

La tradición liberacionista le pertenece a la razón latinoamericana desde el mismo momento en que nuestros pensadores asumieron “la realidad

latinoamericana como problema filosófico". Desde mucho antes que Alberdi se planteara la pregunta por la posibilidad de una filosofía propia, existía la preocupación, entre nuestros pensadores y libertadores, por el estudio e investigación de nuestra realidad y sus recursos, partiendo de la lógica de que nadie puede luchar por la defensa de lo que no conoce y, mucho menos, gobernarlo y administrarlo. "Conocer es poder", parece haber sido la consigna apropiada para el momento histórico y las circunstancias que lo rodeaban. Y fue ese estudio el que justamente permitió definir las líneas de conducta del proyecto independentista forjado por nuestros héroes libertadores. Es decir, la asunción de la lucha por la independencia y liberación de nuestros pueblos y su racionalidad filosófica comenzó desde el mismo momento en que la América Latina, como entidad y problema, se convierte en problema filosófico, tratado al principio con las viejas categorías del eurocentrismo, pero abierto a otras racionalizaciones que ya proyectaban la defensa de lo propio ante lo extraño.

Otra pifia de la crítica de la razón latinoamericana parte del supuesto de que "al asumir los aportes de la teoría de la dependencia y la teología de la liberación, aparecidas en la década de los sesenta" lo realiza tardíamente, pues al finalizar la década de los setenta del siglo XX, esos discursos, incluyendo el propio discurso de la filosofía de la liberación se "habían esterilizado en su productividad". (Cerutti, 1979, pp. 189-192 citado por Castro, 2001 p. 17). De allí se hace necesario "un nuevo tipo de discurso" que abandone las envejecidas categorías liberacionistas y reajustarlas a las nuevas circunstancias históricas, derivadas, entre otras razones "[d]el derrumbe de los regímenes socialistas en Europa del este" (Castro, 2011, pp.17-18).

Esas categorías, siempre jóvenes, surgieron en el discurso latinoamericanista cuando estaba en pleno furor, entre los intelectuales de izquierda, la necesidad de la defensa de la ideología socialista y su enfrentamiento crítico contra las nefastas corrientes neoliberales de la época de la guerra fría, defensoras de los intereses imperiales y burgueses en la región latinoamericana. Esas categorías que según la crítica de la razón latinoamericana deben ser abandonadas para reemplazarlas por nuevas categorías surgidas de "un diálogo con los teóricos de la posmodernidad en donde podemos encontrar luces" para "reformular un discurso crítico" y así avanzar en

el análisis y comprensión de la otra realidad en el continente, se nos ocurre, por el contrario, que deben ser asumidas con mayor fortaleza, pues cobran más vigencia y actualidad ante las pretensiones hegemónicas de los poderes imperiales de derrumbar los regímenes progresistas de América Latina.

Las críticas en contra de la filosofía de la liberación seguirán arreciando

desde las derechas y desde las izquierdas, desde los que asumen posturas estrictamente academicistas, presuntamente desideologizadas, desde las posiciones que quieren reducir la filosofía a la actividad política. En la actualidad sigue siendo motivo de atención investigativa en muchos círculos universitarios e intelectuales. Su presencia internacional en congresos y publicaciones de filosofía es innegable. Ha encontrado espacio de atención incluso en el diálogo con algunos reconocidos filósofos contemporáneos de Europa y Norteamérica como Habermas, Apel, Ricoeur, Rorty y Vattimo.

Se podrá simpatizar o no con sus propuestas, pero es un hecho innegable, tanto para sus amigos como para sus enemigos, que forma parte ya de la vida filosófica latinoamericana desde la segunda mitad del siglo XX, y lo seguirá siendo en el XXI, puesto que no existe justificación suficiente para que en el presente nuevo milenio, de manera inmediata, las causas que la engendraron desaparezcan y de ese modo pierda su razón de ser (Guadarrama, 2013, p, 183).

Si algo ha caracterizado históricamente el discurso liberacionista es su perspectiva dialéctica, que le ha permitido entender la necesidad de ajustar siempre sus enfoques a las nuevas realidades históricas, sin perder de vista lo que permanece dentro del cambio y que, a veces, se pretende disfrazar y ocultar para confundir y mantener incólumes los intereses del capital.

El capitalismo es un sistema vigoroso, violento y crítico, en capacidad aún de renovar y fortalecer sus estructuras para generar más riquezas, privilegios y bienestar para los dueños del capital y sus administradores, pero al mismo tiempo más pobreza y menos bienestar para los asalariados, campesinos, demás trabajadores y desempleados. Los intereses imperiales como plataforma de su mayor impulso acrecientan las desigualdades sociales y económicas en el mundo, profundizan la división de la sociedad en clases y fortalecen las relaciones de dependencia neocolonial de los países periféricos con el centro hegemónico. Esta sed de dominio y control sobre el mundo, con la consecuente polarización de la geopolítica mundial,

ha generado tensiones, guerras de invasión, y amenazas acompañadas de movimientos de tropas en océanos y fronteras que, ante cualquier imprudencia, como ya se insinúa en el panorama mundial, podrían traer como consecuencia una conflagración nuclear con nefastos e incalculables resultados para la permanencia de la vida en el planeta.

La sensibilidad antimperialista en el mundo no ha cambiado con el mal denominado fracaso del socialismo y la terminación de la Guerra Fría, ni cambiará mientras continúe la política de intervención en los asuntos internos de otros países. Se agudizará y provocará lamentablemente la furia del terrorismo internacional, paradójicamente acicateado e impulsado hipócritamente por los bandos en conflicto, sin medir las proporciones de un monstruo que al golpear perjudica a unos y otros, sobre todo, a los pueblos indefensos del mundo.

Ante ese panorama, los pensadores de la filosofía de la liberación hemos seguido el curso del desarrollo de los acontecimientos, aguzando cada día más la perspectiva visual y ética, convencidos de que la actualidad de la geopolítica mundial demanda renovados esfuerzos intelectuales y orgánicos para la elaboración, ya en marcha, de una nueva teoría política fundada en la valoración y evaluación de los acontecimientos históricos, para así avanzar hacia la derrota del pesimismo moral y la construcción de caminos para la instauración de sociedades más igualitarias y justas en el hemisferio, no importa cómo se llamen. Es "un ambiente de esperanza" que no desapareció con la crisis de los años ochenta y noventa del siglo XX, por el contrario, se ha mantenido, más allá de los cánticos posmodernos que anunciaron la muerte de las utopías y la eternidad del capitalismo y sus burguesías, presentándose, de paso, como sus mejores aliados en el plano intelectual. Y es que "los paradigmas de igualdad, libertad, fraternidad, secularización, humanismo, ilustración, etc., que tanto inspiraron a nuestros pensadores y próceres de siglos anteriores", siguen acompañando como valores éticos de gran importancia a la filosofía de la liberación y fundamentando un discurso que no justifica el pasado ni defiende el presente ominoso de la opresión, el dominio y la explotación; por el contrario, mira siempre adelante con renovados bríos en contra del *poder opresor*.

Por mucho que los filósofos posmodernos pretendan definirse como un *fenómeno ontológico* y no *ideológico*, es decir "una condición y no una ideología de la cual el pensador se puede librar con argumentos", se han quedado sin estos, pues con renovado ímpetu resurgen las utopías ante la bestial embestida de los países ricos contra los pobres para afianzar el poder del capital y del imperio, poniendo en jaque la paz y exacerbando los ánimos guerreristas en el mundo. Al mismo tiempo, el desconocimiento de esta realidad conduce inexorablemente a una ideología que pretende ver una *marca colonizadora* en los argumentos de quienes defienden lo propio en contra de lo extraño y niegan las posibilidades de nuevas revoluciones en América Latina. ¿Es esta una condición cultural o una ideología pro capitalista? ¿O acaso no es ideología considerar que una demostración del "escepticismo frente a los grandes relatos" es la "oposición que experimenta el mesianismo revolucionario en la mayoría de los países latinoamericanos"? ¿No es ideología considerar que "frente a una visión heroica de la política y un enfoque mesiánico del futuro, la política se replantea ahora como un arte de lo posible"? (Castro, 2011, p. 27).

Esas posiciones constituyen a las claras un enfoque y una actitud política que consideran convenientes las reformas para mantener y afianzar el sistema con todas las contradicciones que le son propias. Es una postura posmoderna descontextualizada y forzada a interpretar la realidad con elucidaciones basadas en elementos conceptuales de autores como Lyotard, Derrida, Vattimo, Foucault, Baudrillard, Deleuze o Guattari, los cuales no son culpables de que sus categorías hayan sido asimiladas, arrastradas y forzadas en la interpretación de una realidad que no les mereció el menor interés. Autores que, además, merecen nuestro respeto por sus aportes al vasto campo del filosofar, más allá del eurocentrismo que los caracteriza y a quienes, además, "no miramos estupefactos por tener un pensamiento radicalmente opuesto al nuestro" (Castro, 2011, p. 31).

La crítica posmoderna, –a partir del presupuesto de que "el devenir humano está determinado por circunstancias históricas particulares", suficiente criterio para no considerar la historia europea como "paradigma de la historia universal", tal como lo consideraron los "grandes relatos históricos de Hegel y Marx"– admite que la crítica de la razón latinoamericana tuvo

el privilegio de ajustar sus cuentas con el eurocentrismo de estos pensadores, pero que se equivocaron "al decidirse a mirar las cosas desde el reverso de la historia, esto es, desde el punto de vista de los conquistados y oprimidos". Desde esta perspectiva y "cegados por un tercermundismo romántico", le asignaron el honor de "ser sujeto de la historia ya no a los opresores sino a los oprimidos" (Castro, 2011, p. 35). Ciertamente la historia en nuestro continente, mientras el pensamiento eurocentrista ejercía control sobre las mentalidades latinoamericanas, y el pensamiento liberacionista solo existía como potencia y no como acto, no había sido escrita por los derrotados y dominados, sino por los victoriosos y dominadores. Ese pensamiento lamentablemente aún no ha desaparecido, como lo demuestran los escritos de muchos de nuestros pensadores, pero a partir del siglo XX, con el surgimiento de la nueva historia y la filosofía latinoamericana de la liberación, el verdadero sujeto de la historia, el pueblo, aparece ocupando el lugar que mercedamente le corresponde como protagonista de los acontecimientos históricos.

La crítica de que la filosofía latinoamericana sigue "atrapada en el *pathos* ilustrado", que mira el pasado como fijación y universalidad, y que debe encontrar las luces del pensamiento posmoderno para "buscar y desempolvar esas pequeñas historias de las que habla Foucault" nos parece desproporcionada y descontextualizada, pues el acontecer demuestra que la razón latinoamericana ha dado cuenta, en su discurrir, de la triple interrelación entre singularidad, particularidad y universalidad, y ha optado por no importar y trasladar acríticamente categorías del pensamiento europeo al análisis de nuestras realidades históricas. Por el contrario, utiliza las categorías que se corresponden con nuestro contexto y particularidades, tales como *pueblo, nación, centro, periferia, oprimido, opresor, dependencia económica, dependencia política, dependencia social, dependencia ideológica, cultura popular, filosofía de la liberación*, entre muchas otras, para mostrar una historia repleta de contenidos teóricos y *prácticas históricas* que requieren su transformación radical al interior de nuestras sociedades por ser vetustas y obsoletas. No hay interés, por parte de la razón latinoamericana, en invisibilizar y esconder prácticas de ninguna naturaleza, sino mostrarlas y explayarlas en todo su furor y esplendor, valorándolas en su singularidad y universalidad.

La crítica posmoderna de la razón latinoamericana es neoliberal e ingenua, pues considera que hoy la pluralidad de sujetos en la historia "no reclama fundamentalidad alguna sino participación en la vida pública de una sociedad cada vez más multipolar e interactiva, como la que se vivirá en el siglo XXI" (Castro, 2011, p. 37). Una política en perspectiva democrática, no corrupta, clientelista y politiquera guarda en sus entrañas el deber ético de luchar contra la alienación a que es sometido el pueblo, luchar contra su control y dominio por parte de políticas opresoras y hacia la construcción de sociedades sin antagonismos de clase, por supuesto, con las diferencias sociales que la realidad les permita y donde la pretensión de humanismo, justicia y solidaridad iluminen constantemente su dinámica y desarrollo. No puede la razón latinoamericana desembarazarse de tan trascendentales aspectos.

Eso lo comprendieron a tiempo los filósofos latinoamericanos, a partir de la crítica a la relación entre "el sujeto ilustrado de la modernidad y el poder colonial europeo". Y fue justamente Dussel el filósofo que, con mayor vehemencia e inteligibilidad, siguiéndola línea crítica de Heidegger a la metafísica occidental, mostró la extrapolación del logocentrismo cartesiano del yo pienso al yo conquisto y la necesidad de avanzar con una nueva perspectiva epistémica que rechace ese fundamento y se estructure sobre la otredad y su humanismo, siguiendo, pero en forma creativa, los pasos de Levinas. Pero la otredad no erige al Otro como ser aislado del afuera, ni lo confunde como pretende hacer ver la pobreza crítica de los posmodernos, ni cae en el maniqueísmo de dividir al mundo entre buenos y malos. La bondad y la maldad como juicios de valor se corresponden contradictoriamente, se entrelazan y entrecruzan defendiendo, en algunos casos, intereses mezquinos y egoístas, y, en otros, intereses humanitarios, solidarios y justos. Su manifestación cuando se ejerce el poder no puede ser obviada en el análisis, hay que mostrarla tal y como se presenta, y justamente es lo que hace el pensamiento liberador. Es acaso bueno un poder imperial que arrasa, arrastra y aniquila para defender los intereses del capital sin importar la vida misma. Es, por el contrario, un poder maligno al que hay que oponer y contrarrestar con el poder y la ética liberadora del pueblo.

La metáfora dusseliana para caracterizar las relaciones y prácticas de poder al referirse al centro y la periferia no excluye posibilidades que eviten interacciones positivas entre actores de diferentes bandos. Es un problema referido a relaciones y prácticas de poder político, como bien lo señala Dussel en sus escritos, sobre todo, en sus **20 tesis de política**. Y por tratarse de una contienda, la toma de partido de la filosofía de la liberación tiene que ser por el **Otro** de la periferia y no por el **Mismo** del centro. Y justamente es tarea de la filosofía de la liberación pugnar por aniquilar la alienación mental de los oprimidos que los lleva a "identificarse con los signos del capital" para que tomen conciencia de sus potencialidades liberadoras hacia la construcción de una cultura popular inclusiva y diferenciada de la cultura opresora que es excluyente y clasista.

La molestia del discurso posmoderno por la utilización de las categorías filosófico-liberadoras y por el supuesto de que la filosofía de la liberación "no es otra cosa que el romanticismo de los pobres, que les quita a estos la posibilidad de hablar por sí mismos, entrando y saliendo estratégicamente de la modernidad" (García Canclini, 1990, citado por Castro, 2011, p. 39), a mi modo de ver, repetimos, esconde la defensa de los intereses neoliberales de las sociedades industrializadas capitalistas, partiendo de la tesis trillada de la eternidad de sus relaciones de producción, a pesar de sus "crisis permanentes y larvadas". Si la lucha de los pobres por "un mundo mejor y posible" es una "ilusión romántica", como lo pregona Castro (p. 40), entonces podríamos decir que es un honor para la filosofía de la liberación haber iluminado el camino para que los oprimidos sigan dado pasos firmes hacia esa dirección.

La razón latinoamericana considera que la proclamación de la tesis posmoderna del **final de la utopía**, más allá de considerar esta expresión como argumento afortunado en los **juegos del lenguaje**, no es otra cosa que la reafirmación de un pensamiento reaccionario al servicio de la hegemonía burguesa e imperial en el mundo y le hace un flaco servicio a la elevación del nivel de conciencia política de los pueblos en su lucha liberadora. Es un absurdo categórico hablar del **fin de las utopías**, como lo reafirman cada vez que pueden los posmodernos. Las utopías, sea del tipo que sean, jamás han desaparecido ni desaparecerán, son parte constitutiva de la razón

universal, alimentan el espíritu, lo alientan y lo activan en el camino de la lucha y la transformación. No hay fórmulas mágicas para decir hasta dónde llegar, pero si se camina, se llega lejos. Hablar del *fin de la utopía* es como hablar del fin de la existencia. No vale la pena vivir sin utopías y quien esto pregona debe mejor callar y esclavizarse en su silencio y mudez.

Como bien lo señala el filósofo cubano Pablo Guadarrama:

“la historia es testaruda y demostró que las utopías no desaparecen tan fácilmente, incluso reverdecen hasta de modo antitético. La anterior utopía de que en el socialismo todos los problemas los resolvería el Estado fue sustituida por la nueva utopía según la cual en el capitalismo neoliberal todos los problemas los resolvería el mercado. No obstante, ni una ni otra utopía parecen hasta el momento mostrar evidencias de dejar de serlo y convertirse en realidad.

Hay razones suficientes todavía para que en distintas latitudes y, en particular en América Latina, los cultivadores del humanismo tengan motivos suficientes para pensar que el viejo debate entre humanismo y alienación no es meramente una cuestión teórica y que no resulta estéril seguir empeñados en gestar una sociedad más humana como la pretendida por algunos ensayos socialistas fracasados, a fin de que el humanismo se convierta en realidad, en lugar de ser, como algunos posmodernistas al estilo de Lyotard han pretendido, otro metarrelato fallido” (Guadarrama, 2013, T3, p. 162).

Aunque les fastidie a los posmodernos “el discurso fundacional de la utopía americana como el otro absoluto de la racionalidad”, ese discurso seguirá estimulando “el canto matinal de la calandria argentina”, de la que hablara Roig, sin pretensiones de homogenizar para establecer consensos que aniquilen el necesario disenso que requieren las sociedades y regímenes fundados en la acción protagónica de los pueblos y sin necesidad de acudir al “ejercicio despótico de algún meta criterio [sic] religioso, económico, político o social”. El discurso liberador ha servido de faro luminoso para guiar la senda de la política progresista que en el continente americano ha dado sus frutos con la puesta en marcha de regímenes progresistas que reivindicaron los más sentidos intereses y necesidades del pueblo explotado y oprimido por el poder opresor. Si justificar estos regímenes es autoritarismo y populismo, nuevamente, bienvenidos esos calificativos.

La lucha por la transparencia y la justicia social que ha caracterizado la política progresista en América Latina nada tiene que ver con “utopías unitarias y totalizantes” que, en aras de la unidad y la identidad, estrangulan

las diferencias y el conflicto para imponer como línea de conducta una única visión frente a la compleja y cambiante realidad latinoamericana. La utopía de la razón latinoamericana no es la negación absoluta, radical y absurda de los aportes de otros modos filosóficos de ver y entender el mundo, por el contrario, siguiendo la línea de nuestros pensadores, los asume críticamente, asimila lo que más convenga a nuestras necesidades y los aplica con invención y creatividad. No es del todo afortunada la crítica que intenta señalar que la razón latinoamericana ha pretendido instaurar el utopismo en contra del perspectivismo, a sabiendas de que lo que ha caracterizado el filosofar de la razón latinoamericana es su apertura a otros diálogos y saberes. Utilizando las propias palabras de Castro, descalificando a los filósofos latinoamericanistas, (citando a Foucault, en las *Palabras y las cosas*), nos parece que la visión de los posmodernos es otra manera de "vivir y pensar un mundo que no entienden y habitar un orden discursivo desligado de la época" (Castro, 2011, p. 43).

Las proclamas y cánticos esperanzadores de que el siglo XXI, con el fenómeno de la globalización y sus consecuencias, en todos los ámbitos de la vida, nos traería un mundo en donde las identidades culturales perderían sus fronteras y razón de ser se han esfumado rápidamente apenas concluyendo la segunda década. No es cierto que esos cambios hayan "contribuido a eliminar la alteridad radical entre las culturas" (Castro, 2011, p. 45) bajo el supuesto de las interacciones de la industria cultural y las necesidades del capital de meter bajo su séquito y dominio cultural a todas las naciones del mundo. Es cierto que las fronteras entre las culturas se han disipado, pero por muy fuerte que sea el embate de la informática y la telemática para propiciar la interacción y homogenización, siempre permanecerán las fracturas y choques entre ellas. Un ejemplo de este proceso es el *ethos* cultural latinoamericano, formado por las "tradiciones hispánicas, negras e indígenas" que se resisten a desaparecer amparadas por el espectro de una racionalidad latinoamericana *sui generis* en la defensa de la identidad cultural y sus valores míticos religiosos autóctonos, a partir de una hermenéutica de la cultura popular latinoamericana.

En esa línea de reflexión y debate filosófico nos topamos, desde la década de los sesenta del pasado siglo, con las ideas de cuatro grandes representantes de la filosofía de la liberación: Rodolfo Kusch, Carlos Cullen, Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, quienes desde ópticas parecidas reivindicaban los rasgos fundamentales de la cultura popular latinoamericana, desde la perspectiva de la racionalidad latinoamericana en contra de la **ontología totalizante** de la racionalidad moderna, que como dice Dussel "no tiene rostro, destruye todo lo que encuentra a su paso y niega sistemáticamente el cara-cara que prevalece en la cultura popular de las periferias" (citado por Castro, 2011, p. 51).

La razón latinoamericana considera que, con el encubrimiento de América y los procesos de dominio, conquista y explotación de sus recursos, la economía se integró al capitalismo mundial, iniciándose así lo que más tarde va a recibir el nombre de globalización, con la consecuente profundización de la división internacional del trabajo, "la transnacionalización de las tecnologías y la circulación planetaria de los bienes simbólicos", la cada vez más creciente concentración de las riquezas, la hegemonía unilateral de la política por parte de los Estados Unidos y sus aliados, y la pauperización de amplios sectores de la población. Estos procesos agudizaron el enfrentamiento de los procesos de racionalización entre América Latina y Europa: por un lado, los enfoques de la modernidad occidental, utilizando como herramientas e instrumentos de alienación las tecnologías y medios de comunicación modernos; y, por el otro, los de América Latina diferenciados notablemente a partir de las nuevas categorías de la filosofía de la liberación: **centro-periferia, barbarie-civilización, opresor-oprimido, desarrollo-subdesarrollo...** Este enfrentamiento no llevó a la razón latinoamericana al rechazo de todo lo europeo, se asimiló lo que había que asimilar, pero con sentido crítico, y se rechazó y criticó lo que era necesario criticar. Es una racionalidad **Otra** que lleva a reconocernos en la modernidad, con la modernidad y contra la modernidad.

El camino de la defensa de la autenticidad cultural se construye reafirmando la identidad cultural en interacciones y contrariedades contra otras racionalidades, la cual ya "no se define por la pertenencia exclusiva a una comunidad nacional", pues "la circulación planetaria de los bienes simbóli-

cos disminuyó la importancia de los referentes tradicionales de identidad" (García Canclini, citado por Castro, 2011, p. 60). Pero esto no quiere decir, como lo afirma el discurso posmoderno, "que las identidades se hacen y deshacen continuamente, al igual que los bienes simbólicos que las producen", como si se tratara de una fábrica de panes, donde sus ingredientes aparecen y desaparecen, ni significa que "la identidad cultural debe ser pensada como un proceso constante de negociación", pues más allá del cruce de fronteras, en tiempo real, de los gustos, deseos, símbolos, folclor, rituales, música, y la simbiosis que ello genera, la tendencia natural de cada cultura es mantener sus rasgos identitarios que la definen como tal, en armonía y articulación con otras identidades, lo cual llevaría, más bien, a hablar de identidades y no de identidad.

Otro reproche de la crítica de la razón latinoamericana a la filosofía de la liberación es su relación con la vida política y su carácter populista, lo cual no permite que, como en "Europa [...] la vida intelectual goce de un relativo grado de independencia con respecto a los cambios intempestivos del clima social" y "las disciplinas científicas se desarrollen con base en la lógica interna de sus paradigmas" (Castro, 2011, p. 65). Es la misma crítica despectiva de los pensadores liberales y conservadores al pensamiento que reivindica al pueblo y a los movimientos progresistas en el continente la misma que considera absurdamente "que la democracia estadounidense o europea garantiza las libertades civiles y el pluralismo" a diferencia de la democracia populista, donde su ideal "con lleva a la reducción e incluso la eliminación del ideal democrático" (Castro, 2011, p.67). Estos pensadores derechistas, ¿en qué mundo viven? Y acaso tenemos que preguntarnos: ¿a qué intereses sirven?

Santiago Castro, concentrando su análisis en los textos de Gullen y de Dussel, *Fenomenología de la crisis moral* y *Filosofía de la liberación*, respectivamente (Castro, 2011, p. 69), considera que el análisis que hacen esos autores del horizonte latinoamericano, partiendo de las categoría de pueblo y nación, no es afortunado, pues mientras en el primer pensador las categorías aparecen *indeterminadas*, en el segundo hay una identificación de la categoría de pueblo "con el contingente de campesinos, indígenas y trabajadores que comparten un mismo proyecto de liberación, mientras

que la nación es el horizonte geográfico, cultural y religioso en donde el pueblo tiene sus raíces telúricas" (p. 71). Pero pareciera que no es esto lo que más le preocupa a Castro, sino la reflexión filosófico-política de Dussel al considerar que la nación y el pueblo por vivir en "una situación fáctica de exterioridad política, económica y ética" y al estar sometidos a la opresión del sistema imperialista mundial, se convierten necesariamente en una alternativa de poder dada "su metafísica alteridad", frente al poder dominante de los ricos. Cómo negar que sea distinto el sentido de la vida del dominante al del dominado y que ello los mantenga en una relación de contrariedad y lucha permanente, pues mientras el poder opresor quiere mantener y profundizar las relaciones de dominio y explotación sobre el pueblo y la nación, al poder oprimido solo le queda la alternativa de lucha por su liberación. Es el poder dominante, desde su perspectiva excluyente, quien pretende "una identidad totalizante y homogénea" para negar al pueblo su lucha por la identidad que le es propia.

La razón latinoamericana reconoce en su lucha las identidades y diferencias y la necesidad de su proyección hacia un nuevo mundo más justo y solidario. No se trata por lo tanto de establecer "una identidad omnicomprendensiva que abarca a todos los sujetos sociales, sin establecer diferencias de ningún tipo" (Castro, 2011, p. 71), ni el proyecto de la razón latinoamericana pretende "avanzar hacia una cultura unitaria e integral", pues ello sería contrario a la esencia analéctica y dialéctica de su método. Por el contrario, la historia de las luchas en el continente ha demostrado que las convocatorias de nuestros grandes dirigentes y próceres independentistas han sido por la unidad de las fuerzas para enfrentar al enemigo opresor, ayer colonialista y hoy neocolonialista. Esto en una dinámica de apertura a todas aquellas ideas liberadoras de otras latitudes que, asimiladas y adaptadas a nuestras realidades, han contribuido a forjar el discurso liberador de nuestros grandes líderes, los cuales siempre entendieron las relaciones de poder que se ocultaban tras los procesos políticos, económicos y sociales. Es un movimiento discursivo que sigue pensando a nuestra América, explotada y dominada por los países imperialistas, como la alteridad **Otra** de la modernidad occidental.

Por lo tanto, la razón latinoamericana ya no es “una imagen ilusoria de la propia realidad; una representación mistificada que han adoptado ideas y valores ajenos, creyendo encontrarse a sí mismos en esos principios de conducta”, como lo creyeron en su momento, mucho antes de surgir la filosofía de la liberación, pensadores como el mejicano Samuel Ramos o el peruano Salazar Bondy. Que Salazar Bondy haya afirmado, a finales de los años sesenta del pasado siglo, la inexistencia de una filosofía auténtica latinoamericana o que Ramos no viera sino copia e imitación en la cultura mejicana, no significa que esa sea la realidad hoy. Sería de necios desconocerlo. Algo más, es una polémica que ya no se aborda en el concierto filosófico universal porque ha perdido sentido frente a la gran producción filosófica, su significación y su gran influencia en el pensamiento mundial. Mucho se ha avanzado en la creación de una identidad cultural auténtica en América Latina y seguiremos avanzando en la medida en que los pueblos organizados logren el control del poder para instaurar el poder popular que propicie los cambios y transformaciones hacia la justicia social. No importa que los avances sean contenidos por retrocesos, fruto de los errores cometidos, pues es eso lo que caracteriza la dinámica de la historia.

No es cierto que para la razón latinoamericana el discurso sobre identidad, en contravía del pensamiento de Nietzsche y Freud sobre el sujeto, considere la necesidad de “salvaguardar la centralidad de un sujeto único, origen de la verdad, el sentido y el lenguaje. Y este, como veremos enseguida, es precisamente el eje alrededor del cual circulan todos los discursos de identidad” (Castro, 2011, p. 89). A la razón latinoamericana le parece interesante, repetimos, el discurso de los pensadores occidentales, en todas sus manifestaciones, pero su asimilación es crítica y, como tal, no tiene por qué acogerse al uso indebido de sus categorías sin medir espacios y circunstancias. ¿Es acaso más interesante la enseñanza del texto de Foucault (*Nietzsche, la genealogía, la historia*) que la que nos pueden brindar Zea, ¿Miró Quesada, Dussel, entre otros, sobre la búsqueda filosófica de una identidad latinoamericana?

Los eurocentristas son quienes consideran que hay que seguir la línea del pensamiento europeo para encontrar la “garantía metafísica de que aquello que se encuentra corresponde a la verdad de lo que se está explorando.

Mostrar la verdad de una identidad equivale, por ello, a enseñar la carta de propiedad que la acredita como residente a perpetuidad en el vecindario del ser" (Castro, 2011, p.89). Son abstracciones filosóficas que pretenden abarcar mucho y realmente logran poco. Y, sobre todo, porque el interés es forzar para extraer conclusiones que no se corresponden con la real intencionalidad del método genealógico. Un ejemplo evidente de ello es la afirmación de Castro:

[L]o que enseña el texto de Foucault es que la búsqueda filosófica de una identidad latinoamericana conduce a negar la historicidad de las prácticas y, por tanto, a despolitizarlas. Pues en el momento en que las prácticas históricas son explicadas (y valoradas) a partir de una instancia trascendental que opera como fundamentos, pierde la posibilidad de analizar su singularidad y de entender el tipo de relaciones locales de poder en las que se enmarcan. La "voluntad de verdad" que se expresa en los discursos de identidad busca que los latinoamericanos se reconozcan en una instancia primigenia que opera como marcador de la autenticidad o inautenticidad de sus prácticas históricas: el mestizaje, la religiosidad popular y el complejo de inferioridad. De este modo, las historias locales quedan ahogadas en el mar de los metarelatos [sic] identitarios, que en realidad no explican nada (2011, pp. 89-90).

¿En qué discurso de la razón latinoamericana se han basado sus críticos para formular conclusiones absurdas como las precedentes y como esta? La primera es que, en la búsqueda de la identidad, la razón latinoamericana excluye las diferencias, porque nos "reconocernos como un nosotros homogéneo" sin distinción de sexo, edad, raza; la segunda es que se trata de una retórica populista, mesiánica y salvacionista, porque reivindica el lenguaje del caudillo como una garantía para que se escuche, entienda y eduque a las masas ignorantes; tercera, que "la filosofía de la liberación es un romanticismo de los pobres que los convierte en una especie de sujeto trascendental, bajo la "guía segura" de intelectuales nostálgicos"; cuarta, que es fundamentalista, porque pregona la alteridad estableciendo como fundamento "el nosotros los latinoamericanos" frente al "ellos europeo" (Castro, 2011, p. 90); quinta, que opera como un tipo de razón poscolonial (Castro, 2011, p. 158) porque su apego al historicismo (Zea) y a la alteridad (Dussel) "le impide separarse de un lugar de enunciación marcadamente europeo, desde donde se articula el discurso mismo que pretende superar" (Castro, 2011, p. 158); sexta, que no se encuentra en la "exterioridad del

pensamiento europeo de la modernidad", toda vez, que "utiliza las mismas reglas que hacen posible la verdad de los discursos de la episteme moderna". (Castro, 2011, p. 173); y séptima, que "la pregunta por la existencia de una "filosofía latinoamericana" es una falacia... presupone justo aquello que debería ser el resultado de una investigación filosófica" (Castro, 2011, p. 248).

La búsqueda de la identidad latinoamericana no excluye identificar la manera cómo históricamente se han producido las prácticas discursivas de afirmación y negación del devenir siendo latinoamericano, de conformidad con los intereses encontrados en las relaciones de dominio y poder. Ni tiene por qué ocultar su interés por "la producción, circulación y distribución del saber sobre lo propio". Es justo este aspecto, el que dignifica la lucha por la identidad y autenticidad latinoamericana. Está obligada a distinguir el carácter geocultural del discurso y a localizar la filosofía para liberarla del ontologismo europeo y su pretensión de construir una historia de la modernidad que comienza y termina en Europa.

Pensadores como Zea, al historiar las ideas en América Latina, considera que la modernidad y todo el pasado colonial y semicolonial europeo no deben ser negados, es necesario asimilarlos creativamente, buscando allí los grandes aportes de la modernidad que puedan servir al pensamiento liberacionista latinoamericano, para adaptarlo a nuestras circunstancias siempre desde una perspectiva crítica creadora. Ni calco mecánico, ni asimilación acrítica de la vieja herencia colonial: asunción creadora para la radicalización mental del potencial liberacionista de toda forma de dominio, dependencia y explotación. Se trata del nuevo proyecto de una filosofía de América sin más, de asunción, asimilación y creación para iluminar los procesos de lucha y cambio por la autenticidad e identidad del ser latinoamericano.

Esa línea de pensamiento, con algunas diferencias categoriales y conceptuales, se articula con la del discurso de Dussel para quien la modernidad, con su carácter ontológico, autorreferencial y colonialista del **yo conquisto**, niega la interpelación de la exterioridad de esa **mismidad**, para erigirse como único referente cultural en el mundo y abrogarse la responsabilidad de la mirar al Otro como sujeto de explotación, dominio y alienación. Es esa doble

condición, la subsunción en la *mismidad* y la negación de la *otredad*, con todas sus consecuencias, la que delinea y da sentido al horizonte liberador de la filosofía latinoamericana. Es un proyecto ético-liberador que reivindica la lucha contra la alienación política, cultural, específicamente pedagógica y erótica de los pueblos en el continente latinoamericano. Y que se justifica e ilumina porque, más allá del pensamiento ontológico occidental, existe el radical pensamiento de la exterioridad del Otro cuyo máximo propósito es la desalienación mental de los pueblos de la periferia como única manera de que el proyecto se materialice.

En ese sentido, la racionalidad de la filosofía de la liberación, frente a la modernidad europea, es completamente distinta a la del pensamiento eurocentrista ilustrado del *yo pienso*, por lo tanto, *yo conquisto*. Esta pretende *desocultar* este sujeto y mostrar la realidad y el horizonte ontológico del *ethos* de la cultura popular, sustento y base de la nueva racionalidad latinoamericana. Para lograrlo es necesario liberar los amarres ideológicos y políticos que impiden el desarrollo de un pensamiento crítico e independiente. Propósito que no puede surtirse espontáneamente, sino que requiere de la intelectualidad crítica y de la filosofía de la liberación para organizar mentalmente al pueblo y prepararlo para asumir el compromiso con el cambio y la transformación de las sociedades dominantes y opresoras.

El discurso de la filosofía latinoamericana de la liberación no es el "proyecto de una filosofía de la modernidad para América Latina para dejar de ser colonias o naciones periféricas", como en forma absurda se afirma. Son dos proyectos antagónicos y contradictorios: el de la modernidad es pro imperialista, dominante, opresor, expoliador; el de la filosofía de la liberación es asimilativo, crítico, progresista, contrario a todo dominio imperial y burgués, ya sea político, económico, social, ideológico o cultural. El análisis del discurso no se puede hacer en abstracto al margen del sujeto que lo produce, los referentes geo políticos y culturales que lo contextualizan y las prácticas políticas que lo viabilizan. Si tenemos en cuenta estos aspectos fundamentales, no podríamos seguir afirmando "que el año de 1989 simbolizó el fin de una época y el comienzo de otra. Se acabó la era del capitalismo nacional y regional, de las luchas por asumir el control del Estado

como medio para impulsar una revolución socialista... Es decir, en noviembre de 1989 no solo terminó el siglo XX sino que se acabó también el universo simbólico que definió la política moderna durante más de 150 años. Es a eso que yo llamo "posmodernidad" en el libro" (Castro, 2011, p.243).

El posmodernismo es un pensamiento conservador y reaccionario, aunque con vestimenta liberal, que no alcanza a comprender a cabalidad el momento geopolítico interesante que vive el continente suramericano, donde las luchas antiimperialistas por la construcción del socialismo se acentúan cada día más, independientemente de sus avances y retrocesos en algunos países de la región. La dinámica capitalista puede seguir generando mayor desarrollo económico, tecnológico y científico para afianzarse y crear, en el imaginario colectivo, la eternidad de su existencia. Pero la historia no se equivoca, independiente del método que se use para investigar sus hechos (genealogía localizada de las prácticas o cualquier otro), de la misma manera como los sistemas precapitalistas surgieron y dieron paso a otros, este sistema capitalista, voraz y salvaje que hoy explota inmisericordemente e invade y mata a nombre de la democracia, la justicia social y los derechos humanos, no será la excepción.

Referencias bibliográficas

- Arteta, C. (2010). El humanismo pedagógico en el pensamiento de Dussel. *Revista Advocatus*. UniLibre. Junio-diciembre.
- Arteta, C. (2015). Plenitud de la metafísica de la alteridad. *Revista Amauta*. Uniatlántico. Enero-junio.
- Castro, S. (2011). *Crítica de la razón latinoamericana* (segunda ed.). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Cerutti, H. (1983). *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE.
- Demenchonok, E. (1992). *Filosofía latinoamericana*. Bogotá: El Búho.
- Dussel, E. (1984). *Historia de la Iglesia en América Latina*. Bogotá: USTA.
- Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (1973). *América Latina dependencia y liberación*. Buenos Ai-

- res: Siglo XXI Editores.
- Dussel, E. (1977). *Filosofía de la liberación*. México: Edicol.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Capuchinas.
- Dussel, E. (2007a). *Política de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2007b). *Política de la liberación*. Historia mundial y crítica. España: Editorial Trotta.
- Dussel, E. (2008). *Filosofía de la liberación*. Mexico: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Dussell, E. (1991). *La pedagógica latinoamericana*. Bogotá: Editorial Nueva América.
- Freeman, D. (2010). *El científico rebelde*. Barcelona: Editorial Debolsillo.
- Freire, P. (1970). *Pedagogía del oprimido*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Guadarrama, P. (2013). *Pensamiento filosófico latinoamericano*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Horkheimer, M. (1970). *Sobre el concepto del hombre*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Wittgenstein, L. (1979). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Universidad.

Los escritos de la polémica: Uno de los valores de la filosofía social colombiana

Numas Armando Gil

16 diciembre 1984

En el año de 1975, la Universidad de Nariño reunió por vez primera a los profesores de filosofía en un Foro Nacional para sopesar el trabajo filosófico del país. En ese foro lo puede oír en público, inicialmente, inaugurado el evento e invocando las luchas de los pueblos de Cuba y Vietnam.

Para ese entonces era director del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y dictaba un curso llamado IV semestre de la carrera y me había inscrito en él.

Allí tuvimos que trabajar *La fenomenología del espíritu* de Hegel. Él desarrollaba el tema con una facilidad asombrosa; a medida que avanzaba en su exposición, parecían saltar del libro que comentaba pedazos de luces que inundaban el recinto, pero que al instante desaparecían. Nosotros trasnochábamos en un cuarto frío leyéndolo y tomando tinto toda la noche para podernos familiarizar con ese lenguaje tan pesado y abstracto del pensador alemán.

A veces no pasábamos de las dos primeras páginas de la *certeza sensible*; pero él nos decía en forma burlona: "si no lo entienden, reléanlo de nuevo que no es cosa fácil, pero no imposible; yo llevo 16 años desarrollándolo en las clases y todavía no lo comprendo del todo".

Habiendo pasado ese curso, me inscribí en el seminario del mismo pensador, dictado por el mismo profesor. Aquí la cosa fue fácil, pues ya nos acomodábamos a ese lenguaje y nos subíamos a compartir en el primer

vagón del viaje de la *ciencia de la experiencia de la conciencia (La fenomenología del espíritu)*.

Vive modestamente en un apartamento rodeado por más de tres mil volúmenes, en un total desorden ordenado, seleccionados y leídos, anotados al margen y cuidadosamente subrayados párrafo por párrafo, y línea por línea, mediante un curioso sistema de diversos signos en colores diferentes.

Para muchos el nombre de Ramón Pérez Mantilla es desconocido; para otros significa uno de los valores sustantivos de la filosofía social colombiana contemporánea. Estudió Derecho, pero nunca litigó por estar poseído por la filosofía. Desde hace 22 años está dedicado a ejercer el profesorado en la Universidad Nacional en su Departamento de Filosofía. Dicta únicamente las clases que le permitan vivir cómodamente y que le dejen el tiempo necesario para sus lecturas e investigaciones. El profesor Pérez meditó así:

“Bueno yo creo que uno se inicia en la filosofía ya en el claustro materno, sino antes, nadando hacia atrás con el objeto de evitar el nacimiento, y una vez que este se produce, procurando regresar lo más pronto posible al semen universal, que los estoicos llamaban *logos*.

“Diderot, de quien acabamos de celebrar ahora el bicentenario, escribió que ‘el gusto de las mellas artes supone cierto desprecio de la fortuna, no sé qué incuria de los asuntos domésticos y algo de desarreglo cerebral’. Me parece que para la filosofía se requieren virtudes bastante similares. A un filósofo, escribe Nietzsche, ‘se le reconoce en que se aparta de tres cosas brillantes y ruidosas: la fama, los príncipes y las mujeres, con lo cual no se ha dicho que estas cosas no vengan a él’. Por mi parte diría como síntomas del animal filosófico la capacidad de perderse en un incesante preguntar que no lleva a ninguna parte, el gusto por la discusión y los conceptos en sí, y, por lo tanto, cierta disposición o afición por el aburrimiento. Todo lo demás me parece en él secundario.

“Volviendo a su pregunta, pertenezco a una generación que se inició en la filosofía pasando primero por los estudios de derecho. Tuve así la fortuna de no estudiar filosofía, como si se tratara de una especialidad. Esta circunstancia ha determinado además una inclinación muy marcada en

mis preocupaciones filosóficas por los problemas políticos, en consonancia con una tradición filosófica que se remonta nada menos que a Platón, y que me ha llevado hasta Marx. Aun mi trato obstinado de estos últimos años con Hegel debe verse como algo situado en esa dirección.

"Respecto a mis lecturas, todavía hoy no he olvidado la impresión que me causaron aquellos años, *La filosofía neokantiana de la escuela de Baden*, o las lecciones de *Filosofía del derecho* de Giorgio del Vecchio, ese libro increíble por su claridad y transparencia.

"A Del Vecchio tuve ocasión de conocerlo ya anciano, si bien todavía lleno de entusiasmo, más tarde en Roma. El otro autor que no pudo menos que despertar mi admiración por el rigor lógico de su pensamiento fue Kelsen, indudablemente el más grande teórico del derecho burgués. Lo que me interesaba del derecho desde entonces no era tanto la coherencia casi matemática de sus normas, que no dejaban, sin embargo, de seducirme, sino la pregunta por el porqué de esas normas que todo lo envolvían, por su sentido y justificación.

"Pero fuera de los estudios jurídicos, nos dedicábamos también a la filosofía y a la literatura. Recuerdo nuestros esfuerzos por comprender el *Ser y tiempo* de Heidegger o *La decadencia de Occidente* de Spengler. Al Zaratustra de Nietzsche lo devoramos, seguros de haberlo entendido. Respecto a esto quisiera confesarles que Heidegger y Nietzsche siguen siendo hoy, si así pudiera decirlo, mis filósofos, aquellos a los que me siento más afín. Inclusive a Marx yo llegué, mucho después, de la mano de Heidegger. Creo que se trata de un itinerario un tanto emparentado con el de Marcuse, si se me permite hacer la comparación. Para mí es por eso muy placentero ver hoy el resurgimiento de estos dos grandes pensadores. Precisamente ahora, con ocasión de la muerte de Foucault, he leído con asombro estas declaraciones tuyas aparecidas en la revista *Nouvelles*, correspondiente a la semana del 28 de junio al 5 de julio de este año: Ciertamente Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial. Comencé leyendo a Hegel, después a Marx. En 1951 o 1952, me puse a leer a Heidegger y en 1953 o 1952, ya no me acuerdo, leí a Nietzsche. Todavía tengo aquí las notas —toneladas— que tomé con ocasión de la lectura de Heidegger; ellas son mucho más importantes que las que tomé sobre Hegel o Marx.

"Todo mi futuro filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche el que ha terminado por ganar. Mi conocimiento de Nietzsche es mejor que el de Heidegger, pero todos los modos ellos son las dos experiencias fundamentales que he tenido.

"Más arriba he mencionado la literatura. No es algo accidental. Mann, Rilke, Hesse, Dostoievski, Faulkner y Baudelaire serían los nombres fundamentales. Y quiero decirle que, si volviera a tener dieciocho años, seguiría considerando más interesante la lectura de Kafka que la de García Márquez".

2. ¿Qué experiencias le han deparado en el plano intelectual su permanencia y sus estudios en el exterior?

"Viajar a Europa constituyó un hito en mi vida. Estuve fundamentalmente en Alemania e Italia. En Alemania me discipliné y entré seriamente en contacto con la filosofía, con Kant, por ejemplo, al tiempo que profundizaba a Heidegger. En Italia descubrí a Marx, un Marx italiano muy particular, que me ha permitido verlo siempre como el desenlace de toda la cultura europea, y poder intentar aproximaciones heterodoxas entre él y Nietzsche. Pero tal vez todo eso carece de importancia ante el *pathos* alemán o la belleza de Roma. Por lo demás, alguna vez se dijo que la filosofía era hija del asombro. ¿Qué mayor posibilidad de asombrarse que esta del viaje? Probablemente la filosofía nació en Grecia por la intimidad que ese país guarda con el mar. En Hegel, el absoluto para poder realizarse tiene que salir de sí mismo, confrontarse con lo extraño. Experiencia en alemán quiere decir viajar. La obra más grandiosa de la filosofía occidental, *La fenomenología del espíritu*, es el recuento del viaje de la conciencia".

3. Hay en el mundo moderno una filosofía muy bien conocida, quizás la más influyente y la más ampliamente discutida de todas, que responde a todas las preguntas, que le da a la gente una explicación completa del mundo y de la historia, de la vida en general; otorga un propósito a todas las cosas y a todo el mundo. Tal filosofía es el marxismo. ¿Cree usted que esto la distingue de otros tipos de filosofía?

"Me temo que no voy a estar de acuerdo con ninguna de las afirmaciones de su pregunta. ¿El marxismo una filosofía? Eso, como usted lo sabe, es algo muy discutido y discutible. ¿No nació acaso el marxismo con la

pretensión de superar a la filosofía, entendida como un género cultural de origen griego, que alcanzaría su culminación y tal vez su fin con Hegel? Yo lamento que hoy se tienda a olvidar esta característica del marxismo entre las gentes jóvenes, que caen por ello en la infatuación subjetiva y platónica de los reyezuelos filosóficos. Tampoco considero que se trate de algo bien conocido. Creo que, en nuestro medio, el marxismo se desconoce por completo. Aquí no habido nunca una tradición ideológica marxista de importancia, y ese es uno de los motivos de la pobreza de la izquierda entre nosotros. Pero de lo que más me aparto es de su manera de considerar el marxismo como una panacea que responda a todas las preguntas habidas y por haber sobre todas las cosas, despejando todos los enigmas. Esa concepción que es la del marxismo soviético o materialismo dialéctico, que anda por ahí sistematizada en miles de manuales no puede identificarse con el marxismo. Eso al máximo, como decía Colletti, no pasaría de ser un pastiche filosófico para clases nocturnas. Por lo demás, ¿cómo seguir hablando de esa manera hoy cuando el llamado socialismo *realmente existente* y su ideología se han derrumbado, hasta el punto de que el marxismo se debate? De ahí a creer que lo esencial de Marx, su crítica al sistema capitalista, como teoría de la revolución, haya perdido vigencia, hay un paso insalvable que solo los cojos pueden dar.

4. Martín Heidegger concedió una entrevista por la televisión alemana en 1974, al cumplir sus 80 años, la cual fue publicada en Colombia por la revista Eco, núm. 165, traducida por el profesor Fredy Téllez, en la que planteaba que “[l]a esencia de la técnica es más peligrosa que la bomba atómica”. ¿Qué quiere decir con eso Heidegger?

“Heidegger se ocupa expresamente de la técnica en dos conferencias famosas que llevan por título *La pregunta por la técnica* y *La cosa*, publicadas después en el libro *Conferencias y ensayos*, que por desgracia no ha sido traducido al castellano.

“Pero se puede decir que el problema de la técnica está ligado muy estrechamente a su pensamiento, de tal manera que es posible encontrar referencias a él en la mayor parte de sus obras. Ahora bien, lo característico del modo de Heidegger al tratar este problema es que, para él, la técnica no

es solamente el conjunto de instrumentos creados por el hombre para dominar al mundo y la naturaleza, sino una forma de pensamiento, algo que está en relación con la verdad tal como la entiende Heidegger, o sea, con la revelación del ser y de la realidad, dentro de la época del olvido del ser, es decir, la metafísica. La técnica sería la culminación de la metafísica, como proceso de cierre de lo abierto.

“Es esta sorprendente unión establecida por Heidegger entre técnica, verdad y metafísica la que se me hace supremamente interesante.

“La esencia de la técnica, dirá por eso Heidegger, no es nada técnico en el sentido meramente instrumental en el que usualmente se entiende esa palabra. La esencia de la técnica es el **Gestell**, concepto que en español tal vez pudiera traducirse como **dispositivo**. Es la reducción de todas las cosas a fondo de recursos, dentro de una racionalidad científico-técnica, que todo lo organiza y lo calcula. Nietzsche había pensado algo parecido en la figura de Sócrates, el asesino de la tragedia griega, que habría arrojado sobre el mundo su red enorme de conceptos.

“Para Heidegger, esta relación del hombre con la realidad, de tipo explotador, destruye y asola la tierra convertida en cantera que preludia el desierto. Las cosas desaparecen. Hay una carta muy célebre de Rilke desde Muzot en la que el poeta nos habla de la impresión de vaciedad que le producían las cosas que en ese momento llegaban a Europa de Estados Unidos: **'pseudocosas**, vida envasada', dice Rilke. Algo semejante quiere decir Heidegger con su definición de la esencia de la técnica como **Gestell**. Pero entonces es claro que, frente a esa catástrofe planetaria, frente a esa aniquilación esencial de toda realidad que representaría como posibilidad la técnica así comprendida, el peligro de la bomba atómica pasa a ser algo secundario, algo que, como diría Heidegger en otra ocasión, habría comenzado a explotar hace más de dos mil quinientos años en el poema de Parménides.

“Son muchos los problemas que esta concepción heideggeriana de la técnica implica y que yo no voy ahora a tratar aquí, no por falta de tiempo, como decía Ortega cada vez que se metía en honduras, sino debido a su enorme dificultad. Pero hay algo que, sin embargo, quisiera destacar por-

que me parece fundamental: si la técnica en su esencia no es simplemente un instrumento, un medio hecho por el hombre, sino un modo de revelación de la realidad misma en el cual hoy todos nos movemos como dentro de un gran *a priori*, entonces eso de creer que esta se pueda domeñar mediante la creación de algo así como un comité encargado de cubrir el vacío entre el desarrollo técnico y el desarrollo moral de la humanidad no pasa de ser una ingenuidad digna de discutirse en un congreso de filosofía. Si la técnica no es algo meramente instrumental, tampoco es algo neutral, sino una concepción del mundo con un sistema de valores que le es propio. La televisión, como dijera Adorno, es metafísica.

"Sería muy interesante comparar esta manera profundísima de ver las cosas de Heidegger con los *Manuscritos* de Marx de 1861-1863, recientemente publicados, sobre *Capital y tecnología*, por no hablar de Mao o de Marcuse".

5. ¿Cuál es su posición personal respecto a la filosofía de la liberación latinoamericana?

"En primer lugar, debo decirle que no la conozco. Pero de todos modos no entiendo bien por qué la filosofía latinoamericana tendría como carácter distintivo el de ser una filosofía de la liberación. ¿De algún modo no y han sido todas las filosofías filosofías de la liberación? ¿Quién podría negarle ese carácter, por ejemplo, al marxismo?

"El hecho, además, es que no existe una filosofía latinoamericana, llámese-la de la liberación o no. La verdad es que, así como no ha habido mujeres en la historia de la filosofía, tampoco ha habido en ella filósofos latinoamericanos. No conozco uno solo. Otra cosa es la vanidad propia de países atrasados que hace de cualquier buen profesor de filosofía un filósofo, pensador y maestro. Algo semejante a convertir todos los cuadros de un museo en arte. Pero, además, hay en todas esas presunciones de una filosofía latinoamericana un elemento moral edificante, lleno de efusiones y palpitaciones por el bien de la humanidad, en el sentido que Hegel tanto odiaba, y con razón".

6. Para usted la frase "Dios ha muerto" ¿es apenas un desplante retórico o corresponde a un hecho real o a una seria conclusión científica?

"Es simplemente la muerte del dios de los filósofos, ese dios que hacía que la filosofía primera de Aristóteles fuera teología. Me parece que tanto Heidegger como Nietzsche así lo han visto claramente. Se trata de que todas las certezas absolutas, la pretensión de poseer una verdad última, o un fundamento indiscutible en que de algún modo consistía la filosofía se han hecho imposibles. De ahí que hoy las más grandes filosofías de nuestros tiempos, Heidegger, Adorno o Foucault por ejemplo, se nieguen a dar las grandes soluciones y, en cierto sentido, terminen por llegar a lo que podría llamarse en términos vulgares un fracaso, o mejor, encrucijada del pensamiento.

"El caso de Heidegger me parece muy ilustrativo al respecto. Heidegger ha escrito: 'El pensamiento del futuro no será más filosofía, porque pensará más originalmente que la metafísica, y esta es sinónimo de filosofía'. Tal vez, estas palabras que sospechosamente se eluden por los filósofos de profesión, interesados en fundar una nueva filosofía latinoamericana, expliquen por qué Heidegger, después de pasar toda su vida preguntándose por el ser, termine, a diferencia de lo que esperaban sus devotos intérpretes, negándose a responder a esta pregunta y poniéndose más bien la pregunta por la posibilidad de que esta hubiera sido hecha durante toda la historia de la filosofía occidental; de tal manera que su obra sería, más que el intento de proponer una nueva filosofía, el intento de comprender la posibilidad misma de la filosofía. Es este *pensamiento negativo* de Wittgenstein, de Nietzsche, de Musil y de Benjamin el que ha sido reivindicado como el pensamiento propio de nuestro tiempo por el comunista italiano Massimo Cacciari, en su libro *Krisis*.

En defensa de Pérez Mantilla

José Daniel García Sánchez²

6 de enero de 1985

En su edición del domingo 30 de diciembre del año que concluyó traen ustedes una disquisición sobre la entrevista al maestro Ramón Pérez Mantilla, firmada por A. J. Orozco quien afirma: "Ramón Pérez Mantilla, como buen kantiano, descalifica y niega con el pobre argumento de que así como no ha habido mujeres en la historia de la filosofía, tampoco ha habido filósofos latinoamericanos". Luego concluye su extrapolación el articulista con que existe un temor, "pues lo cierto es que el arrollador movimiento filosófico latinoamericano tiene asustados y celosos a más de un repetidor de los esquemas conceptuales europeos, algunos de los cuales van quedando como meras figuras de museos, sin audiencia alguna en las nuevas generaciones".

Quisiera detenerme en algunas de las apresuradas y calenturientas afirmaciones.

Hasta ahora yo no sabía que la filosofía se hace por continentes, "regiones", y que América Latina o América hispánica comienza a hacer filosofía cuando se titula su movimiento como filósofos latinoamericanos. Señor, la filosofía es patrimonio del hombre y, hasta lo que yo sé, el hombre crea, re-crea y transforma el mundo y el mundo es ancho y ajeno y no un lugar físico determinado que determine el hacer. Y la filosofía es un hacer haciendo.

El problema del origen de las ideas agrega dos curiosas criaturas a la zoología fantástica. Una fue imaginada al promediar el siglo XVIII; la otra, un siglo después. La primera es la "estatua sensible" de Condillac. Descartes profesó la doctrina de las ideas innatas; Etienne Bonnot de Condillac, para refutarlo, imaginó una estatua de mármol, organizada y conformada como el cuerpo de un hombre y habitación de un alma que nunca hubiera pensado o percibido. Condillac empieza por conferir un solo sentido a la estatua: el olfativo, quizá el menos complejo de todos. Un olor a jazmín es el principio de la biografía de la estatua; por un instante, no habrá sino ese olor en el universo, mejor dicho, ese olor será el universo, que un

² Filósofo de la Universidad Nacional de Colombia.

instante después, será olor a rosa, y después a clavel. Que en la conciencia de la estatua haya un olor único, y ya tendremos la atención; que perdure un olor cuando haya cesado el estímulo, y tendremos la memoria; que una impresión actual y una del pasado ocupe la atención de la estatua y tendremos la comparación; que la estatua perciba analogías y diferencias, y tendremos la reflexión; que un recuerdo agradable sea más vívido que una impresión desagradable, y tendremos la imaginación. Engendradas las facultades de la voluntad surgirán después: amor y odio (atracción y aversión), esperanza y miedo. La conciencia de haber atravesado muchos estados dará a la estatua la noción abstracta de número; la de ser olor a clavel y haber sido que tal vez usted olvida en sus citas.

El primer antisiquiatra que existió en el tercer mundo, el haitiano Frantz Fanon, en su hermoso y beligerante libro *Los condenados de la Tierra*, capítulo IV, sobre la cultura nacional, dice: "cada generación dentro de una relativa opacidad, tiene que descubrir su misión, cumplirla o traicionarla. En los países subdesarrollados, las generaciones anteriores han resistido la labor de erosión realizada por el colonialismo y al mismo tiempo han preparado la maduración de las luchas actuales. Hay que abandonar la costumbre, ahora que estamos en el corazón del combate, de nuestros padres o fingir incompreensión frente a su silencio o su pasividad".

Lectores polemistas, ¿será que nosotros estaremos asumiendo realmente el combate de las ideas, polémicas, confrontaciones de tesis, argumentos y no de opiniones?

Es cierto que América Latina libra un combate a muerte, la lucha contra el neocolonialismo no solamente de tipo económico y político, sino cultural e ideológico, para tal tiene suficientes armas: sus pensadores, sus artistas y su pueblo, pero no el instrumento de una filosofía de América Latina que lideran el colombiano Germán Arciniegas y compañía. Estos "filósofos" están alimentados por categorías religiosas.

Dizque la teología de la liberación es un instrumento para la liberación; pero es teología. Preguntémosnos, ¿libera de qué? Karl Marx en la *Sagrada familia* nos dice: "ser radical es tomar las cosas por la raíz". Le recomiendo al lego en asuntos filosóficos que se lea la introducción que le hace Jean-Paul Sartre al texto de Fanon, *Los condenados de la Tierra*, que volvamos a leer a Carpentier, a Martí, a Mariátegui, etc. Y a los Leopoldo Zea, los Arciniegas, los Dussel, etc., pero con cuidado.

Fanon nos recuerda nuestro verdadero quehacer: “[r]ealizaremos juntos en todas partes el socialismo revolucionario o seremos derrotados uno a uno por nuestros antiguos tiranos (y nuevos tiranos)”, y continúa: “el neocolonialismo, ese sueño lánguido de la metrópoli, no es más que aire, las “terceras fuerzas” no existen o bien son las burguesías de hojalata que el colonialismo ya ha colocado en el poder”.

“La producción latinoamericana, reconocida ya en el mundo, crece en cantidad y calidad”.

Jorge Luis Borges en *El libro de los seres imaginarios* nos dice: “ignoramos el sentido del Dragón, como ignoramos el sentido del universo, pero algo hay en su imagen que concuerda con la imaginación de los hombres, y así el Dragón surge en distintas latitudes y edades”.

América mestiza se expresa en lenguas de la imaginación y no en el lenguaje vivo y turbulento de la vida o sea su literatura; un Sábato, un Carpentier, Paz, Cortázar, Amado, García Márquez, etc. no los conoce la faz de la tierra como filósofos, sino como literatos.

Lectores, nosotros somos hijos de la violencia y nos expresamos con ella, nosotros encontramos en ella nuestra condición de humano, más acá de la muerte y la desesperación. Los europeos y todos los países imperialistas han sembrado el viento y nosotros somos la tempestad: sí, somos hijos de la violencia y es en ella donde nos realizaremos como humanos, y seremos más hombres superándola, canalizándola, racionalizándola.

Señor articulista: usted, que pretende ser anticolonialista, lo es mucho más “la menor distracción del pensamiento es una complicidad criminal con el colonialismo”. Nosotros creemos que debemos volver la mirada hacia nosotros mismos, si tenemos el valor de hacerlo, para ver qué hay en nosotros; pero no desconociendo la historia porque, si no, la repetimos. Por eso hay que avergonzarse, y la vergüenza, como ha dicho Karl Marx, es un sentimiento revolucionario; y para concluir de un bello libro, *El nacimiento de la filosofía* del italiano Giorgio Colli: “Los orígenes de la filosofía, y por tanto, de todo el pensamiento occidental, son misteriosos. Según la tradición erudita la filosofía nació con Tales y Anaximandro. En el siglo XIX se buscaron sus orígenes más remotos en fabulosos contactos con las cul-

turas orientales, con el pensamiento egipcio y con el indio. Por ese camino no se ha podido comprobar nada y nos hemos contentado con establecer analogías y paralelismos. En realidad, la época de los orígenes de la filosofía griega está mucho más próxima a nosotros”.

¡Suficiente!

Apreciaciones críticas sobre la polémica filosófica

Cristóbal Arteta Ripoll

Domingo 13 de enero de 1985

Quisiera participar con algunas apreciaciones críticas en la polémica filosófica que se viene desarrollando en tan prestigioso suplemento. Me voy a referir muy especialmente al artículo: *En defensa de Pérez Mantilla*, escrito por el desconocido "filósofo" barranquillero José Daniel García Sánchez.

En el mencionado artículo el "filósofo" pretende desconocer la existencia del quehacer filosófico latinoamericano partiendo del muy pobre y subjetivo argumento:

Yo no sabía que la filosofía se hace por continentes, "regiones", y que América Latina o América hispánica comienza a hacer filosofía cuando se titula su movimiento como filósofos latinoamericanos (...) la filosofía es patrimonio del hombre y, hasta lo que yo sé, el hombre crea, recrea y transforma el mundo y el mundo es ancho y ajeno y no un lugar físico determinado que determine el hacer.

Más adelante, el articulista remata, diciendo:

"Estos filósofos están alimentados por categorías religiosas. Dizque la teología de la liberación es un instrumento para la liberación; pero es teología. Preguntémonos, ¿libera de qué?".

En primer lugar, quisiera recordar al articulista que el preguntar por la existencia o no de la filosofía latinoamericana no significa negar el carácter universal de la filosofía como parte del patrimonio cultural de la humanidad y cuyos orígenes, como sistema, se remontan a la antigüedad en Grecia. Así como no significa negar la universalidad de la filosofía cuando se habla de filosofía griega (de la cual el propio articulista habla), filosofía francesa, alemana o inglesa. La diferencia está en que a ningún griego, francés, alemán o inglés se le ocurrió preguntar por la existencia de una filosofía grie-

ga, francesa, alemana o inglesa. Simplemente pensaban, definían, creaban, ordenaban, separaban, sistematizaban.

Esto es, filosofaban.

Lo que ocurre es que el europeo, en su afán de presentar su propio humanismo y su propia filosofía como el arquetipo a alcanzar por todo ente que se le pudiese asemejar, ha impuesto ese preguntar. Por otro lado, el complejo de bastardía que históricamente nos ha caracterizado es lo que, al decir de Zea, nos ha llevado a considerar lo propio como inferior a aquello que le es extraño y del que solo se considera eco y sombra.

¿No será que nuestro "filósofo" José Daniel, es víctima de tal complejo?

Prosigamos: la reflexión filosófica, a través de la historia de la humanidad, ha estado condicionada por las características propias de la época histórica y, en tales circunstancias, ha tenido como fuente la problemática sobre la realidad y el hombre como problema (su origen, su futuro, su puesto y función dentro del universo).

Las experiencias derivadas de tal reflexión han sido sistematizadas como respuestas a condiciones históricas concretas que debemos reasumir, pero desde una perspectiva crítica, situándolas en relación a los nuevos condicionamientos socio-políticos, económicos y psicológicos de nuestra época, no calcando, imitando o haciendo abstracción de nuestra circunstancialidad, pretendiendo colocar a la filosofía como creación absoluta, consagrada, que no admite ir más allá de lo legado por los grandes pensadores de la historia de la filosofía. Olvidar esto equivale a considerar el quehacer filosófico como una exégesis complicada de textos, autores, polémicas o de disquisiciones teóricas o abstractas sobre Dios, el alma, la vida, la muerte, el mundo o el ser, sin ninguna relación con los procesos históricos y con la vida diaria. El quehacer filosófico contemporáneo, por la época, no puede descuidarse en su reflexión del orden social y político vigente y de las soluciones a los problemas que este orden engendra. Toda filosofía, como hija de una época histórica determinada, debe responder a las exigencias de esta época.

Es cierto que la filosofía, en tanto creación de la humanidad, posee un carácter **universal**, pero lo universal, desde el punto de vista de la lógica, no existe sino en relación con lo **singular**. Lo primero (**universal**) se concreta a través de lo segundo (**singular**). De allí que se afirme que lo **universal** contiene lo **singular** y viceversa: lo singular contiene lo **universal**. Es decir, lo **universal** y lo **singular** se encuentran en una profunda y estrecha relación dialéctica que impide filosóficamente hacer abstracción de lo uno para referirse a lo otro o separarlos mecánicamente. Por ello, cuando se hable del quehacer filosófico latinoamericano, no se puede pretender que este haya partido de cero o que no comporte las características que le son propias o le hayan sido al filosofar en otras latitudes.

Lo que no puede es imitar calcando ni repetir problemas que sean ajenos a nuestra propia realidad.

Todos los niveles de la reflexión filosófica latinoamericana deben estar marcados por nuestra problemática: dependencia, opresión, alienación. Quienes niegan el quehacer filosófico latinoamericano y la existencia de filósofos latinoamericanos porque no se han creado nuevos, exóticos y extraños sistemas a la manera europea, es porque viven una realidad que no les es propia, teórica o mentalmente. Y esta, como bien es sabido, es una forma específica de allanamiento.

Las limitaciones del articulista, en materia filosófica, son aún más palpables y relevantes cuando nos habla de que "el hombre crea, recrea y transforma el mundo y el mundo es ancho y ajeno...". Es difícil explicarse cómo un profesor de la cátedra de Marx puede hacer semejante afirmación. Es preferible pensar, para no avergonzarnos de nuestra profesión, que el "filósofo" fue víctima de un **lapsus mentis** al momento de escribir. La antropología ha venido demostrando, a través de la práctica científica, que el universo, el mundo, ha sido el resultado de un largo proceso de evolución de la materia, partiendo de específicos y determinados estados o formas de existencias de esta. El **Homo sapiens**, como parte de los procesos de hominización, es apenas un eslabón de tan prolongado, dinámico y complejo proceso que aún no se detiene ni se detendrá. El grado de racionalidad, no conocido en ninguna otra especie, ha llevado al hombre a desarrollar conscientemente

transformaciones sobre la realidad, gracias al trabajo que históricamente ha venido realizando y que, al decir de Federico Engels, ha creado al hombre. Es decir, el hombre no ha sido creado a la manera creacionista ni ha creado el mundo: ha sido el resultado de millones de años de evolución.

Por último, quiero considerar críticamente la odiosa afirmación apriorística de que los filósofos que defienden el quehacer filosófico latinoamericano están alimentados por categorías religiosas y el interrogante: "¿la teología de la liberación libera de qué?".

A mi juicio, el "filósofo" José Daniel García tan pobre conocimiento tiene del filosofar latinoamericano que ignora por completo la existencia de diferentes tendencias a su interior, algunas de ellas, profundamente teológicas; otras, matizadas de antirreligiosidad; y otras, sencillamente, que poca importancia dan al aspecto religioso por no considerarlo determinante. Igual ignorancia demuestra cuando pretende, con el interrogante aludido, descalificar de un tajo la teología de la liberación haciéndole el juego, a la inversa, al sumo pontífice. Tal actitud teórica solo es explicable por la no comprensión de la contradicción dialéctica en el concepto de religión. La historia de la humanidad, que no ha sido otra cosa que la historia del enfrentamiento entre las clases sociales, demuestra que ha existido religión como justificación de la dominación, de la opresión de la explotación, desarrollando su funcionalidad como "opio del pueblo". Pero igualmente demuestra que ha existido religión como justificación de la liberación, de la necesidad de lucha por la justicia social y el establecimiento de un nuevo orden económico y político que permita la realización plena del hombre socialmente considerado. Dos ejemplos bastan para corroborar y fundamentar lo señalado. El primero de ellos referido a la época en que los criollos granadinos luchaban por la independencia del colonialismo español. Me refiero a la actitud ejemplarizante del teólogo granadino Juan Fernández de Sotomayor, condensada teóricamente en las piezas oratorias y sermones que para la época pronunció (ver *El proceso ideológico de la emancipación en Colombia*. J. O. López).

El segundo ejemplo más significativo y contemporáneo está referido al actual proceso revolucionario nicaragüense, donde un importante sector del

clero, de teólogos, han logrado adquirir un compromiso militante y desarrollar una actitud progresista y revolucionaria al lado de la otredad oprimida y explotada política y económicamente por la derrotada y aniquilada dictadura somocista.

¿No le bastan estos ejemplos, señor articulista? Como usted lo señala en su artículo, repitiendo a un gran escritor europeo: quien no conoce la historia está condenado a repetirla. Así que a estudiar nuestra propia realidad histórica si no queremos ser condenados por ella.

Agradezco a tan prestigioso suplemento la publicación del presente artículo.

Cristóbal E. Arteta Ripoll

En defensa del quehacer filosófico latinoamericano

Álvaro J. Orozco
13 de enero de 1985

Como decía un viejo maestro: en la lección anterior (véase *Revista Dominical de El Herald*o, 30 de diciembre 84) sosteníamos que "la discusión y los famosos "análisis" sobre la posibilidad o no posibilidad de la filosofía latinoamericana ya ni siquiera se mencionan en seminarios y congresos sobre el quehacer filosófico en América Latina, pues, la verdad sea dicha, el asunto a este nivel ha sido suficientemente superado y nuestros investigadores auténticos (agregamos ahora) se ocupan de problemas concretos, específicos, en la búsqueda de soluciones, aunque fuere en el plano de la interpretación (hermenéutica), de aquello que más preocupa a nuestras culturas". Estos último, vale decir, el ser del latinoamericano, acertada expresión del filósofo peruano Francisco Miró Quesada, constituye el horizonte de comprensión a partir del cual y, por necesidad y compromiso históricos, se viene construyendo el edificio teórico-reflexivo de la América mestiza. Y no se trata de una postura tropicalista y vanidosa, sino simplemente, la exigencia de ser reconocidos como hombres de cultura, capaces de razonar por sí mismos. La enseñanza que trae la historia de la filosofía en punto a esta cuestión es muy esclarecedora en el sentido de que los griegos filosofaron a partir de la cosmovisión del mundo griego y otro tanto puede decirse de los ingleses o de los alemanes. Y así hubo de construirse una filosofía griega, una filosofía alemana, una filosofía inglesa... Solo que a nosotros, por el hecho de ser latinoamericanos, se nos quiere negar ahora ese derecho después de que se ha recorrido un valioso trecho que algunos, haciendo de publicistas gratuitos de esquemas que se repiten hasta el cansancio, pretenden ignorar para luego olvidar. Del olvido a nuestra propia negación no hay sino un paso, a menos de que un indulgente europeo les diga en secreto: "sí, sí existen". Pero, oh, sorpresa, pen-

sadores europeos y norteamericanos participan en congresos, seminarios y simposios acerca del pensamiento latinoamericano con ponencias y buenos trabajos del quehacer filosófico de estas tierras, allende los mares de Europa. De esto se colige que la polémica planteada en los términos de una pregunta sobre la existencia de la reflexión americana ya no tiene sentido. Y no lo tiene porque fue un asunto de cierto pasado, superado por las circunstancias histórico-culturales de estos pueblos. Al menos que se desee volver al punto inicial para discurrir en el vacío.

Son múltiples los problemas que nos aquejan y, el filósofo auténtico, aquel que no espera la bendición de los pontífices de la filosofía, tiene una inmensa tarea que desarrollar: abordar con espíritu abierto el estudio de su realidad cultural. Lo otro es universalismo que no lleva a ninguna parte. O sí, al lugar de ninguna parte (léase utopía) en que algunos están muy interesados. "La filosofía es universal" dicen unos. "La filosofía es una ciencia, etc., etc." y repiten *ad infinitum* las fórmulas (recetas) de los manuales. Flaco servicio se presta así a los muchachos empeñados en aprender algo de filosofía, o al "lego interesado", entre los que se cuenta el que estas notas escriben. Del juicio condicional "si la filosofía es universal", para no enfrascarnos en discusiones bizantinas tipo nominalista y realista medievales, resumamos con este juicio hipotético o condicional-hipotético: si la filosofía es universal, su universalidad deviene en la particularidad.

Apelamos, para ilustrar la tesis precedente, de nuevo a la antropología, maestra de las ciencias humanas, cuyos resultados son concluyentes en el sentido de que existe, dentro de la unidad cultural, la diversidad. De ahí las diversas formas que asume la cultura y sus productos. Quiérase o no, la filosofía es un objeto cultural, como lo es la literatura o el arte. A propósito de literatura, y el ejemplo es congruente con lo que tiene que ver la filosofía, es bueno subrayar que, antes del llamado *boom latinoamericano*, se le negaba a la primera su "carta de ciudadanía" latinoamericana. ¿Qué diría hoy el colombiano José María Torres Caicedo quien, a mediados del siglo pasado, empleara por primera vez la expresión "literatura latinoamericana"? Sobre este ilustre pensador llovieron torrentes de críticas provenientes más que todo de los sabios de la "Atenas" sudamericana. En verdad que

la historia es un juez implacable. Pero ¿qué decir del filósofo colombiano Fernando González? "Varias décadas atrás", dice Fernando Cruz Kronfly, "Fernando González, el de Otra parte, había sido propuesto por un filósofo europeo que se encandiló con su obra sin antecedentes en nuestro medio. Sin embargo, algunos académicos colombianos sintieron pánico en sus vientres, adelantaron en silencio sus pies y colocaron la zancadilla. Más tarde se habría de saber que aquellos académicos de la contrapatria estaban convencidos de que el otorgamiento del Nobel convertiría a Fernando González en un peligro mayor del que ya representaba entonces. Y todo se olvidó, se silenció para su olvido".

¡Otra vez se olvidó! ¡¡Ha sido una constante del pensamiento colonizado, estereotipo! Subrayémoslo: un filósofo europeo, admirador de la obra del pensador colombiano Fernando González, propone a éste para el premio Nobel, el europeo sabía perfectamente de la filosofía, pues ésta reviste multitud de formas: ese era su horizonte de comprensión con respecto a este tipo de conocimiento. "Los sistemas filosóficos", sostiene Antonio Caso, "no son toda la filosofía, ni siquiera toda la filosofía sistemática. Las ideas filosóficas revisten formas poéticas, históricas, políticas, religiosas, que no se formularon en enunciados rigurosamente sistemáticos".

Estudiar y reflexionar sobre nuestra realidad cultural: ¡he ahí el reto que desafía al filósofo que tiene sus pies en la tierra! La historia de este desafío hunde sus raíces en el pasado, de manera que es un asunto que compete a todos. Los que dudaron en un momento lo aceptaron y nos dejaron sus obras. Obras bien pensadas que sería demasiado largo enumerar: resultarían insuficientes todas las páginas de la **Revista Dominical** de **El Heraldo**. En la historia del desafío del pensar auténtico cabe registrar aquel maravilloso encuentro de dos grandes figuras de la filosofía latinoamericana: Leopoldo Zea y Francisco Miró Quesada. Fue en 1946 (sí, 1946, y todavía a estas alturas se requiere insistir, no se sabe con qué propósito, en aquella archiconocida y vieja preocupación de un reflexionar latinoamericano, en el sentido de inquirir sobre su existencia, cuando se sabe que otros problemas más urgentes y vitales en el ámbito de la filosofía de esta América se vienen estudiando; sería demasiado largo

también reseñar aquí esos estudios. En algunas de nuestras bibliotecas colombianas y de países amigos, incluidos Estados Unidos, Europa, Asia, África están las obras esperando la lectura crítica de las viejas y nuevas generaciones).

Miró Quesada le decía en ese entonces a Zea que "acababa de culminar los originales de un libro de lógica matemática", pensando que lo iba a impresionar, pues "aunque no tenía conciencia aún de la novedad del asunto en este medio, tenía la vaga sensación de que lo que estaba haciendo era algo diferente de la rutina filosófica que imperaba, a la sazón, en América Latina. Pero quedé asombrado cuando me respondió con voz tajante: '¿Para qué escribes eso? Pierdes tu tiempo. Lo que debes hacer es escribir sobre la historia de la lógica en el Perú. Esa será una obra verdaderamente útil". Como es apenas obvio, con ello Zea no estaba negando la importancia de la lógica matemática, ni la tradición milenaria de la filosofía europea, ni sugería comenzar desde cero; en realidad ningún pensamiento reflexivo ha partido de la nada. Es el mismo Hegel el que así lo reconoce, cuando afirma: "No existe proposición de Heráclito que no haya sido acogida en mi lógica" (*Geschichte der Phil.*, I). Luego de ese primer encuentro entre Zea y Miró, prosiguieron los intercambios, las discusiones y, en fin, todo aquello que hizo posible el viraje hacia lo propio y que otros aún mucho antes habían emprendido. "[...] porque, dice Miró, a pesar de las divergencias había algo que nos interesaba apasionadamente a ambos y que colocábamos en el centro de nuestros afanes: la autenticidad filosófica. Tanto Zea como yo queríamos hacer filosofía auténtica. La manera de hacerla era, para cada uno de nosotros, diferente. Pero la meta era la misma: hacer filosofía auténtica, es decir hacer una filosofía que no fuera una copia mal repetida de filosofías importadas, sino que fuera expresión de un pensamiento filosóficamente vivo, que emergiera desde nuestra propia circunstancia latinoamericana utilizando todos los medios intelectuales disponibles... No se trata, de ser *grandes filósofos* (el subrayado es nuestro). Pensar de esta manera nos habría parecido ridículo a todos. Pero sí de ser filósofos *verdaderos*, es decir, de ser capaces de pensar y repensar los problemas por nosotros mismos y tratar de encontrar soluciones en caso de ser posible. no siguiendo pautas impuestas por un academicismo rutinario, sino de

acuerdo con nuestros propios recursos". Durante el decenio que va del 50 al 60, la polémica sobre la posibilidad de la reflexión filosófica latinoamericana tenía algún sentido y en los congresos y seminarios internacionales, al margen de las sesiones, polemizaban los que el pensador peruano llama **regionalistas** y **universalistas**.

"Comprender el origen, el desarrollo, la culminación y la gradual desaparición de esta polémica es una clave imprescindible para comprender el sentido, las realizaciones y las posibilidades de la actual filosofía latinoamericana". Culminación y gradual desaparición de una polémica. Revivirla no solo es una pérdida de tiempo y de energía, sino una trivialidad. Y la verdad es que América mestiza no está para trivialidades. En una obra reciente, el autor de estas notas sostiene: "los hombres producen filosofía porque existe una tradición reflexiva que les sirve de sustrato y por lo tanto hace posible el pensamiento crítico que es la esencia del filosofar". Es menester subrayar que la tesis en referencia no admite que existan sociedades con capacidad para filosofar y sociedades carentes de filosofía. Por consiguiente, hablar de pueblos sin filosofía es lo mismo que afirmar su carencia absoluta de cultura. Esa es nuestra tesis. Y la cultura de la cual partimos es la forjada por el ser del latinoamericano: nuestro horizonte de comprensión.

¿Filosofía latinoamericana?

Nelson E. Barros C.

14 de enero de 1985

Algunos profesores y aprendices de filosofía han publicado polémicos artículos en torno al tema "¿hay algo que merezca llamarse filosofía latinoamericana?". Si se estudian comparativamente esos alegatos, no es difícil encontrar que las divergencias entre ellos surgen, en primer lugar, de la falta de acuerdo respecto a si es o no legítimo sectorizar la filosofía por regiones geográficas. Militar en pro o en contra de tal legitimidad implica defender o impugnar la idea de la existencia de la llamada filosofía latinoamericana. El otro punto sujeto a *litis* consiste en definir el quehacer de los filósofos latinoamericanos.

¿Se está haciendo en Latinoamérica una filosofía tan original que merezca la distinción de un rubro propio? La tentación de presentar opiniones propias sobre el particular ha sido más fuerte que la razonable discreción de los que optan por suspender el juicio y callar.

De modo que ahí van las siguientes consideraciones.

1. Una filosofía cualquiera lleva el nombre de una región porque es la manera más simple de distinguirla de otras filosofías. En este sentido podemos hablar de "filosofía griega", "filosofía alemana", "filosofía norteamericana", etc. En ocasiones, es necesario precisar más. Entonces, se hace una especificación cronológica para fijar también la época en que florece una cierta expresión filosófica, por ejemplo, "la filosofía italiana del siglo XVII". Cuando una filosofía ostenta caracteres verdaderamente originales y universales, termina por romper los moldes de la regionalidad; su lugar es el hábitat de los seres pensantes, el mundo entero. El racionalismo francés y el empirismo inglés dejaron de ser nacionales para convertirse en mundiales. El marxismo, el existencialismo y el pragmatismo son patrimonio de la especie humana; no se les etiqueta adicionalmente con el nombre de una determinada región como no sea para discernir matices y variaciones del tema fundamental.

2. Para hablar de filosofía latinoamericana es forzoso, por consiguiente, demostrar que se está haciendo algo novedoso y serio. La xenofobia y el chauvinismo ideológicos de que hacen gala los apologetas del movimiento filosófico latinoamericano no garantizan la profesionalidad y madurez de sus pensamientos. El deseo de ser originales a toda costa carece de originalidad. Mientras esta filosofía en gestación no deslumbró al mundo como el resplandor de sus ejecuciones indudablemente auténticas, no merece que se la tenga en cuenta. De otro modo, se trataría de algo así como promocionar el título de un libro antes de haber escrito el libro.
3. Mientras desesperadamente se hace lo imposible por bautizar el esfuerzo de dispersos filósofos en América Latina como **filosofía latinoamericana**, hay filosofías que casi casualmente exhiben el nombre de algún lugar, siendo esa circunstancia lo menos importante de ellas. La filosofía del Círculo de Viena, que se extendió por tantos países, es un buen ejemplo de ello. Su importancia no radicaba en lo vienés, ni mucho menos. Aristóteles es frecuentemente recordado como "El estagirita", porque era oriundo de Estagira; lo casual carece en absoluto de importancia filosófica. Los ejemplos de estas clases son incontables.
4. La importancia de una filosofía latinoamericana radicarán no en lo latinoamericano, sino en lo filosófico de esta. De la misma manera que la importancia de la música religiosa no reside en lo religioso, sino en lo musical. El primer síntoma de esa importancia es la inquietud, el interés y la atención que logre despertar en filósofos de otras latitudes y opiniones. La alharaca formada por los propios latinoamericanos para que se les tenga en cuenta como arquitectos de una nueva filosofía no pasa de ser, por lo pronto, un montaje publicitario.
5. El nombre de **filosofía latinoamericana** sugiere algo así como "reflexión vernácula sobre problemas autóctonos de América Latina". La problemática latinoamericana es la suma de sus problemas políticos, económicos, sociales, antropológicos, éticos y estéticos. El tratamiento filosófico de esos problemas implica el desarrollo de filosofías de la política, de lo económico, de lo social, de lo antropológico, de lo ético y lo estético.

Pero la mera existencia de esas filosofías aplicadas implica su trabazón con algún cuerpo de teorías sistemáticamente estructurado, es decir, con una filosofía general. ¿De qué filosofía general se nutre el pensamiento filosófico latinoamericano? ¿O se han lanzado estos filósofos, enemigos de la influencia europea, a redescubrir la filosofía *ex nihilo*? Hay, por otra parte, problemas filosóficos que no tienen patria. Los grandes temas de la gnoseología y la ontología no tienen patria. La lógica no tiene patria. ¿O es que acaso se pretende hacernos creer que se puede cultivar una lógica matemática o una epistemología genética engastadas en la problemática vital del latinoamericano?

—

—

¿Filosofía latinoamericana? Otro eslabón en la cadena de dudas

Soto Mazaneth
20 de enero de 1985

Preguntarse por la existencia de una filosofía latinoamericana es agregar otro eslabón a la larga cadena de dudas que, sobre la historia, la cultura y la ciencia, tanto en el pasado como en el presente, se han venido planteado.

Se ha negado la existencia de una historia propia cuando, con Mario Arrubla y otros, se sostiene que América hace parte de la historia a partir del momento en que, por el descubrimiento, para los europeos, fuimos incluidos en la Historia universal.

En el mismo sentido, con relación a la cultura, se ha dicho que esta es universal y que, por tanto, no hay por qué preocuparse con sus posibles particularidades; no hay necesidad de respuestas singulares frente a una sociedad humana que tiende a la uniformidad por el desarrollo del capitalismo: todo se resuelve en la abstracción universalizadora.

Otro tanto ocurre con nuestra reflexión filosófica: se pretende negar, no la existencia de una filosofía en América, sino la existencia de una filosofía americana o latinoamericana, como si no fuera posible una filosofía griega, italiana, rusa o alemana, con sus propios temas filosóficos. El argumento vuelve a ser el mismo: los temas son genéricos y desembocan, por tanto, en lo universal, pero en la universalidad que parte de la realidad de Europa, olvidándose de que nuestro objeto de estudio es diverso, como han sido diversos los objetos del filosofar europeo, por lo que no puede hablarse de una sola filosofía, sino de muchas filosofías.

Los filósofos han pretendido dar respuesta a la pregunta "¿qué es lo que realmente existe?". La historia de la filosofía nos enseña que no hay una única respuesta posible. Así, para Platón, lo que realmente existe es la idea;

para Aristóteles son las cosas sensibles; la respuesta de Renato Descartes será la existencia del yo; Spinoza sostendrá que lo que existe es la sustancia divina; Kant responderá que es el sujeto; y Hegel dirá que se trata del espíritu. Y de esta manera nos hacemos interminables, todas serán respuestas metafísicas porque responden a la totalidad de lo que existe, de tal manera que los temas de la filosofía difieren por no darse una única respuesta a los problemas del ser, obedeciendo cada una de ellas a una distinta visión del mundo.

Latinoamérica también tiene su visión del mundo y esta no ha de ser la visión europea o norteamericana, porque nuestras circunstancias históricas son distintas; tampoco habrá una sola respuesta, por no ser América Latina unívoca.

La Historia universal, que se nos ha impuesto, facilitó en la práctica la supresión de la cátedra de Historia de América en algunas de nuestras facultades de educación en sus departamentos de sociales. ¡Tamaño atentado histórico-latinoamericano! Cercenando su propia historia.

Así también, la negación de una filosofía propia está aclimatada por hechos históricos concretos que se remontan al momento mismo en que América, como pueblo, se encuentra y colisiona con otros pueblos y otras culturas, como es la europea.

La empresa colonialista, llevada a cabo por Europa para el siglo XVI, significó el primer proceso de dominación y alienación para la América hispana. Sus principales preocupaciones fueron las de determinar la naturaleza del indígena e incorporar a los americanos a la cultura occidental de manera dependiente. Para resolver lo primero, igualaron al nativo con los animales, negándole la posibilidad de ser racional; la fundamentación la hallaron en la definición aristotélica de hombre como ser racional, lo que implicaba tener pensamiento y conocimiento lógicos bajo el horizonte de comprensión europea. Lo segundo, mediante la negación de la cultura autóctona. Toda la cosmovisión americana fue rechazada y, en cambio, se impusieron una religión, una lengua y unas costumbres europeas, utilizando para ello no la persuasión, sino la destrucción violenta, de tal manera que el viento que ellos sembraron ha sido su propio viento de violencia. No veo por qué he-

mos de ser solamente nosotros la tempestad. ¿Por qué para ellos lo bueno y para nosotros solo lo malo? Olvidamos que Europa ha vivido todas las sutilezas de la violencia a través de sus dos guerras mundiales y que, en su proceso de conquista y colonización americanas, nuestra población aborigen fue reducida a cifras increíbles.

Sobre la base de negar nuestro ser cultural se entretreje la estructura ideológica de la Colonia, propiciando sentimientos de subvaloración y complejos de inferioridad que se habrán de reforzar aún entrada la modernidad, a la que América se asoma bajo condiciones de dependencia y en donde filósofos como Guillermo Federico Hegel, el gran genio de la filosofía idealista alemana, con relación a América, conceptuaba aún sin haber pisado tierras del Nuevo Mundo lo siguiente: "América se ha rebelado siempre y sigue rebelándose impotente en lo físico como en lo espiritual. Los indígenas, desde el desembarco de los europeos, han ido pereciendo al soplo de la actividad europea. En los animales mismos se advierte igual inferioridad que en los hombres...".

Demuestra lo anterior la visión estereotipada que en esos momentos se tenía de América, constituyéndose en el mismo discurso que desearían algunos de nuestros filósofos que repitiésemos, para hacernos cada vez más desconocidos y menos libres. A pesar de ello no es menos cierto que América Latina cuenta con cuatro generaciones de filósofos cuya preocupación fundamental es la de interpretar nuestra realidad situada con sus determinaciones y su problemática y sin perder su conciencia histórica, pues saben cuánto debe nuestra filosofía a Europa, asimilando críticamente sus contenidos. Existe una superación conceptual en estas cuatro generaciones de filósofos, desde José Vasconcelos con su proyecto de la raza cósmica latinoamericana, pasando por Francisco Romero, Risieri Frondizi y José Carlos Mariátegui, quienes inician la recuperación anabásica e instalan el pensamiento latinoamericano en la historia del pensamiento occidental.

Se continúa con Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada, Arturo Ardao y Augusto Salazar Bondy, entre otros, quienes impulsan la búsqueda de la identidad y la autenticidad en el reflexionar filosófico latinoamericano.

También encontramos una generación de filósofos contemporáneos, cuyos trabajos han sido reconocidos por la comunidad filosófica mundial, siendo relevados en la entrevista hecha al filósofo peruano Francisco Miró Quesada por la revista *Cultura Caribe*, en la que se ponderan los nombres de Danilo Cruz Vélez, Ernesto Mayz Vallenilla, los de Eugenio Pucciarelli y de Adolfo Carpio, por sus trabajos en metafísica... "En filosofía del derecho, por ejemplo, es en América Latina en donde se desarrolla por primera vez en forma sistemática una teoría de los sistemas normativos, contraponiéndola a los sistemas teóricos de las ciencias naturales".

Nuestra filosofía no puede ser solo eco del viejo mundo, tenemos que encarar nuestra reflexión con métodos propios, originales, no en el sentido metafísico de la expresión como un partir de cero, pues ni en la ciencia rigurosa ha sido posible esto último, sino que por exigencia histórica y ética asimilemos críticamente, superándolos. ¡Pensar por sí mismos es el gran reto!

Luchemos por esa segunda oportunidad de que nos habla Gabo en su discurso de Estocolmo para las estirpes que han sido condenadas a cien años de soledad. ¡El presente y el porvenir son nuestros! Son de Latinoamérica entera.

Bibliografía

Hegel, G. *Lecciones de historia universal*. **Altaya. Barcelona. 1994.**
Entrevista, (1984). *Revista Cultura Caribe*, 8, noviembre-enero.

¿Crisis de identidad?

José Daniel García Sánchez

27 de enero de 1985

Me he dirigido a mí mismo esta pregunta más de una vez al releer lo que leo y escribo sobre la identidad y me apresuro a afirmar que no encuentro explicación definitiva.

En el magazín dominical de *El Herald* se viene polemizando a raíz de la entrevista al maestro Ramón Pérez Mantilla Sobre la filosofía latinoamericana, polémica en la cual vengo participando con el artículo del 6 de enero que ustedes titularon En defensa de Ramón Pérez Mantilla. En los subsiguientes tirajes de tan prestigioso órgano informativo, los polemistas regionales han venido argumentando sobre el quehacer de la filosofía latinoamericana y cuanto más escriben o tratan de hacerlo, más aparece implícito o explícito el término *identidad*, tan impenetrable como difuso. Pienso que a tal polémica hay que ponerle límites y altura (profundidad), reflexión y no quedar en el terreno de la opinión. La *doxa* no conduce a ningún tipo de conocimiento, sino más bien a la confusión o a meras tautologías, es decir, decir lo mismo de lo mismo que no conduce a nada. Ahora bien: "El destino inevitable de toda penetración verdadera en un terreno hasta entonces desconocido, este se determina solo "poco a poco". En el curso mismo de la penetración se confirma la dirección escogida y se forma un camino transitable. Sin embargo, por más que la seguridad y el sentido de orientación imperdurables, propios a la potencia creadora hayan guiado los primeros pasos, falta, por lo pronto, una vista sistemática y explícita de los contornos del campo que hay que desbrozar. Es verdad que toda crítica exige el conocimiento de las fuentes y la razón de conocerse a sí misma...". Sin embargo, el camino es la razón y este se puede llevar a cabo gracias a la crítica, al método crítico. Permítaseme, por medio de este, esbozar algunas glosas sobre la *identidad*.

I

“Revisar el concepto de *identidad* equivale a realizar un esquema de su historia”. El término identidad por primera vez fue utilizado en términos particulares en 1920, pero es necesario delimitarlo por la utilización generalizada que se ha venido dando; hay que preguntarse definitivamente lo que es y lo que no es *identidad*.

En nuestro continente, país y región, se viene hablando y escribiendo sobre la *identidad latinoamericana* y la crisis de identidad, término que en el uso popular, científico y filosófico se circunscribe a algo tan amplio y tan aparentemente evidente por sí mismo que exigir una definición parecería carecer apenas de importancia, mientras que en otras ocasiones designara algo tan reducido, a fines de medición, que se pierde su significado general y puede ser designado de otro modo.

Todo el mundo en este país habla de la mal llamada *crisis de identidad*, y esta mal llamada crisis despierta una mezcla de curiosidad morbosa, regocijo y malestar en algunos.

II

La palabra crisis no resulta tan fatal como suena, es decir, con el tono morboso como se presenta y se convierte por lo tanto en un uso ritualizado y cotidiano.

Los mal llamados *filósofos latinoamericanos* intentan en ocasiones alcanzar una mayor especificidad haciendo que términos como *crisis de identidad, identidad consigo mismo* se ajusten a cualquier entidad más medible que investigan en un determinado momento.

En Colombia, la Universidad de Santo Tomás viene auspiciando, a fin de un mejor manejo lógico o experimental, la mal llamada *filosofía latinoamericana*, a través de su postgrado en esta disciplina. Pero dichos doctos (Marquines y compañía) no han clarificado el concepto de *identidad* y menos de *Latinoamérica*.

III

El Psicoanalista Erik H. Erikson nos dice: "Si no recuerdo mal, el término **crisis de identidad** fue utilizado por primera vez para un determinado propósito clínico, en la clínica de rehabilitación de veteranos de Mont Zion, durante la Segunda Guerra Mundial, en una situación de emergencia nacional que permitió que los trabajadores siquiátricos de diferentes procedencias, entre los cuales se encontraban Emmanuel Windoholz y Joseph Wheewri-gh, colaboraran en buena armonía".

Más adelante, nos trae a colación un caso: "esto me trae a la mente una de las innumerables historias con las que Norman Reider nos amenizaba aquellos días de guerra, con frecuencia tan penosos. Refería que un anciano solía vomitar todas las mañanas, pero sin consultar jamás a un médico acerca de ello. Su familia logró al fin convencerlo de que fuese al hospital Mont Zion para realizarse un chequeo. Cuando el Dr. Reider le preguntó cautelosamente "¿cómo se encuentra usted?", le respondió de inmediato: "estoy muy bien, no podría estar mejor", y desde luego durante el ulterior reconocimiento todas las partes constitutivas del anciano se mostraron como en el mejor estado que era de esperar. Por último, el Dr. Reider se impacientó algo. "Pero me han dicho que vomita usted todas las mañanas", el anciano le miró con cierta expresión de sorpresa y le contestó: "por supuesto, ¿es que no lo hace todo el mundo?".

¿Será que nuestros amigos presentan los mismos síntomas? ¿No será el mero uso analógico el que emplea, con una mezcla de presunción y de apología, cuando se afirma que una nación se encuentra en su **adolescencia** histórica y económica o bien que ha desarrollado un **estilo político paranoide**?

IV

William James, en una carta a su mujer, dice: "El carácter de un hombre resulta discernible en la actitud mental y moral en la que, cuando lo sobrevive, se siente a sí mismo más profundo e intensamente activo y viviente. En todos los momentos surge una voz interior que dice "este

es mi yo auténtico””. James escribió esto cuando tenía treinta y tantos años. En su juventud se había enfrentado con una crisis de identidad, que superó estudiando y reflexionando con profundidad y lo llevó a convertirse en psicólogo-filósofo del pragmatismo americano. Tan solo tras haber experimentado con diversos elementos de identidad cultural, filosófica y nacional, Erikson nos dice: “hemos de volver ahora de la unidad de identidad personal y cultural, arraigada en el destino de un viejo pueblo”.

En un discurso pronunciado en la sociedad de B'nai B'rith en Viena, en 1926, Sigmund Freud dijo lo siguiente: “lo que me ha vinculado al judaísmo (y estoy avergonzado de admitirlo) no ha sido ni la fe, ni el orgullo nacional, ya que siempre he sido un incrédulo y me he criado sin religión alguna, si bien no sin un respeto hacia lo que se han llamado los estándares “éticos” de la civilización humana. Siempre que siento una inclinación hacia el entusiasmo nacional, me esfuerzo por suprimirla por considerarla peligrosa y equivocada, alarmado para ello por los advertidores ejemplos de los pueblos entre los que vivimos nosotros, los judíos. Mas permanecen multitud de otras cosas que hacen irresistible la atracción ejercida por el judaísmo y los judíos: multitud de oscuras fuerzas emocionales, que eran tanto más poderosas cuanto menos podían ser expresadas en palabras, así como una clara conciencia de íntima identidad, el seguro refugio de una construcción mental común. Y más allá de esta se hallaba una noción acerca de que tan solo a mi naturaleza judía debía yo dos características que me han resultado indispensables durante el difícil curso de mi vida; debido a que era judío me he visto libre de múltiples prejuicios que restringían a otros en cuanto al uso de su intelecto, y como judío estaba preparado para unirme a la oposición y a obrar sin acuerdo previo con la “mayoría compacta”.

V

La formación de la identidad utiliza un proceso de reflexión y observación simultánea, un proceso, según los entendidos, que tiene lugar en todos los niveles del funcionamiento mental y por medio del cual el individuo se juzga a sí mismo a la luz de lo que advierte como el modo en que los otros lo juzgan a él. O sea que es la comparación consigo misma y la tipolo-

gía significativa para ellos. Este proceso lo podríamos llamar el del **espejo**. Este es inconsciente en su mayor parte, excepto allí donde las condiciones internas y las circunstancias sociales se combinan o entrelazan para así producir una dolorosa, o **exaltada conciencia de identidad**. Dicho proceso comienza desde el nacimiento, y no concluye sino hasta que el sujeto logre una mutua afirmación. Es, en la adolescencia, cuando el proceso tiene su crisis normativa. Ver escritos **Lutero, un ideal de personalidad** y **Permanencia de Lutero** de Erik Erikson y Paul Tillich.

"Es pues, importante tener en cuenta los siguientes "roles intercambiables" desempeñados, los "aspectos" o apariencias autoconscientes o las actitudes marcadas, por sí solo no pueden constituir la esencia de la cuestión, si bien pueden ser aspectos principales de lo que se designa actualmente **búsqueda de la identidad**".

Podemos sintetizar que las extrapolaciones sobre el concepto de identidad o conceptos tales como concepto de sí mismo, etc., no se pueden utilizar en este sector general de la sociología. De lo que carecen hasta ahora estos métodos, sin embargo, es de una teoría del desarrollo humano que intente descubrir a partir de qué se origina y hacia dónde se dirige. Pues "la identidad no está nunca establecida como una realización en forma de armadura de la personalidad o de algo estático e inmodificable. Por motivo de espacio remito al lector a consultar bibliografía sobre psicoanálisis (Freud, Reich, Erikson, Fromm, Marcuse, Horkheimer, Habermas).

VI

Marín Lutero sentó los mojones de la ética del mundo moderno. El monje agustino fue un combatiente de la libertad y de la paz, paz que nunca logró conseguir. Pero en su lucha por la libertad-autoridad logró sentar las bases éticas que hoy día defendemos. Martín Lutero fue el primero que habló y sustentó las categorías de persona, y ser persona implica ser personalidad. Los conceptos personas y oficio son inventos de este (Léase Weber, M., **La ética protestante** y el espíritu **del capitalismo**).

El concepto de persona no es una categoría psicológica, sino religiosa, por lo tanto, para ser persona hay que realizarse como personalidad y esto implica, como dice Agnes Heller, "conquistar un lugar en el mundo", en la vida cotidiana desarrollando un espacio cultural concreto, que se afirma en la cotidianidad de cualquier sujeto sea de donde sea este.

Ahora bien, la necesidad humana de identidad psicosocial está basada, nada menos, que en su evolución socio-genética. Se ha dicho por Widdington: "que la aceptación de autoridad es lo que caracteriza a la evolución socio-genética del hombre". Nosotros agregaremos: "que la formación de identidad es inseparable de ella ya que tan solo dentro de una definida identidad de grupo puede existir una autoridad idéntica". Lutero y Kant realizaron esta labor dentro de nuestra cultura occidental (capitalista).

VII

Para concluir por ahora, quisiera terminar demarcando algunos puntos fundamentales sobre el tema que hemos venido tratando: "el hombre, como especie, ha sobrevivido dividido en lo que yo he designado como pseudoespecie. Primeramente cada horda, tribu, clase o nación, más también cada asociación religiosa se considera a sí misma como la especie humana y a todas las demás como una extravagante y gratuita intervención de alguna deidad sin importancia. Para reforzar la ilusión de haber sido escogida, cada tribu admitió una historia: así quedaban aseguradas la lealtad a una ecología y una moral particular. Jamás se sabía lo suficiente acerca de cómo habrán llegado a existir las otras tribus, mas ya existían, resultaban al menos útiles como pantalla de proyección de las identidades negativas que constituían la necesaria contrapartida si bien incómoda de las identidades positivas. Esta proyección, juntamente con su territorialidad, daba a los hombres una razón para matarse mutuamente in *mejorem gloriam*. Si, por tanto, puede afirmarse que la identidad ha constituido una *cosa buena* dentro de la evolución humana ya que las *cosas buenas* son aquellas que parecen haber sido grandemente sobrecargadas con la fusión de reafirmar, para cada sub-especie, su superioridad sobre todas las demás".

Continúa diciéndonos Erikson: "La pseudoespecie, por tanto, es uno de los más siniestros aspectos de toda identidad o grupo. Mas existen también pseudoaspectos en toda identidad que ponen en peligro al individuo. El desarrollo del hombre no comienza y termina con la identidad y esta a su vez ha de convertirse en relativa para la persona madura. La identidad psicosocial resulta necesaria, ya que supone el arraigo de la transitoria existencia del hombre en su aquí y ahora. El hecho de que no sea transitoria no significa que haya de malgastarse. En todo caso no en aquellos que buscan una identidad. Norman Brown propugna: "piérdete", y Timonthy Leary: "Salte, sepárate". Yo, por mi parte, quiero añadir: "danza".

¡Suficiente!

Bibliografía

Erikson, E. *Identidad*.

Freud, S. *Correspondencia*.

Heidegger, M. *Kant y el problema de la metafísica*.

Heller, A. *Historia y vida cotidiana*.

Lutero, M. *Sobre la libertad Cristiana*.

La discusión sobre el quehacer filosófico latinoamericano es de siglos y no ha terminado

Néstor Julio Vidal de la Cruz
3 de febrero de 1985

Desde hace rato existe, a nivel continental, una polémica respecto a la existencia o no del pensamiento latinoamericano. Eso ha tratado de ser tomado en forma rimbombante por quienes se encuentran desarrollando estudios de posgrados a distancia desde Barranquilla en la Universidad Santo Tomás de Aquino en la ciudad de Bogotá, quienes se atreven a decir que “[l]a discusión y los famosos “análisis” sobre la posibilidad o no posibilidad de la filosofía latinoamericana ya ni siquiera se mencionan en seminarios y congresos sobre el quehacer filosófico en América Latina” (Orozco, 1984, p. 14). Esto es rotundamente falso, pues si bien, como se dijo, es una situación que data de mucho tiempo, es ahora cuando la discusión se encuentra patente. Esto además se refleja cuando en el transcurrir de un lustro una polémica de este tipo no puede haberse finalizado y esto queda de relieve cuando el profesor Salazar Ramos, coordinador general del primer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, convocada por la Facultad de Filosofía y el Centro de Enseñanza Desescolarizada de la Universidad Santo Tomás plantea: “Existe una larga polémica en torno a la existencia o no de la filosofía latinoamericana, polémica que arranca desde el mismo momento del descubrimiento y la conquista, y que se extiende a todo lo largo y ancho de la historia colonial y republicana, si bien varían los términos y los contextos de sus planteamientos.

Pero es a comienzos de la década del setenta cuando el debate adquiere gran relevancia continental, manifestándose con más intensidad en países como Argentina, Perú, Ecuador, México, etc. La polémica se encuadra en la actualidad entre dos sectores históricos bien definidos.

En primer lugar, el marco cultural europeizante, universalista y monumental que ha recorrido incansablemente la médula de la historia latinoamericana, y de la cual han bebido las "élites cultas" de nuestro continente. Dentro de esta línea es precisamente donde se plantea el famoso problema entre *civilización–barbarie*, que ya pensadores como Domingo Faustino Sarmiento, Ezequiel Martínez Estrada, José Hernández, José Martí, el llamado grupo de Los Fundadores, Samuel Ramos, Fernando González, entre muchos otros, habían planteado y discutido. Existe un marco cultural, representante típico de la civilización constituido en *arquetipos*, universal para todas las culturas, que mide el estado de "desarrollo", humanidad o subhumanidad alcanzado por los otros pueblos no europeos.

En segundo lugar, y sobre todo en el presente siglo, el marco de la llamada *izquierda marxista ortodoxa*, cuyos análisis y planteamientos tratan de prefijarse en los *arquetipos socialistas* alcanzados por países como la Unión Soviética y China" (Salazar Ramos, 1980, p. 5).

Lo anterior lleva a esbozar dos grandes realidades, por un lado, se trata de engañar, lo cual es una falta de respeto a nuestro pueblo y básicamente a los intelectuales cuando quienes se encuentran estudiando o se han graduado en filosofía latinoamericana a distancia niegan que la polémica aún está vigente. Por otro lado, se ve claramente cómo expresiones de literatura americana premeditadamente tratan de confundir filosofía con literatura e incluso con antropología, religión y mitología; disciplinas que tienen su accionar específico. La Universidad Santo Tomás de Aquino de Bogotá, como cualquier empresa del sistema capitalista, más aún cuando es de carácter privado, busca por todos los medios propaganda a su accionar y es por ello que, en un medio provinciano, fanáticos de la filosofía latinoamericana tratan de ganar incautos. Esto se sustenta en lo siguiente:

"La Universidad Santo Tomás de Bogotá es heredera del estilo propio de la Universidad Latinoamericana que nace con la universidad Santo Tomás en Santo Domingo en 1538 y se prolonga en Santa Fe en 1580, en Santiago en 1617 y en Quito en 1786. Pero sabemos perfectamente que una cosa es el pasado, la institución burocratizada, y otra la tradición viva y operante" (Rubio Angulo, 1980, p. 7). Continúa explicando el profesor Rubio que

la facultad de filosofía de la mencionada universidad busca, a través de un pensamiento auténtico, la liberación de nuestro pueblo para que pueda reflexionar respecto a la realidad socio-político-económica nuestra, pero esto es una élite dentro de la realidad latinoamericana, pues, tal como se ha dicho, no deja de ser un simple negocio. Los foros nacionales de filosofía realizados a nivel nacional y diversas discusiones sustentan que la filosofía latinoamericana no tiene ningún piso social, inclusive tal como se reseñará más adelante, prestigiosos filósofos del máximo centro educativo superior del país, es decir de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá, sostienen que no hay porque discutir algo que no existe, algo que es tomado como sofisma de distracción por un reducido núcleo de personas.

La práctica social como criterio de verdad nos señala que en América Latina no ha existido pensamiento autónomo. La misma alienación político-cultural determina que estemos aún sometidos a pensamientos que responden a otras latitudes, donde hay la necesidad de entrar a tomar un compromiso histórico de nuestra realidad. Esto debe comenzar por lo político, no pensando que haya una filosofía de la liberación latinoamericana, pues si se habla de una filosofía para liberación, en este sentido, debemos reconocer que acaso la experiencia mundial no nos ha enseñado que el marxismo como una interrelación de la filosofía con la economía política y el socialismo científico han sido el instrumento ideológico que ha permitido a diversos pueblos, entre ellos Rusia, China, Albania, Vietnam, Cuba e incluso Nicaragua, la búsqueda de una vida mejor. No compartimos en ningún momento la tesis donde la presencia de dos religiosos en la dirección política de Nicaragua sea señal de que una teología de la liberación latinoamericana haya sido la orientadora de ese proceso. La depuración que se da al interior de Nicaragua, más concretamente en el Frente Sandinista de Liberación Nacional, una vez se derrota la reacción somocista, indica que en todo momento el marxismo ha sido la ideología, la filosofía, la política que ha orientado el proceso revolucionario de ese país. Así, los vanos esfuerzos por buscar justificación a una filosofía latinoamericana quedan sin ningún tipo de validez.

En nuestro continente nunca ha habido hasta la presente filosofía latinoamericana. No ha habido un pensamiento coordinado que se convierta,

a manera de escuela, en una expresión filosófica continental. No se han dado, por ejemplo, las condiciones de la filosofía francesa, griega, alemana. Tanto en literatura como en política han existido escritores y pensadores aislados, como es el caso de Neruda, García Márquez, Vargas Llosa, Ernesto Guevara, Camilo Torres Restrepo y otros, pero no llegan a tener la comprensión de un pensamiento coordinado, como tampoco lo hubo en la mitología de chibchas, mayas y aztecas, entre otros. La realidad nos indica que no han existido las condiciones para un pensamiento latinoamericano. Así, a manera de otro ejemplo, los estudios en algunos campos de las matemáticas constituyen aspectos aislados que en ningún momento comprometen una coordinación del pensamiento.

A manera de ejemplo, para refutar las falacias de quienes sostienen que desde hace rato la discusión de la filosofía latinoamericana está resuelta, veamos lo que plantea el profesor Rafael Carrillo de la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá, cuando se le interrogó respecto a la corriente filosófica latinoamericana aparecida en el Cuarto Foro Nacional de Filosofía realizado en Manizales:

"En el análisis filosófico puede, en consecuencia, haber todo. Y de este todo hacen parte Latinoamérica y sus problemas. Lo antifilosófico sería reducir la filosofía a este último: recortar el objeto total de su preocupación y restringirlo a una posición de dicho objeto" (Gil, 1981, p. 7).

Otro eminente filósofo de la Universidad Nacional como es Rubén Sierra Mejía plantea sobre la filosofía de la liberación latinoamericana lo siguiente: "Puede ser simplemente un embeleco. Puede ser un negocio, o una ideología. Quizás las tres cosas a la vez. No es muy claro para mí lo que se pretende con esa filosofía de la liberación latinoamericana y en general con esos programas de filosofía latinoamericana. Podría plantear el problema con un rodeo para ver si logro aproximarme. La cosa es esta: desde el siglo pasado se ha planteado intermitentemente el programa de una filosofía latinoamericana. El primero que habló de ello fue el Alberdi en la Argentina. Ese deseo de la expresión latinoamericana en las formas culturales no se reducía a la filosofía. Durante mucho tiempo se habló también de una auténtica literatura latinoamericana sin que se tuviera una idea muy clara de

lo que se quería. Y esto es justamente lo que caracteriza a esos programas de manifestaciones de la cultura definidas por caracteres regionales y es que no se sabe con claridad qué es lo que se quiere" (). Continúa explicando el mencionado profesor universitario Rubén Sierra: "En filosofía, en cambio, ciertos grupos que no se caracterizan por su creatividad insisten en la necesidad de hacer Filosofía Latinoamericana". Pero como todavía no han hecho filosofía, no es muy claro lo que quieren nombrar con aquel término, oscila entre una sociología y una historia de las ideas. Pretenden una originalidad de pensamiento creyendo que esa originalidad se logra a través de determinados campos de problemas y no más bien de un esquema conceptual y metodológico no es algo que se pueda inscribir en una determinada geografía. En conclusión, lo único que se puede afirmar es que Latinoamérica hará filosofía latinoamericana cuando haga simplemente filosofía" (Sierra Mejía, 1983, p. 17).

Lo que aquí se ha esbozado demuestra a las claras cómo a nivel nacional el problema, la discusión, sobre la filosofía latinoamericana solo es agenciada por unos pocos sin tesis sólidas que, por su misma inconsistencia, han sido refutadas incesantemente.

La prueba patética del oportunismo de quienes tratan de engañar incautos respecto a la filosofía latinoamericana se patentiza cuando han tratado de formar todo un verdadero polvorín con la entrevista realizada por Numas Gil a Ramón Pérez Mantilla, sin haberla analizado concretamente en sus contradicciones, quedándose únicamente en el aspecto romántico del pensamiento latinoamericano. Por un lado, no le da una respuesta a la respectiva pregunta divagando en esta, pues se limita a decir que no conoce filósofo latinoamericano, lo cual entre otras cosas es totalmente cierto con las sustentaciones que se han dado, pero, por otro lado, entra a divagar respecto al marxismo. Cuando en la tercera pregunta pone en duda que sea una filosofía y más adelante dice: "quien podría negarle al marxismo el carácter de ser una filosofía de la liberación". El marxismo es interrelación dialéctica científica de filosofía, economía, política y socialismo científico, encontrando muchas obras, entre ellas, las escogidas de Marx y Engels, **Materialismo y empiriocriticismo**, quehacer y **El Estado y la Revolución** de Lenin, que se constituyen en armas político-filosóficas del proletariado

para destruir violentamente a las clases y sectores de clase opresores y explotadores.

Al iniciarse el presente escrito se puso, con ejemplo, a la luz de la realidad la validez del marxismo en el proceso de liberación de los pueblos. Esto lleva de una vez a mostrar que quienes hablan de la filosofía latinoamericana como existente y sin motivo de discusión no son personas con solidez en sus pensamientos, temiéndole a la discusión porque la rueda de la historia los tiene sepultados. Es que se le está dando mucha importancia en Barranquilla a los ilustres estudiantes de filosofía latinoamericana a distancia, quienes ante la inconsistencia de sus tesis recurren a epítetos, calificativos, los cuales desdicen de quien enfoca una polémica. Se hace alusión aquí a lo planteado el domingo 13 de enero de 1985 por un profesor quien, en una forma pedante y por demás arbitraria, se dirige al filósofo José Daniel García colocando como pobres sus argumentos. Por un lado, se debe anotar que el mencionado profesor entra a divagar en el problema de la lógica, así como también confunde tercamente filosofía con antropología, desvirtúa tendenciosamente el aspecto metafórico utilizado por García respecto a que el mundo es ancho y ajeno. En los inicios del presente escrito esboqué la esencia marxista que orienta el proceso nicaragüense, otra falacia de dicho profesor para buscar justificaciones como la casa de Rafael Escalona, es decir, en el aire a la filosofía latinoamericana. No alcanzarían líneas en este suplemento literario para profundizar en cómo todos y cada uno de los fundamentos y ejemplos que él utiliza no tienen ningún tipo de consistencia. No quiero referirme en forma particular a lo planteado por Álvaro Orozco en defensa del quehacer filosófico latinoamericano, pues no aporta nada nuevo, sino que es la compilación de datos respecto a sus tesis sin fundamento de consistencia siendo un repetir, de lo cual bastante se ha refutado e ilustrado, incluyendo la referencia de los ya mencionados profesores de la Universidad Nacional de Bogotá, entre otros, el hecho de querer decir que la polémica no tiene sentido porque fue rebasada en unas universidades y, en otras, no se tiene en cuenta.

Se hace imprescindible que al momento de enfrentar una discusión o una polémica de cualquier carácter no solo se tenga delicadeza y atención con los epítetos, sino también con las argumentaciones y sustentaciones de

carácter bibliográfico, pues colocar en boca de un autor en una mencionada obra lo que aparezca en otra no solo le resta importancia al argumento, sino que desvía la discusión.

En una discusión se debe ser serio para que los conceptos tengan mayor solidez y haya seriedad en la polémica. Desde este punto de vista sostenemos y fundamentamos que es un juicio *a priori* decir que el profesor Pérez Mantilla es un aprendiz de filosofía, así como negar sus conocimientos sobre Hegel, pero tampoco se debe engañar o colocar en un libro lo que no aparece en él. Así, no solo en la introducción de ***La crítica de la razón pura***, sino en toda la obra, Kant no hace referencia a la ilustración en la capacidad de la autodeterminación por medio de la razón (véase Kant (1977). ***Crítica de la razón pura***, México: Editorial Porrúa). Kant, en el mencionado libro, escribe a nivel general de los juicios, pero no concretamente sobre la ilustración. Sobre ello puede hablar en otra obra, pero no en esa, de ahí que al enfocar una discusión refiriéndose a determinado libro y autor se debe y necesita tener toda la precisión.

Sostenemos: estamos de acuerdo con que existe una historia nacional, desde el momento cuando se inicia la opresión a los aborígenes con la incursión de los europeos en el siglo XVI. Los aborígenes y posteriormente los criollos no han vivido pasivos ni contemplativos frente a la dominación; han desarrollado la historia nacional latinoamericana bajo condiciones específicas de espacio y tiempo, esto ha sido comprobado en el trajinar histórico. Así, quedan sin validez las tesis del señor Mario Arrubla cuando plantea la no existencia de una historia nacional, pero de ahí a querer igualar el proceso histórico, el desarrollo de las luchas de clases, con un pensamiento autóctono es diferente. Existe una historia nacional, pero forjada bajo la dominación y alienación ideológica por así decirlo. No podemos negar la historia nacional cuando los hechos lo demuestran, entre ellos, la Revolución de los Comuneros. Todo el proceso independentista que se forja desde ese momento hasta más allá en el Congreso de Cúcuta, donde Bolívar con un espíritu nacionalista tenía las influencias de Rousseau y Napoleón Bonaparte. Así se va forjando el proceso de la lucha de clases a nivel nacional, donde las constantes luchas del proletariado muestran que, hasta el presente, nuestro pueblo ha hecho su historia bajo condiciones específicas de espacio y tiempo.

Pero en el trajinar cotidiano ha habido influencias, dominación de pensamientos extranjeros, dándose casos aislados sin coordinación en el pensamiento que responde a expresiones literarias y, en ningún momento, a un pensamiento latinoamericano. Así como la dialéctica científica nos enseña que en todo proceso existen contradicciones de lo positivo y lo negativo, ¿se muestran en la filosofía latinoamericana? Otro eslabón en la cadena de dudas de que la discusión, si es que así se podría considerar, no ha finalizado. Esto se contrapone a lo expresado por otros autores. La sola gestación del proceso independentista es una señal contundente de la existencia de una historia nacional, lo cual se genera desde el siglo XVI, y que va teniendo diversas expresiones en el transcurrir de los siglos. Las luchas de diversos grupos y movimientos revolucionarios en Colombia son una muestra de cómo el problema nacional se toma como base para proyectar una revolución, pero, si bien existen los problemas nacionales, se carece de un idéntico pensamiento que lo oriente.

Finalmente, sugiero a todos aquellos quienes tienen posiciones sólidas respecto a la no existencia de una filosofía latinoamericana no continuar discutiendo hasta cuando el otro polo de la contradicción muestre argumentaciones diferentes a las que han dado hasta el presente.

Bibliografía

- Gil, N. A. (1981). Entrevista a Rafael Carrillo, Pionero de la Filosofía Moderna en Colombia. *Magazín Dominical, El Espectador Bogotá*, p. 7.
- Gil, N. A. y Bermúdez, E. (1983). Entrevista Rubén Sierra Mejía, profesión filósofo. *Suplemento Intermedio Diario del Caribe Barranquilla*, p. 17.
- Orozco, A. J. (1984). Sobre el reportaje de Pérez Mantilla. Hubo una mujer filósofa. *Revista Dominical, El Heraldo*, p. 14.
- Rubio Angulo, J. (1980). Hermenéutica y crítica en el filosofar latinoamericano. *Revista Dominical, El Heraldo*, p. 7.
- Salazar Ramos, R. (1980). Hacia una filosofía latinoamericana. *Revista Dominical, El Heraldo*, p. 5.

¡Qué interesante y refrescante polémica!

Luis R. Torres Vilorio
3 de febrero de 1985

Señor Director,

Por medio de la presente, quiero referirme a la interesante y refrescante polémica de sus tres últimos magazines dominicales, acerca de si existe o no, una filosofía latinoamericana.

Pues bien, no es extraño que una vez más nos sea cuestionada nuestra **condición** de latinoamericanos desde una óptica europea como continente subdesarrollado, en el trasluz de un problema concreto planteado en dicha polémica, dando la impresión de que sí fuésemos un continente condenado a la piedad. Latinoamérica, como en la mayoría de los países del tercer mundo, emerge, por razones históricas, hacia una dimensión futurista. Tal reconocimiento no nos será dado por los **filósofos europeístas**, sino que surge de un proceso inmanente de nuestra afirmación.

Como en el subfondo de dicho cuestionamiento se esconde, de una manera velada, la idea de una incapacidad nuestra para hacer filosofía, quiero remitirme a la maravillosa y explosiva obra de Franz Fanon: **Los condenados de la Tierra**. Se trata de un tercermundista que nos inscribe con una frialdad de cirujano, pero con un ardor de rebelde, a nuestra historia real contemporánea, y destruye cualquier cantidad de prejuicios de esa calaña hasta tal punto que, un europeo excepcional, Jean Paul Sartre, le hizo, a la obra de Fanon, más que un prólogo, una apología, echando por la borda, con unos planteamientos implacablemente marxistas, esas posiciones retrógradas y trasnochadas; esto teniendo en cuenta que Sartre era un gran filósofo y un intelectual. Lo que ocurre, a mi juicio, es que esa caterva de insensatos, empotrados en toda una tradición milenaria de filósofos, se creen depositarios del saber filosófico y cierran sus puertas a otras formas

renovadoras de filosofar desde sus posiciones momificadas llamando incapacidad a una situación sorpresivamente incomprendida por **ellos**. Ahora, el marxismo, como solución al problema del devenir filosófico, no cabe en la cabeza de esos doctos que produce la tecnología industrial del mundo occidental capitalista, quienes miran con indiferencia las prioridades del quehacer y del pensar del hombre latinoamericano, que diariamente auto-descubre sus miserias heredadas de la transculturización europea, para que ahora traten de pontificar sobre la base absurda de la prolongación de la vieja estupidez colonial: el indio no tenía alma, y, por consiguiente, era incapaz de hacer filosofías.

No quiero extenderme en tan delicada materia de polémica, puesto que toca puntos sensibles de nuestro orgullo como pueblos contra unas posiciones atentatorias a nuestra dignidad e identidad. Pero valgan estos apuntes como una reacción refleja a una bofetada inmerecida, dejando de paso a nuestros especialistas la labor contestataria y defensiva de nuestro estatus que antepone su tarea urgente de liberación a la de sentarse frente a una máquina de escribir para inventar filosofías.

Quiero además, felicitar a **El Herald**, en lo tocante a este tipo de temática, puesto que hace mucho bien a las nuevas generaciones que se atreven a pensar.

De Ud. Atte:

Luis R. Torres Vilorio.

C.C No. 12.579.147 de El Banco Magd.

América Latina ha cambiado el mundo

José A. Pernet C.
10 de febrero de 1985

La historia de América ha estado ligada a la historia europea, así como su pensamiento y sus ideas. Y así puede decirse de la filosofía. Esta circunstancia es la que, a algunos intelectuales, obliga a pensar más en la limitación del pensar filosófico latinoamericano al modo europeo y no en cómo las filosofías europeas han servido a los fines de los hombres de América para interpretar su realidad y solucionar sus problemas. Insistimos en la historia de cómo esas filosofías, formadas en los problemas de la misma Europa, han sido utilizadas para solucionar problemas originados en esta América. O sea, no parto de la idea de imitar, sino de utilizar.

No es la expresión de Hegel (*Lecciones de historia...*) al referirse al hacer y pensar de Latinoamérica como el "eco y sombra" del hacer y pensar europeos. Se han malentendido los motivos del filosofar latinoamericano. Este no pretende imitar, ser eco y sombra de un determinado filosofar; lo único que se propone es reflexionar sobre los problemas de su propia realidad y para ello se sirve de los mismos instrumentos. Sirvan o no, he allí el verdadero fondo de la cuestión. Se trata ni más ni menos de cuestionar la única filosofía universalmente transformadora para anteponerle *otra* bajo criterios de reflexión que exageran el latinoamericanismo. A cien años de la muerte de Marx, el marxismo es la única filosofía universal. Ninguna anterior, ni religiosa ni laica, logró ser ecuménica y esta, que nació en Occidente, es ya de todos los puntos cardinales.

Las reflexiones de Marx y Engels se confirman hoy en día y, sin las de Lenin, es prácticamente imposible entender el desarrollo del capitalismo en la etapa del imperialismo. Y así como entre los tiempos de Marx a los de Lenin surgieron nuevas relaciones o contradicciones sociales que el primero no pudo imaginar, pero que el segundo, valiéndose del método descubierto por el maestro, registró fehacientemente. Es decir, fue al encuentro en el intento de asimilar la realidad, la que en más de una vez ha transformado.

América Latina ha hecho aportaciones valiosas a la comprensión del mundo, es decir, a la filosofía. América Latina ha cambiado el mundo. De todos estos hechos se tiene conciencia. Sobre todo hay testimonios en los grandes discursos y en las conservaciones profundas e íntimas de las montañas y los barrios y hasta en la folletinería y el libreto mimeografiado que ahí se publica y, sin embargo, y este sí es un verdadero problema, un importante sector de los intelectuales, aquel que está dedicado a investigar, a educar, a escribir, a difundir, tiene una enorme dificultad para trabajar en esas novedades o esas especificidades como parte de su elaboración teórica, filosófica, histórica o política. Hace teoría con los textos de Europa y no con los de Latinoamérica. Pero ya esto es otra polémica muy distinta que la pretendida con la llamada **filosofía latinoamericana**.

Las inhibiciones son muchas, sobre todo para pasar de la palabra a la acción. Pero también existe otra: la de pasar de la palabra hablada a la escrita. Aquí corresponden dificultades conceptuales para captar la realidad y para hacer generalizaciones y explicaciones de lo reciente y lo inmediato, vivido y pensado. No solo está vedada la realidad, sino también la generalización. La dialéctica de la palabra oral y escrita, del concepto que surge de las experiencias de la lucha y del que tomamos de lo ya escrito para ir a la lucha y encontrar a aquel es una dialéctica tanto más difícil de aprehender cuanto nuestra herencia de dictaduras nos lleva a escribir con cierta seguridad del discurso público formal que descansa en los textos consagrados y con enormes obstáculos, el que capta las relaciones sociales en que vivimos y que incluso los líderes revolucionarios captan y expresan.

Que Latinoamérica tenga su propia visión del mundo no impone necesariamente la idea de poseer una filosofía propia, autónoma, como si este

contexto histórico no se enmarcara en un mundo que se hace más universal, más cuando la ciencia como el pensar intelectual se interrelaciona cada vez con mayor profundidad, para configurar nuevos planteamientos y reflexionar acerca de la problemática, pero también para vivir y retomar las experiencias universales de solución. Hoy no es posible pensar en los sistemas o métodos filosóficos unívocos como si se tratara del pasado de la ciencia o del filósofo antiguo que, además de filósofo, poseía la virtud histórica de mirar en torno a todas las ciencias. La revolución científico-técnica ha impuesto la especialización de una parte, en el campo científico, en el que no es posible mirar a todos los lados y, por la otra, en cambio, la universalización en el concepto. Por eso es difícil que la reflexión y el pensar europeos no tengan en cuenta el aporte latinoamericano y viceversa, la reflexión Latinoamérica no se exprese con los instrumentos del pensar europeo clásico o contemporáneo.

Y quienes sirven de aval a los que pregonan la necesidad o la existencia de una filosofía latinoamericana con el soporífero argumento de la imitación (para contrarrestar la influencia inevitable de la filosofía marxista-leninista) caen sin querer en la ortodoxia que ellos mismos se proponen combatir. La verdad es que el camino desde la reflexión *en sí* hacia la reflexión *para sí* en Latinoamérica no sigue muchos patrones clásicos. Basta mirar los procesos revolucionarios y de liberación que se plantean hoy en Latinoamérica. Sin embargo, (repito que esta es otra polémica) en nuestras sistematizaciones e historias escritas poco es lo que hemos hecho para enriquecer la teoría con la riqueza que ya mostró la vida. No se excluye, sin embargo, el que en América Latina se originen generalizaciones que alcancen el plano de la conciencia filosófica, como quiera que ella viva un momento de explosión sobre el que están puestos numerosos ojos. Pero hablar desde ya de la existencia como tal de una filosofía latinoamericana o de su búsqueda, con el propósito de ponerla a contrapelo de la única filosofía universal transformadora hoy de la realidad, más que peregrino, es monstruoso. "Para que una unidad histórico-cultural pueda alcanzar el plano de la conciencia filosófica, no bastan los acontecimientos históricos; es preciso además, que las generalizaciones en que se expresa la conciencia social circulen con cierta libertad y sean bien asimiladas". Nuestras

ciencias sociales, para tomar el caso clave, dan frutos reales pero todavía desproporcionados a la masa de sus interrogantes y el ritmo de circulación de nuestra información histórico-social es lento. Así las cosas, es posible que una definición sistemática del concepto de filosofía latinoamericana sea, en parte, cosa del futuro.

Bibliografía

Hegel, G. *Lecciones de historia universal*.

Hernández, E. *Concepto y método en la filosofía latinoamericana actual*.

El aspecto literario de la polémica filosófica

Roque Jiménez Uriolla
10 de febrero de 1985

He seguido con mucha atención la polémica filosófica que se ha estado librando en las páginas de la *Revista Dominicana El Heraldo*, y lo que más me ha llamado la atención ha sido la referencia que se ha hecho a aspectos literarios. Por eso, los trataré de comentar en este artículo haciendo, de paso, un paralelo entre lo filosófico y lo literario de nuestra América Latina. Veamos: "Y quiero decirle que si volviera a tener dieciocho años seguiría considerando más interesante la lectura de Kafka que la de García Márquez" (Pérez Mantilla, 1984).

En esta afirmación se nota el corto panorama literario que posee el filósofo Pérez Mantilla; en esto también podemos observar su eurocentrismo. Muy por el contrario de lo que él piensa, yo diría que hay que leerlos a ambos, no pensar que hay que pasar extremosamente de la total influencia europea al rechazo total de los valores del viejo continente. García Márquez manifiesta que una de las obras que le dio la clave hacia su mundo fantástico fue, precisamente, *La Metamorfosis*, pero él no se quedó embebido rumiando la maravillosa obra del gran novelista checo, sino que ha contribuido a fortalecer la, desde hace tiempo existente (y tantas veces atacada y negada), literatura latinoamericana.

Pero esto no queda aquí, seguro estoy de que el muchacho de dieciocho años que, lógicamente, tenga los pies y la mente en tierra latinoamericana no solamente leerá, sino que está leyendo con mucho mayor provecho y gusto no únicamente *Cien años de soledad*, sino toda la obra del gran cataquero y de todos los escritores pertenecientes a la literatura latinoamericana,

porque es la nuestra. Sigamos viendo: "¿Qué diría el colombiano José María Torres Caicedo, quien, a mediados del siglo pasado, empleara por primera vez la expresión "literatura latinoamericana"? (Orozco, 1985).

Esto que le ocurrió a Torres Caicedo es, ni más ni menos, lo que ocurre en este momento con nuestra filosofía latinoamericana; pero recordemos algo que, también a comienzos de siglo, dijo el escritor peruano Luis Alberto Sánchez: "América, novela sin novelistas". Esta expresión, durante muchos años, sirvió para consolidar nuestro complejo ante lo europeo, pero, al mismo tiempo, sirvió para que los escritores que se compenetraron con los problemas de su continente latinoamericano produjeran obras que, por ser tan conocidas, no las voy a consignar aquí y que le han dado a la literatura latinoamericana la personalidad que ya nadie discute y que, por el contrario, la hacen ser tema de estudio en universidades europeas, asiáticas y norteamericanas. Viniendo a estos lares investigadores como Seymour Menton, Raymond Williams, Jacques Gilard, etc., porque la consideran la más vigorosa y la más interesante en la actualidad en el mundo.

¿O es que también van a negar la existencia de la literatura latinoamericana?

Parece que no, porque esos mismos que niegan la existencia de la filosofía latinoamericana, se emocionan (al parecer) con nuestra literatura. ¡Qué contradicción! "América mestiza se expresa en lenguas de la imaginación y no en el lenguaje académico y frío, sino en lenguaje vivo y turbulento de la vida o sea su literatura; un Sábato, un Carpentier, Paz, Cortázar, Amado, García Márquez, etc., no los conoce la faz de la tierra como filósofos, sino como literatos" (García Sánchez, 1985).

No nos confiemos; esos mismos negadores de lo nuestro, si hubieran existido a comienzos de siglo, hubieran negado la existencia de la literatura latinoamericana. Sigamos adelante: "A menos que un indulgente europeo les diga en secreto: "sí, sí existen" (Orozco, 1985).

Haciendo alusión a la anterior cita, podemos recordar que tuvo que venir el investigador francés, Jacques Gilard, a decirnos que aquí, en nuestra ciudad, existió el Grupo de Barranquilla (conformado por Ramón Vinyes, José Félix Fuenmayor, Álvaro Cepeda Samudio, García Márquez y otros) para convencernos y sentir su importancia, no solamente a nivel colombiano,

sino latinoamericano. Sin embargo, un escritor del Carmen de Bolívar, Néstor Madrid Malo (Madrid Malo, 1981) se atrevió a negar la existencia de dicho grupo en una forma terca pero sin futuro. Hoy, afortunadamente, nadie lo niega. Y es que, para referirse a cualquier tema, es elemental conocerlo.

Veamos estas citas:

a. ¿Cuál es su posición personal respecto a la filosofía de la liberación latinoamericana?

En primer lugar, debo decirle que no la conozco. Pero de todos modos..." (Pérez Mantilla, 1984).

b. "Puede ser simplemente un embeleco. Puede ser un negocio, o una ideología. Quizás las tres cosas a la vez. No es muy claro para mí lo que se pretende con esa filosofía de la liberación latinoamericana y en general con los programas de filosofía latinoamericana. Podría plantear el problema con un rodeo para ver si logro aproximarme..." (Sierra Mejía citado por Vidal De la Cruz, 1985).

Mejor dejemos oír la voz de nuestro genial escritor de Macondo:

"La interpretación de nuestra realidad con esquemas ajenos solo contribuye a hacernos cada vez más solitarios" (García Márquez citado por Grupo de Investigación Cultura Caribe, 1985).

Y una última recomendación del venezolano Andrés Bello, maestro del libertador Simón Bolívar y de todos los latinoamericanos:

"...tiempo es que dejes ya la culta Europa

que tu nativa rustiquez desama

y dirijas el vuelo adonde abre

el mundo de Colón su grande escena" (Bello citado por Tamayo Vargas, 1977, p. 441).

Bibliografía

Pérez Mantilla, R. (1984). Ramón Pérez Mantilla: Uno de los valores de la filosofía social colombiana. Entrevista por: N. A. Gil. En *Revista Dominical, El Heraldo*.

- Orozco, A. J. (1985). En defensa del quehacer filosófico latinoamericano. *Revista Dominical, El Heraldó.*
- García Sánchez, J. D. (1985). En defensa de Pérez Mantilla. *Revista Dominical, El Heraldó.*
- Madrid Malo, N. (1981). Un caso de mitología literaria... El pretendido Grupo de Barranquilla. Por Néstor Madrid Malo. *Magazín Dominical, El Espectador.*
- Vidal De la Cruz, N. J. (1985). La discusión sobre el quehacer filosófico latinoamericano es de siglos y no ha terminado. *Revista Dominical, El Heraldó.*
- Grupo de Investigación Cultura Caribe (A. J. Orozco, R. Soto, O. García, M. Orozco C. y J. Fontalvo) (1985). La cultura y su relación con el carnaval de Barranquilla. *Revista Dominical, El Heraldó.*
- Tamayo Vargas, A. (1976). En C. Fernández Moreno (coord.), *América latina en su literatura* (tercera ed.). México: Siglo XXI Editores.

Fenomenología del hombre latinoamericano

Moris Merlano Piñeres

24 de febrero de 1985

Siendo la fenomenología la ciencia de los fenómenos que se manifiestan en la conciencia, o sea, la intención del hombre frente al objeto, lo que yo pienso subjetivamente que son las cosas que me rodean, tendremos que abordar el problema de la siguiente manera: cuando el europeo llegó como conquistador a las tierras americanas y se topó con nuestra realidad, pensó que los pobladores de América eran subhombres y como tales los trató. Esta conciencia de que él era superior a nosotros se debía a que él venía de un mundo en que la civilización había alcanzado un alto grado de desarrollo comparado al estado en que nos encontramos.

Los indios de América vivían dentro de la más sana paz en medio de una naturaleza fértil. Vivían en un comunismo primitivo. Sus medios de subsistencia eran la caza, la pesca y la agricultura. Practicaban la idolatría. Su sistema de gobierno rudimental estaba basado en la autoridad del Zipa.

Basado el conquistador europeo en que el indio no era un ser humano, sino una bestia, este fue despojado de todas sus pertenencias. Fue sometido a toda clase de depredaciones: los esclavizaron, les robaron sus tierras, violaron a sus mujeres y las hicieron sus mancebas, les quitaron el oro y todas las riquezas naturales.

El aborigen tenía un politeísmo antropomórfico y zoomórfico. Cuando vino el conquistador impuso a los indígenas la religión cristiana basada en un dios impersonal. Se estableció por primera vez en América el monoteísmo.

Las razones por las cuales Europa puede convertirse en protagonista de la historia moderna son muchas: los pueblos europeos habían vivido otras etapas de evolución sociocultural y, en consecuencia, experimentaron primero las alteraciones correspondientes, y así formularon, también primero,

las ideologías resultantes de estas evoluciones. Europa sufre una verdadera revolución –en el sentido exacto del término– en la religión, las artes bellas, las artes mecánicas, la experimentación, etc. Todo esto influye para que Europa crea haber alcanzado una gran importancia y se sienta con la arrogancia y el valor suficiente para conquistar los pueblos que encuentra a su paso, incorporándolos dentro de sus costumbres sin discutir si era aceptada o no.

La Europa enriquecida por la transferencia de los productos de la explotación colonial ibérica y el madurar de la civilización capitalista mercantil salta hacia una nueva etapa de la evolución sociocultural: la revolución industrial.

Este hecho permitirá al hombre europeo ejercer una supremacía en el ámbito mundial y considerar su raza y cultura como superiores a las demás, otorgándose así supremacía para subyugar, "civilizar", a los demás pueblos de la tierra. La Revolución Industrial se realiza gracias a la explotación unilateral de las riquezas encontradas en pueblos extranjeros que son considerados como grandes depósitos de materias primas. Las viejas civilizaciones sobrevivientes, capaces de ordenar la vida de sus sociedades, fueron dominadas e incorporadas al sistema mercantil regido por los europeos.

En este proceso de expansión y explotación, Europa impone en los demás pueblos sus valores que definían la verdad, la justicia y la belleza. Todos los elementos culturales de Europa, tales como idiomas, culto, ciencia y tecnología, arte e instituciones se difundieron mundialmente.

Vino el cruce de razas que dio como resultado, entre otros, los siguientes tipos de razas: el mestizo, el mulato, el zambo, etc. De este cruce de razas entre indios, negros y blancos españoles se forma un tejido racial triétnico. Siguen existiendo las injusticias, los atropellos, la superioridad de unas castas sobre las otras. "La discriminación por ocupar cargos y posiciones tenía que ver más con el color de la piel que con otras cosas. La ubicación de los grupos étnicos existente dentro de la estructura racial jerárquica dio lugar al surgimiento de lo que un estudioso chileno llamó *picmentocracia*".

Los individuos eran clasificados de acuerdo con el color de su piel; el estrato superior correspondía a los blancos.

“Aunque no se acepte la posición marxista según la cual el perjuicio es solamente una invención destinada a defender el propio interés económico, la controversia en su totalidad carece de interés”.

Todos estos hechos son la base para que se madure en la conciencia del latinoamericano, no del indio propiamente dicho, una necesidad de cambio del estado de cosas en que se encuentran. Van concibiendo poco a poco la necesidad de acabar de una vez por todo el dominio del español, que es quien nos domina, en nuestra América.

Cuando el europeo llegó como conquistador a las tierras americanas y se topó con nuestra realidad pensó que los pobladores de América eran subhombres y como tales los trató.

Realidad de nuestro tiempo

José Daniel García Sánchez

24 de febrero de 1985

Ante una época cuyo término en el presente se halla repleto de culpa y destrucción, de erros y desgracias, que ya en sus días anteriores –aparentemente tan felices– oprimían con pesada carga anímica a los mejores, nos preguntamos: ¿qué es pues, en realidad, este nuestro tiempo?

Desde nuestra situación en América Latina, solo representa una abundancia de problemas. Que desde nuestra situación temporal actual con insistencia reclaman una respuesta que es difícil y compleja, ya que la historia de la humanidad siempre ha sufrido rotulaciones de diferentes formas, pero en este tipo de divisiones intervienen diferentes objetos, como el grado de saber y el interés de los sujetos cognoscentes.

En la actualidad prevalece la división en antigüedad, Edad Media y Edad Moderna, divisiones heredadas de la literatura y que, en el siglo XVII, es asumida en el dominio de la historia. Pero en las ciencias sociales actuales, esta división se considera deficiente por la arbitrariedad en el manejo de esta división, por la periodización que de ella se hace y muchas veces olvidando el factor subjetivo y la totalidad del hacer humano. Por eso consideramos que al ver la historia por periodos, regiones, etc., se pierde su unidad, que es una unidad estructurada en sí misma y podemos afirmar que las épocas no representan meros acontecimientos que podamos pre-fijar *a priori*, sino que ellas mismas tienen sus características peculiares y se manifiestan como una unidad relativa. Pero no pensamos hacer aquí una filosofía de la historia, sino más bien: "en el discurso histórico se pueden deslindar periodos en los cuales se configura una unidad espiritual que abarca desde la complejión de la vida hasta la más excelsa, que alcanza su apogeo y se disuelve de nuevo. En cada uno de estos periodos hay una estructura interna que le es común con todos los otros, que determina la conexión de las partes del todo, el trascurso, las modificaciones de las ten-

dencias [...] la estructura de una época determinada se manifiesta [...] como una conexión de los nexos parciales aislados y de los momentos parciales en el gran complejo de la acción de una época. A partir de momentos muy diversos y cambiantes se forma una totalidad compleja y ésta determina entonces el significado que recibe todo lo que actúa en la época".

Por eso la necesidad que tenemos de analizar al hombre, para no cerrar el círculo en que este se halla: "la crisis social que estamos atravesando se debe básicamente a que los hombres en general son incapaces de gobernar sus propias vidas. A partir de esta incapacidad han surgido en los últimos treinta años crueles dictaduras, que carecen de todo fin social racional. Por todas partes, hombres y mujeres serios están profundamente preocupados por el infortunio que está amenazando con extinguir nuestra vida y nuestra felicidad, y provocar el desastre de nuestros hijos. Estos hombre y mujeres quieren la verdad descarnada. Quieren conocer la verdad descarnada sobre los modos en que los hombres realmente son, actúan y reaccionan emocionalmente. Decirle al hombre de todo el mundo la verdad descarnada sobre ellos mismos significa respetar sus responsabilidades sociales" (2).

Es ese el ánimo que nos impulsa a seguir investigando y escribiendo estas líneas, no como algo terminado y absoluto, sino más bien como un tratar de abrir el espectro de posibilidades, desde las ciencias humanas. Para nosotros es claro que todas las culturas contienen o contuvieron gérmenes, manifestaciones contrarias y, dentro de estas, ciertos procesos se repiten: "el trabajo mecánico, el proceso fisiológico de consumo y la reproducción, lo jurídico en la vida diaria de los individuos y en general en la esfera de las relaciones sociales, pero que conserva sus propias características y su propio juego de contradicciones en su propia estructura y la contradicción con otras culturas". Aunque el **telos** de una cultura es la preservación de sus propios valores y esto es indudable porque el proceso de producción influye en los hombres no solo directa, sino indirectamente a través de las **instituciones estables** como la familia, la escuela, la iglesia, organizaciones artísticas, etc. (3) "Por eso volvamos a repetirlo para que quede claro, nosotros pretendemos ver y palpar el problema del hombre (y claro está el del hombre en América Latina) desde una visión amplia que nos posibilite

aproximarnos a los problemas del hombre contemporáneos y su cultura, ya que esta posibilidad nos permitirá su dominio, es decir a sus hábitos, costumbres, religión, arte y por ende a la filosofía. Estos espectros que son dinámicos nos llevan a entender por qué una sociedad se preserva o se destruye, y la cultura es en cada momento un conjunto de fuerzas envueltas en el proceso de cambio de las culturas”.

Del hombre se puede afirmar: “el adaptarse a un orden social dado, ya sea por medios pragmáticos, religiosos, e ideológicos, políticos, se remontan a actos de coacción por medio del cual llegaron a ser “sociables”, esto es, llegaron a ser civilizados.”.

Nietzsche penetra con agudeza en este ámbito y nos advierte que no lo olvidemos, que no confiemos en los buenos propósitos del hombre, en las reglas de la vida, **imperativos categóricos**, porque tiene para él una historia terrible: “se marca a fuego para que quede en la memoria”.

Sobre lo que hoy llamamos civilización hubo barbarie, hubo sangre, martirio, dolor, sacrificio, que el hombre considera necesario para construir un recuerdo: “¡ah! la razón, la seriedad, el camino sobre los afectos, toda esta cosa lóbrega que lleva el nombre de reflexión, todas estas prerrogativas y galas del hombre se han hecho pagar bien caro: ¡cuánta sangre y cuánta crueldad están en la base de todas las “cosas buenas”” (4).

La humanidad ha creado un sin fin de sistemas de pensamiento para hacer frente a la naturaleza, que en realidad es funcional y no mecánica y se le ha escapado de las manos; pero preguntémosnos: ¿tras tres mil años de búsqueda y preocupaciones por errores aparentes a qué lo ha conducido todo esto?

“Después de miles de años de concentración en el enigma de la naturaleza del hombre la humanidad se encuentra exactamente en el punto de partida”. Todo parece apuntar a una sola realidad: “hay algo básica y crucialmente erróneo en todo el tinglado que se monta el hombre para aprender a conocerse a sí mismo. La visión mecánico-racionalista ha fracasado por completo”. Continúa diciendo Reich: “Locke y Hume y Kant y Hegel y Marx y Spencer y Spengler y Freud y todos los demás fueron ciertamente gran-

des pensadores, pero de algún modo el mundo siguió como algo vacío y la mayoría de la humanidad quedó intocada por la profundización filosófica".

La pregunta obligada que tenemos que hacernos es: ¿es posible salir de la trampa? Digamos que la trampa es la estructura emocional del hombre, ¿su estructura caracterológica?

La tarea que nos queda es definitiva: "encontrar la salida de la trampa, del círculo".

Pero ¿dónde está la salida? ¿Dónde está la salida hacia el infinito espacio abierto?

Hoy la salida sigue siendo un enigma, Wilhem Reich nos dice: "la salida es claramente visible para todos los que están atrapados en el agujero. Con todo, nadie parece verla. Todos saben dónde está la salida. Sin embargo, nadie parece dirigirse hacia ella, es más: Quien quiera que se mueva hacia la salida o la señale, es declarado loco o criminal o un pecador que ha de abrasarse en el infierno".

Para terminar, el hombre es preocupación. ¿Qué es entonces la preocupación? Lo que estamos haciendo.

¡Suficiente!

La enciclopedia en el mundo

Francisco Miró Quesada

27 de febrero de 1985

No hace mucho que escribimos sobre Diderot, el gran editor, junto con D'Alembert, de la más famosa enciclopedia de todos los tiempos: *La enciclopedia de las ciencias, las artes y los oficios*, conocida popularmente como la Enciclopedia francesa. Este año se han cumplido doscientos años de su muerte y, dada la grandeza del personaje y su influencia en la inmensa obra, era natural que la fecha se conmemorara en grande. No es, por eso, repetitivo escribir de nuevo sobre un personaje que puede ser enfocado desde tantos ángulos diferentes, cada cual más original y profundo.

Es imposible dar una idea de todo lo que se está haciendo en Francia para conmemorar este segundo centenario; desde la edición de libros e importantes artículos de revistas, hasta cinema, obra de teatro y proyectos grandiosos de crear enciclopedias modernas basadas en procedimientos cibernéticos (por ejemplo, una enciclopedia que puede ser conectada con un banco de datos que se renueva y crece sin cesar de manera que mantiene a sus lectores informados de las nuevas creaciones de la ciencia, la tecnología y, en general, la cultura, sin que sea necesario agregar nuevos volúmenes complementarios).

Pero entre todos los homenajes que se han realizado durante el año hay uno que nos parece especialmente significativo: el coloquio que hizo la Sección de Filosofía y Ciencias Sociales de la Unesco, que dirige, con tanta eficacia M. Sinaceur. En este coloquio, dedicado a analizar el significado y el alcance de la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert y de la filosofía de la ilustración, irradió con tanta intensidad la influencia de la *Enciclopedia* en el mundo moderno que, por más que uno supiera que esta influencia fue formidable, no podía dejar de asombrarse.

La intensidad del mensaje de la *Enciclopedia*, en el coloquio de la Unesco, se debió a que los participantes vinieron de todas las regiones del mundo: Europa, Asia, África, América del Norte y del Sur. Y es por eso que se pudo ver la influencia englobante de la *Enciclopedia* de modo tan claro e intenso. Era realmente increíble escuchar hablar sobre la *Enciclopedia*, la filosofía de la ilustración y Diderot a hombres venidos del Japón, de la China, del Vietnam, de los países árabes, del África negra, de los Estados Unidos, de la Argentina o del Perú. Pero lo más increíble no era la diversidad, sino la unidad, porque casi todos, dentro de las variaciones de los contextos impuestos por sus diferentes orígenes culturales, coincidían en el tema central: la enorme y extraordinaria influencia de la *Enciclopedia* y del pensamiento de quienes la hicieron, especialmente de Diderot. Y no es que se tratara de beatería. Todo lo contrario. Hubo críticas, algunas agudas y agresivas, como las del profesor Badawi de Kuwait. Pero, considerado globalmente, el coloquio fue uno de los reconocimientos más notables que se han hecho a la *Enciclopedia* y a Diderot.

Los numerosos enfoques resaltaron diferentes aspectos de la *Enciclopedia*, y especialmente de la obra de Diderot. El profesor Chouiller destacó la relación entre la *Enciclopedia* y la filosofía de la ilustración y señaló la idea de un progreso helicoidal de la sociedad humana en el pensamiento de Diderot. Zhang Sirong, filósofo chino, hizo especial referencia al aporte pionero de Diderot a la moderna teoría del conocimiento científico. Madame de Fontenay, pensadora francesa, hizo ver cómo el gran compilador de la Enciclopedia, a pesar de su proceder conceptual y literario libérrimo, fue sin embargo un racionalista del más alto nivel que, en sus tesis inesperadas y en sus posiciones inclasificables, no hace sino revelar el dinamismo creador de la razón. El norteamericano Kaffker mostró cómo la *Enciclopedia*, desde su publicación hasta nuestros días, ha sido interpretada y reinterpretada de muchas maneras diferentes, por ejemplo, como la obra más subversiva jamás publicada o como la más aleccionadora, la mejor educadora de la humanidad para la preparación de un mundo mejor. El tunecino Djalt, haciendo gala de gran conocimiento del movimiento político-ideológico del mundo islámico y sosteniendo una posición más bien nacionalista, reconoció, sin embargo, la influencia de la *Enciclopedia* en los países

árabes. El griego Moustsópulos, una de las personalidades filosóficas más interesantes de su país, hizo ver, también, la importancia del impacto de la enciclopedia y su influencia en el movimiento de liberación nacional. Los latinoamericanos mostraron que la historia de sus países era, simplemente, incomprendible, sin el impacto de la **Enciclopedia**.

Pero en la mayoría de los trabajos presentados estaba en forma a veces implícita, a veces explícita, la tesis que el profesor Nakagawa, estudioso japonés de la **Enciclopedia** y de la obra de Diderot, sostuvo con enfática explicitud e intensa convicción: que la grandeza de Diderot consistía, más que en la inmensidad de su obra, en el alcance de su espíritu y que este alcance era la lucha contra la opresión. Diderot realiza una lucha tan frontal contra la dominación que, en su fabuloso e impredecible estilo literario, invierte la relación entre el oprimido y el opresor, entre el amo y el esclavo. En su novela más importante, **Santiago, el fatalista y su amo**, hace del amo el esclavo y del esclavo el amo. Pero no solo en este libro, en muchos otros critica acerbamente el espíritu de dominio del europeo, el eurocentrismo que tomó de pretexto la misión civilizadora de Europa para dominar el mundo. Puede decirse, por eso, que Diderot es el gran pionero del verdadero concepto de liberación; la liberación no solo es la del europeo, la liberación es la del mundo entero. Mientras haya un solo oprimido, los hombres no serán libres.

Comprendemos, ahora, por qué la influencia de la **Enciclopedia** ha sido tan grande. Paradójicamente, esta influencia se ha difundido a través del dominio que Occidente ha ejercido sobre el resto del mundo, pero al difundirse ha creado la conciencia de que este dominio es injustificado y ha contribuido a crear el único ideal humano que puede dar sentido a la historia: la libertad solo puede ser auténtica cuando es la libertad de todos los hombres.



Conclusiones en torno a la polémica filosófica

Manuel de J. Quiroz C.

3 de marzo de 1985

Soy un humilde e indocto lector de periódicos, maestro de escuela primaria, que ha seguido con creciente interés la **refrescante** polémica filosófica iniciada a propósito del reportaje del profesor Pérez Mantilla, publicado en la *Revista Dominical*.

Quiero unirme con esta nota a las voces del reconocimiento por la loable labor didáctica desarrollada por ustedes al permitir la divulgación amplia y democrática de algunos artículos referentes al pensamiento filosófico latinoamericano; algo sin antecedentes en la prensa culta del país.

Por lo que he podido intuir, y con ello tomo partido a favor de esa gran patria que es Latinoamérica, tan vapuleada por esquemas colonizantes, noto en los portadores de su filosofía vientos renovadores que, como es apenas obvio, producen escozor en los espíritus habituados a la repetición de fórmulas y creencias sin fundamento alguno. Son esos **espíritus no filosóficos** los que tercamente incursionan en la enseñanza de la filosofía con el deseo de impresionar y de **hacerse sentir** más que de instruir y de aportar útiles ideas. ¡Tanto tiempo escuchándoles los clichés de siempre: "propaganda a su accionar", "sistema capitalista", "la práctica social como criterio de verdad", "agenciado", "interrelación dialéctica", "se va forjando el proceso de la lucha de clases a nivel nacional", "la dialéctica científica", "polo de la contradicción" y así **ad nauseam**, como dijera un articulista.

En fin, lugares comunes que acaban por no significar absolutamente nada. A esa jerga reducen una cosa tan seria como lo es la filosofía, haciéndola extensiva a todas las disciplinas habidas y por haber. Y los pobres alumnos se "tragan el cuento", como dicen en la costa, de que están aprendiendo filosofía. Más aún, aquellos que se atreven a colocar en tela de juicio sus

esquemas son, a menudo, señalados con calificativos, clichés también, aprendidos sin fórmula de juicio. Ya alguien, que tenía por qué saberlo, hacía esta sugestiva clasificación: Existen tres clases de marxistas: a) los marxistas propiamente dichos, aquellos que suelen dar la vida por esa ideología, que en el fondo es un humanismo, respetable y, desde luego, discutible; b) los marxólogos, que **saben** el abecedario del marxismo y lo exponen pomposamente; y c) los marxófagos, que viven del cuento del marxismo.

Ahora bien, y aunque no estoy autorizado para ello, pues no soy filósofo, para tranquilidad de Casandra, me atrevería a plantear las conclusiones que siguen con el carácter de provisorias en razón de que ni en la ciencia ni en la filosofía son posibles las explicaciones acabadas, absolutas, definitivas. Solo a los espíritus dogmáticos que pululan por doquier se les ocurre tamaño despropósito. Helas aquí (las conclusiones):

1. La universidad filosófica, como tal, no es un objeto real, sino una elaboración mental, una abstracción. Son los hombres, insertos en un contexto histórico, los que desarrollan formas determinadas de pensamiento llamadas filosofías. Estas, en consecuencia, no constituyen un fenómeno extracultural o especie de agregado prefabricado por espíritus escogidos. "La actividad particular que es la filosofía", dice J. Estelrich (pensador europeo... y lo cito para que se vea que en ningún momento se subestima el pensamiento del viejo continente), "no puede aislarse satisfactoriamente del ejercicio total del pensamiento. Y el pensamiento concreto está soldado a la afirmación plena del hombre en el mundo. El pensamiento va unido a la existencia: **no constituye por sí mismo un orden autónomo de existencia**" (el subrayado es mío).
2. La filosofía latinoamericana no es un todo homogéneo, como no lo es ninguna otra. De modo que la exigencia de sistema se invalida por la propia experiencia filosófica. Así, y sirva esto de ejemplo, Hegel se opone a la visión que del infinito tienen Fichte y Schelling. Sin embargo, todos ellos integran el llamado **idealismo romántico alemán**. En el existencialismo confluyen diversidad de corrientes: vitalismo, fenomenología, ateísmo, creacionismo, etc. Los ejemplos podrían multiplicarse. Lo de sistema no es, entonces, una condición ni necesaria ni suficiente para caracterizar la filosofía.

3. Ser latinoamericano no es una entelequia, ni una invención de novelistas y poetas. El **ethos** cultural e histórico que caracteriza a América Latina tiene que ser distinto del de otros pueblos, incluso latinos como el francés, el italiano o el español. Verdad de Perogrullo. Esta circunstancia antropológica llevó a Vasconcelos a escribir **La raza cósmica** y a un pintor brasileño a concebir **La metaraza**, obra pictórica que le ha dado la vuelta al mundo. Lo hecho por estos valores no ha de entenderse en sentido racista, ya mandado recoger, sino en la perspectiva humanista de exigir el reconocimiento humano que Occidente había negado.
4. El **ethos** cultural e histórico constituye así la materia prima para la elaboración de una filosofía de la cultura y una filosofía de la historia latinoamericanas. La producción filosófica en este sentido ha alcanzado enormes proporciones. Alguien decía en la polémica que esa producción está "a disposición [de] las viejas y nuevas generaciones" para que no se siga juzgando **a priori**.
5. En realidad, de lo que no disponen aquellos que se niegan a sí mismos al negar lo que ha sido, es y será capaz de crear el hombre latinoamericano es de una buena documentación que avale sus juicios.
6. Ahora resulta que América Latina, para los que se niegan a sí mismos, carece no solo de filosofía, sino de literatura y hasta de una historia propia.
7. No me cabe pensar que haya todavía, en este medio, espíritus que lleguen a afirmar tamaño despropósito. ¡Qué despersonalización! Hasta allá no tiene objeto seguir insistiendo en la polémica. Pero ¡qué ejemplo les dan los gringos!, que están organizando para los días 19 y 23 de marzo un simposio internacional (óigase bien: ¡internacional!) sobre literatura e historia de Colombia en el siglo XX. A ese evento han sido invitados, entre otros, el crítico literario Germán Vargas, la poetisa Meira del Mar y el Nobel García Márquez. Subráyeno: profesores estadinenses y canadienses hacen parte de la Asociación de Colombianistas Norteamericanos, "encabezados por Raymond L. Williams, profesor de Washington University". ¿Se estará esperando la bendición definitiva de otras culturas para decir: "sí, sí existimos"?

8. En muchos países de Europa existen institutos de estudios latinoamericanos. Para no alargar el cuento, sería saludable que aquellos que se niegan a sí mismos aprendieran de las experiencias que los europeos y norteamericanos poseen en punto a la investigación de lo latinoamericano. ¡Qué tal! Latinoamericanos aprendiendo de gringos y europeos. ¿Cómo se es latinoamericano?
9. Quienes han escrito sobre filosofía latinoamericana, en la *Revista Dominicana* de *El Herald*, no han dicho que son filósofos, como quizá de mala fe lo daba a entender el autor de *El rincón* del jueves 31 de enero del 85, p. 2A. Solo por el hecho de que los nombres que allí aparecen no están asociados a lo que él dice, escribe y hace, siempre lo bueno, lo que sirve, etc. ¿Quién descalifica a quién? ¿Zaherir, descalificar, subestimar? He ahí su estilo. Y el estilo es el hombre (valga el lugar común). ¿Será esa la manera de ejercer el humanismo y la democracia popular que tanto se pregona?
10. Se descubre, a todas luces, en algunos polemistas, y otros que no lo son, un celo profundo, que raya en el resentimiento hacia la Universidad Santo Tomás. No es mi propósito defender a esta última, pero sí solicitar al menos un poco de respeto por lo que algunas instituciones dirigidas por europeos (qué ironía y qué lección para los colombianos) están haciendo por el rescate de nuestra cultura. La filosofía latinoamericana no es tal porque la Universidad Santo Tomás tenga unos programas referidos a esa especialidad. Mucho antes de la precitada institución académica, otras universidades latinoamericanas vienen impulsando esos programas. Estoy anexando un folleto de la Universidad Autónoma de México, facilitado por un amigo que realizó estudios en ella, para demostrar que no es asunto de la USTA. Ante esto, ¿qué dicen los que se niegan a sí mismos? Banalidad, lugares comunes! "De lo que no se puede hablar, mejor es callar" (la frase no es de Mao, es de Wittgenstein).

Gracias por su amable atención.

El ideal ético de la filosofía latinoamericana

José Gabriel Coley
3 de marzo de 1985

Hemos venido siguiendo con cautela la discusión que, sobre filosofía latinoamericana, han sostenido especialistas, magísteres, legos y doctores en las páginas culturales de los domingos en este diario. Sin embargo, solo ahora vamos a intervenir para reubicar la polémica en su aspecto más fundamental que no ha sido aclarado ni por creyentes ni por profanos en el tema: el objetivo de la filosofía latinoamericana.

La intención que nos anima no es de panegírico ni de diatriba, simplemente la de, a saltos y zancadas, como decía Montaigne, mostrar, a partir de una hermenéutica particular, nuestra intelección al respecto.

Dejando a un lado de bohemia de la abstracción, trataremos de ser lo más pedagógicos posibles.

La filosofía latinoamericana tiene como objetivo un *ideal ético*. La ética, como teoría, no es más que la racionalización de las prácticas sociales. Cada práctica social corresponde a una determinada etapa social. La industrialización influyó más en las costumbres del siglo XVIII que todos los tratados de ética kantiana.

En América Latina, las prácticas populares de resistencia e impugnación a la opresión y la dependencia son evidentes, aunque en el nivel de la espontaneidad. La tarea urgente de recuperar todos los elementos de resistencia popular a la dominación y canalizarlos hacia una perspectiva liberadora es la *praxis* teórica que se ha impuesto la filosofía latinoamericana: leer, codi-

ficar, reevaluar, asimilar experiencias y proyectar la reflexión sobre los métodos. La crítica a las ideologías dominantes y de dominación, para la búsqueda de una alternativa real de liberación, es su objetivo ético, sin ignorar el marxismo ni toda la tradición filosófica bimilenaria de la humanidad.

La filosofía latinoamericana busca sistematizar (sin esquemas o modelos preconcebidos pretendidamente infalibles y, por tanto, dogmáticos) el filosofar al servicio del proyecto histórico de América mestiza, es decir, articular críticamente la reflexión racional al actual momento de nuestros pueblos. "América Latina es el contexto en el cual se desenvuelve la **praxis** reflexiva del filósofo latinoamericano: un marco concreto, real, problemático, rico... nuestro. Este acontecer es lo que da qué pensar, y esta labor se convierte en una tarea al servicio del proyecto histórico que se gesta en América Latina en el seno mismo del pueblo". El ideal filosófico latinoamericano no puede seguir siendo el ser, el devenir, sino el estar: el aquí y el ahora.

Reflexionar sobre la historia (que es el estudio del tiempo a través de las huellas que el hombre deja en su movimiento en el espacio) es siempre de profunda significación. El comprobar que estamos en Latinoamérica, que causa expectativa, que se enciende por las guerras, la angustia, la injusticia y que, a pesar de todo o por ello, empieza seriamente a preguntarse por sí misma, por su historia, su pensamiento su filosofía.

Un discurso sobre la filosofía latinoamericana es ya un discurso político, en el sentido de una toma de posesión frente a la realidad. Nadie puede negar la relación directa que hay entre la filosofía de Platón y Aristóteles y la problemática de la esclavitud; de la teología y la filosofía medievales con respecto a la problemática de los siervos, etc. Es decir, de las implicaciones directas e indirectas de las doctrinas filosóficas con las luchas liberadoras o de dominio en las respectivas épocas. Al respecto, Henry Lefebvre ha expresado: "La filosofía, considerada en su conjunto, en su totalidad, aporta el proyecto de un ser "humano" libre, acabado, plenamente realizado, racional y real a la vez; en una palabra: total".

Quienes niegan la posibilidad de una filosofía latinoamericana deberían, al menos, imponerse la tarea de pensar la situación y el compromiso de todo intelectual frente a su sociedad. Es obvio que no se trata de **latinoamericanizar la filosofía, sino pensar filosóficamente nuestra situación.**

La filosofía latinoamericana plantea una propuesta en concreto para un trabajo filosófico "sin temor a ensuciarse las manos" y con una finalidad muy clara: "crear un hombre nuevo en una historia nueva". El fenómeno filosófico latinoamericano "lejos de constituirse en una siesta academicista, implica un compromiso mucho mayor de esclarecimiento, que critique el sentido del proceso histórico y reoriente sus perspectivas". En ese sentido, la corriente filosófica latinoamericana ha servido de "eco a la palabra ignorada, a la palabra no escuchada, a la palabra prohibida, a la palabra no elaborada". A ello se debe su existencia, al simple derecho de pronunciarla.

La filosofía latinoamericana considera que en América Latina ha existido el vacío propio del sujeto que elude su realidad pretendiendo realizarse fuera de ella. El **bovarismo** de que nos habla el filósofo mexicano Antonio Caso.

Emma Bovary, la heroína de Flaubert, tenía la facultad de concebirse diferente de como era. Todo hombre se concibe, de alguna manera, distinto de como es. Y esto puede suceder también con los pueblos, como es el caso de América Latina. Madame Bovary fracasa en su vida por tomar esa actitud; nuestros pueblos han fracasado por lo mismo. Es el renegar de la propia realidad extraña, y por extraña, fuera de su posible realización. Al renunciar a los elementos de su ser, el resultado ha sido la acumulación de problemas y no soluciones. El **bovarismo** no resuelve problemas, simplemente los va acumulando. Una acumulación que data desde la misma Colonia.

Tal ha sido nuestra historia, persistente en la adopción de ideas impuestas o importadas. Esto explica la serie de fracasos en América Latina: La incongruencia del sujeto con el objeto, del hombre, con su realidad.

La tarea es, por tanto, armonizar las relaciones epistemológicas entre el sujeto y la realidad. El sujeto no debe negar su realidad: por el contrario, debe empeñarse en conocerla para, a partir de este, su conocimiento, transformarla. La verdad no está dada. Ella aparece y de modo siempre parcial en la medida en que se entre y progresa en la actividad práctica. Tales son las premisas gnoseológicas de la filosofía latinoamericana.

Por otro lado, la filosofía latinoamericana deberá proyectarse para poner fin a la servidumbre y la dependencia impuestas a lo largo de toda nuestra

historia. La filosofía latinoamericana será fundamentalmente una filosofía de la liberación, porque, en una sociedad en donde la libertad sigue siendo puesta en entredicho, la preocupación central debe ser el logro de esa libertad como ideal ético. Filosofía que ha de negar la servidumbre de la que se toma conciencia antes de pretender imitar, sin ignorarlas, experiencias y pensamientos propios de otros hombres y otras latitudes. Debe ser expresión del hombre que reflexiona, filosofa y no algo ajeno a su propio modo de ser y de vivir.

Bogotá, enero 31, 1985.

Vigencia y perspectiva de la filosofía latinoamericana

Álvaro J. Orozco
10 de marzo de 1985

No imaginaba este profano en filosofía que unas glosas suyas alusivas al reportaje del profesor Pérez Mantilla, generosamente publicadas por la *Revista Dominical* de *El Heraldo*, bajo los títulos "Hubo una mujer filósofa" (30, XII, 84) y "En defensa del quehacer filosófico latinoamericano" (13, I, 85), propiciasen una controversia filosófica en nuestro medio, no tan hostil a las cosas del espíritu como algunos pocos pretenden hacernos creer. La verdad es que el hecho de ser hombres, con toda la connotación que este concepto posee, nos capacita para crear permanentemente esa parte del ambiente llamado cultura. Insistimos en este postulado de la antropología filosófica, expuesto en los artículos anteriores, porque aclara el problema de la reflexión americana, pues resulta, a todas luces, imposible establecer una dicotomía entre filosofía y cultura, como si la primera fuera algo prefabricado al margen de la segunda.

En punto a lo anterior, es bueno señalar que se incurre en imprecisión conceptual y metodológica cuando se dice que determinado pueblo es superior cultural y filosóficamente a otro. La pretendida **superioridad cultural y filosófica** ha llevado, como bien lo registra la historia que los lectores conocen, al exterminio de pueblos. Juan Ginés de Sepúlveda, ideólogo de la conquista y colonización americanas, justificó, inspirado en Aristóteles y en las Sagradas Escrituras, el sometimiento de nuestras comunidades, según él, carentes de **logos**, por consiguiente, de **inteligencia superior**. Cualquier parecido de quienes pregonan determinada filosofía como única, universal, científica, etc. con Juan Ginés de Sepúlveda es mera coincidencia.

Prosiguiendo con este enfoque cultural que justifica el pensamiento filosófico latinoamericano, cabe destacar que los objetos culturales, entre los cuales incluimos obviamente la filosofía, difieren entre sí. Sin embargo, to-

dos ellos forman parte de esa dimensión que es la cultura humana. En ningún momento hemos negado la tesis que antecede. Lo que sí queremos reafirmar es que esta última deviene en la diversidad: a partir de este fundamento nos explicamos que *Las nueve sinfonías* de Beethoven; *El Quijote* de Cervantes; *La crítica de la razón pura* de Kant, etc., sean objetos culturales en los que están implícitas distintas visiones del hombre y del mundo, filosofías o *Weltanschauung*, para emplear un término que gusta tanto a los cultores de la filosofía alemana. En esta perspectiva, también constituyen objetos culturales la cumbia auténtica que identifica al ser del costeño, una olla de barro elaborada por un iletrado de Malambo (Atlántico), *El túnel* de Ernesto Sábato o la *Raza cósmica* del filósofo latinoamericano Vasconcelos (a propósito de Ernesto Sábato, ¿saben ustedes, amigos lectores, que este gran escritor, conocido más por su obra literaria, es matemático de profesión y con una sólida formación filosófica? Cuando se lee en profundidad a Sábato es fácil descubrir la filosofía implícita en su obra). La cumbia, la olla de barro, *El túnel*, *La raza cósmica* y, en fin, todo aquello que es capaz de crear el hombre latinoamericano ¿podrá despejarse de la visión que este tiene de sí y de su mundo? El viejo esquemita aquel de las dos concepciones del mundo, el materialismo y el idealismo, repetitivo y nada edificante, sobre el cual cabalgaron ¿y aún cabalgan? afortunadamente hoy pocos espíritus, no filosóficos. Desde luego, resulta inútil para quienes conciben la filosofía como algo más serio. No como un pasatiempo ni para impresionar con frases hechas que se repiten hasta más no poder. El reduccionismo filósofo resulta así letal para la realidad que supuestamente se pretende cambiar, a lo mejor con buenas intenciones y quizás con cierta dosis de humanitarismo.

Para no caer en inconsecuencias lógicas ni discordancias sintácticas sigamos ampliando, hasta donde lo permita el espacio señalado por la *Revista Dominical*, la tesis según la cual los objetos culturales, quiérase o no, llevan implícitas formas de ver el mundo. El idioma de un pueblo forma parte también, como lo saben los lingüísticos, de la categoría de *objeto cultural*, a través del cual se transmiten las cosmovisiones. ¡Qué buen tema para los amantes de la filosofía sería el de develar, por ejemplo, la cosmovisión ético-estética subyacente en el habla costeña, o si se desea delimitar aún

más el tema del *habla barranquillera*. A los que están demasiado jóvenes cabe recordarles que el padre Revollo nos dejó una obra importante acerca del citado tema, que va más allá del aspecto descriptivo o léxico-gráfico. ¡Cuánto bien haríamos a nuestra cultura si retomásemos esta línea de investigación señalada por el padre y maestro Revollo y otros desafortunadamente olvidados! Más es el tiempo que se pierde estudiando lo ajeno, importante por lo demás, que la energía dedicada a la indagación de lo propio. Ya alguien decía que, en la medida en que ignoremos cada vez más lo que somos, estaremos condenados a imitar a los demás y a repetir filosofías importadas sin beneficio de inventario.

Como se puede deducir de todo lo que antecede, nuestra idea de la filosofía difiere básicamente de aquella que en el medio que vivimos se ha tenido por tal: un saber universal o una ciencia de lo general. Hay que enfatizar que este concepto es relativo, pues no todos los filósofos lo admiten como válido; ya de por sí la propia definición resulta enteramente problemática. Y lo es porque la misma filosofía es también problemática. En realidad, todos los saberes lo son, incluido el científico. Si se estudia con algún grado de responsabilidad intelectual la evolución del pensamiento filosófico es posible llegar a la convicción de que la filosofía no es un saber que se fosilizó con Aristóteles, Santo Tomás, Descartes, Kant, Hegel o Marx. Sin embargo, cada uno de ellos concebía su pensamiento como el más alto grado de perfección filosófica alcanzado. De ahí que, cuando se habla de filosofía en el sentido de única y universal, lo que se afirma es el criterio de una doctrina o corriente ideológica. Este ideologismo lleva a sus repetidores a la exclusión de otras opciones, por considerar que la suya constituye la última verdad, el *desideratum* de la perfección. Ya vimos lo que aconteció con la filosofía de la conquista española: sus apologistas la elevaron a la categoría de verdad revelada. Otro tanto habrá que decir de la filosofía cartesiana resumida en la fórmula del *cogito ergo sum*, que resulta ser, en última instancia, una filosofía del sujeto, del sujeto europeo, claro, *llamado* a conquistar y dominar el mundo, puesto que los demás carecen de inteligencia, de pensamiento. Del ideologismo en filosofía a la justificación del expansionismo no hay sino un paso, pues la razón está siempre del lado de la *civilización*.

Y no nos sorprendamos de que sea Federico Engels el que **celebre** la conquista de Argelia por parte de Francia, estimándola, "un hecho importante y afortunado para la civilización". En idéntica forma lo hará con respecto a la conquista de México en 1847 por Estados Unidos. Citemos textualmente a Engels: "En América, dice, hemos sido espectadores de la conquista de México y nos hemos alegrado por ella. Es un progreso que un país que hasta ahora se ocupaba exclusivamente de sí mismo, desgarrado por eternas guerras civiles y **retraído a todo desarrollo** (el subrayado es nuestro), un país que a lo sumo habría de caer en el vasallaje industrial de Inglaterra, un país tal se vea lanzado por la violencia al desarrollo histórico. Es el interés de su propio desarrollo que estará colocado en el futuro bajo la tutoría de los Estados Unidos. Es el interés de toda América que los Estados Unidos, gracias a la conquista de California logran el dominio del océano Pacífico" (Engels, F. (1975). Los movimientos de 1847. En **Materiales para la historia de América Latina**. México: Cuadernos de pasado y presente, pp. 183-184. Puede consultarse, para que se vea la autenticidad histórica de ese documento, a Zea, L. (1978). **Filosofía de la historia de América**, México: Tierra firme, p. 73).

La idea de la filosofía, como objeto cultural, posee a nuestro juicio la enorme ventaja de que coloca a todos los pueblos de la tierra en igualdad de condiciones desde el punto de vista de la creación espiritual, concepto respaldado por la moderna investigación antropológica. Culturas diversas crean filosofías igualmente diversas. Si la filosofía hablara un solo lenguaje, todos los hombres estarían de acuerdo en todo; felices y contentos. Y no se piense que la diversidad cultural que justifica la filosofía latinoamericana es un invento nuestro. Edmundo Husserl que no conoció los grandes desarrollos de la antropología planteaba entonces el enfoque cultural para explicar la pluralidad filosófica. Veamos lo que dice: "La filosofía, la ciencia de los griegos, no es, con todo, algo privativo de los griegos, ni algo llegado al mundo solo con ellos. ¿Acaso no se refieren, ellos mismos, a los sabios egipcios, babilonios, etc., y no aprendieron, efectivamente, mucho de estos? Poseemos hoy una multitud de trabajos sobre las filosofías indias, chinas, etc., donde estas son situadas en un mismo plano con la griega y tomadas como configuraciones históricas diferentes dentro de una misma

idea cultural" (puede verificarse la autenticidad de esta cita consultando a: Husserl, E. (1962). La filosofía en la crisis de la humanidad europea. En **La filosofía como ciencia estricta**. Buenos Aires: Editorial Nova, p. 111).

Al entender la filosofía en el sentido de objeto cultural resulta claro que no abarca solamente la producción de los que profesionalmente se dedican a esta. Estos reflexionan a partir de un **ethos** cultural constituido por símbolos, lenguajes, cosmovisiones, etc., que reflejan, en esencia, maneras de interpretar el mundo, vale decir, filosofías. Un filósofo argentino, Scanonne, llama a estas formas de interpretación, propias de una comunidad en su desenvolvimiento cotidiano, filosofía inculturada; categoría importante que muestra el vigor y la enorme perspectiva de la filosofía latinoamericana, aquella de la cual nosotros, los profanos, tenemos mucho que aprender. Sobre la filosofía inculturada en América Latina se podría escribir largo y tendido; razones de espacio no permiten hacerlo ahora. Es ese otro magnífico tema de investigación para los filósofos profesionales o para los interesados en estos menesteres. Si les resulta demasiado amplio, pues delimitenlo a una porción del continente.

Aludimos en el párrafo al término investigación en el sentido de búsqueda de solución a problemas teóricos o prácticos mediante la elaboración de sistemas hipotéticos. Investigación, por consiguiente, no es la simple copia de lo que dice un texto, que es lo que se ha querido **enseñar** a nuestros estudiantes. Pero ¿a qué viene esto? Sencillamente a que la filosofía no es tal sin la investigación. Y múltiples y distintos son los métodos de investigación filosóficos. Sin embargo, los repetidores de frases hechas que "exigen poco esfuerzo al pensamiento", redujeron la filosofía a esquemas machacados hasta el delirio, como aquel de los dos únicos métodos de pensamiento o de "qué es lo primero: la materia o el espíritu". ¿Qué ha quedado de esta actitud no filosófica? Un reduccionismo que condujo a los ingenuos a la pobreza teórica más lamentable. Que la "dialéctica científica", que "la única filosofía universal", que "polo de la contradicción", que "la lucha de clases a nivel nacional" y otras lindeces llevadas y traídas a lo largo y ancho de todas las asignaturas; mientras tanto, la investigación filosófica brilló por su ausencia.

Al afirmar que la investigación es el método cultural de la filosofía no estamos haciendo otra cosa que parafrasear a Kant, cuando dice: "Es necesario no ya aprender la filosofía, sino aprender a filosofar: el método de la enseñanza filosófica debe ser el de la investigación" (véase a este respecto, **Noticia sobre la orientación de sus lecciones** (1765)). Queda vigente, entonces el reto: ¡investigar nuestra realidad histórico-cultural, que da qué pensar! Desde el punto de vista filosófico, ¿a través de qué métodos? Pueden ensayarse varios: el fenomenológico, el hermenéutico, el analéctico, el estructural, etc. La narración oral puede ser también una herramienta metodológica sumamente importante para estudiar la realidad que nos ha tocado en suerte vivir.

Nota: Para ilustración de los lectores: la Universidad Autónoma de México (estatal) imparte una maestría en estudios latinoamericanos con énfasis en literatura, historia y filosofía latinoamericanos. ¿Por qué, entonces, tanta inquina de algunos hacia la Universidad Santo Tomás que, dirigida por europeos, nos está dando ejemplo de volver nuestra mirada hacia lo propio?

Apuntes a la polémica

Luis Eduardo Cerra
10 de marzo de 1985

Antes de que se cierre la polémica en cuestión, me creo con el deber intelectual de hacer algunas acotaciones al respecto, por cuanto de lo contrario me sentiría mudo cómplice de no pocas imprecisiones especulativas.

Es conveniente, para ello, recordar, aunque sea brevemente, qué es la filosofía y cómo surge la antigua y moderna filosofía.

En efecto, en la antigüedad se consideró que era filósofo todo el que tenía afecto y vocación por los asuntos de la naturaleza humana y el cosmos. Como las ciencias estaban tan poco desarrolladas y algunas no habían nacido, un filósofo podía manejar y comprender muchos y multifacéticos temas y tópicos basados en los escasos elementos de que disponían unas ciencias empíricas, rudimentarias y primitivas.

Los filósofos, que de paso eran hombres que se habían liberado, con la ayuda de un sistema de esclavización, de las labores manuales, podían pensar, es decir, ser pensadores, término que era sinónimo de filósofo, ya que pensar era filosofar y eran, igualmente, versátiles y eruditos.

A esta clase de filósofos, Heráclito los llamaba sarcásticamente "representantes del saber fragmentario", ya que ni las pocas leyes descubiertas podían conformar una ciencia, ni los precarios conocimientos que tenían del mundo podían darle una concepción íntegra de él. Con el avance del desarrollo social y, con él, el de las ciencias, el filosofar dejó de ser el simple pensar especulativo y contemplativo para convertirse en el pensar científico. Pero no el pensar analítico que realiza cada ciencia en particular sobre un objeto parcial, no, el filosofar ha venido a ser el teorizar sobre el conjunto de las leyes más generales, más generalísimas que se dan en el mundo: la naturaleza, la sociedad y el pensamiento.

Por ello, la filosofía, entendida con esta última concepción como la ciencia más general de las ciencias, no tiene adjetivos ni predicados geográficos que establezcan su nacionalidad.

Así como no existe una filosofía de la medicina o filosofía del derecho, tampoco existe una filosofía norteamericana, alemana o... latinoamericana.

Los complementos sustantivos de esta clase de **filosofías** no modifican, en absoluto, su objeto ni su esencia. Le son indiferentes.

Es más correcto decir: los filósofos norteamericanos, alemanes o filósofos latinoamericanos.

Pero, bien, llegados a esta primera respuesta y al reconocer, así sea en contra de nuestro orgullo nacional, que no existe filosofía latinoamericana ni podrá existir, nos queda un segundo interrogante no menos interesante por resolver: ¿existen filósofos latinoamericanos, entonces?

El quehacer latinoamericano

Néstor Vidal de la Cruz

17 de marzo de 1985

La idea sobre el pensamiento latinoamericano como institución surge en nuestro continente a finales del siglo XVI, como producto de la necesidad de enfrentar las ideas religiosas medievales que los europeos trajeron a estos territorios desde el descubrimiento y la Conquista. Paulatinamente, en el transcurrir de los siglos hasta el presente, se constituye en uno de los focos ideológicos y, parafraseando a Hegel, se da una alienación. Así se trata por todos los medios habidos y por haber de negar la importancia del materialismo dialéctico científico en la orientación y guía político-ideológico-filosófica al proletariado para que transforme sus condiciones de existencia.

La filosofía latinoamericana, sin una estructura político-filosófico-ideológica, es la manera moderada de alinear, adormecer, a diversas clases sociales y sectores de clase para que no logren tener una visión concreta de las condiciones de vida; lo lamentable es que algunos de quienes hablan, escriben, a favor o sobre una supuesta defensa del pensamiento latinoamericano han sido o dicen ser aún de una concepción materialista dialéctica científica o marxista, mostrándose la inestabilidad ideológica, el fanatismo y eclecticismo predominante en el medio social.

“La palabra crisis no resulta tan fatal como suena, es decir, con el tono morboso como se presenta y se convierte por lo tanto en uso ritualizado y cotidiano”.

Los mal llamados *filósofos latinoamericanos* intentan en ocasiones alcanzar una mayor especificidad haciendo que términos como *crisis de identidad* o *identidad consigo mismo* se ajusten a cualquier entidad más medible que investigan en un determinado momento.

“En Colombia, la Universidad de Santo Tomás viene auspiciando, a fin de un mejor manejo lógico o experimental, la mal llamada *filosofía latinoamericana*”.

mericana, a través de su postgrado en esta disciplina. Pero dichos doctos (Marquines y compañía) no han clarificado el concepto de *identidad* y menos de Latinoamérica" (García Sánchez, 1985).

La identidad no surge de manera fortuita, casual o accidental; es la interrelación de diversos aspectos en causa y efecto, espacio y tiempo. Sin embargo, los defensores de un supuesto ya existente pensamiento latinoamericano divagan al respecto en la desesperación por buscar una expansión al producto o mercancía generado por la empresa mencionada en líneas anteriores y que no es otro que la filosofía latinoamericana.

Sin demeritar los diversos escritos que han aparecido en las páginas de este prestigioso periódico sobre la polémica filosófica, son los de José García los que han profundizado al respecto, pues para opinar se necesita tener bases de diversa índole y una reflexión sobre el tema. Así, resulta inserio decir, entre otras cosas, que quienes negamos la existencia de la filosofía latinoamericana vivamos contemplando y sometidos ideológicamente al pensamiento europeo o norteamericano, por el contrario, se trata de no continuar o engañar sobre la forma de una liberación. La liberación filosófica no acontece fortuitamente, está dada por los cambios o destrucción de una determinada estructura socio-político-económica e ideológica, así desde esta óptica, sin caer en repetición, solo el marxismo aplicado a las condiciones concretas de cada país es, hasta la actualidad, el fundamento de un cambio de estructuras.

"La problemática latinoamericana es la suma de sus problemas políticos, económicos, sociales, antropológicos, éticos y estéticos. El tratamiento filosófico de esos problemas implica el desarrollo de filosofías de la política, de lo económico, de lo social, de lo antropológico, de lo ético y lo estético. Pero la mera existencia de esas filosofías aplicadas implica su trabazón con algún cuerpo de teorías sistemáticamente estructurado, es decir, con una filosofía general" (Barros, 1985).

Lo anterior sustenta la tesis fundamental de que no se puede crear o fundar aisladamente filosofía latinoamericana solo por el prurito de aparecer o pretender buscar solución a nuestra problemática socio-económica, sabiendo que la filosofía es universal, que existen corrientes, pensamientos

políticos-filosóficos-económicos que orientan, son directrices para que los proletarios del mundo, bajo condiciones concretas, transformen la realidad existente. En este sentido es falso cuando se trata de negar premeditadamente por algunos la universalidad de la filosofía. Veamos al respecto lo que brevemente plantea el filósofo Jesús Ferro Bayona: "Aunque se debe escribir más largo sobre el tema, vale la pena anotar brevemente que la filosofía no tiene nacionalidad, no obstante que quienes la producen estén anclados en una geografía concreta. Una producción del espíritu es tanto más apreciable cuanto más universal sea".

En relación a lo anterior, es demasiado prematuro emitir conclusiones en torno a la polémica filosófica, hay muchos aspectos por profundizar que requieren de más artículos al respecto, en aras de ilustrar correctamente a las masas sobre el tema, entre ellos, la relación y diferenciación que guarda la filosofía con otras ciencias, artes y disciplinas científicas.

En la filosofía se expresa un pensamiento interrelacionado con lo universal, mientras que en la literatura el poeta, cuentista, novelista, prosistas, dramaturgos exponen sus sentimientos de manera singular y particular habiendo, a simple vista, grandes diferenciaciones entre pensamiento y sentimiento, lo cual tendenciosamente no es tratado cuando el transcurrir de la polémica se trata de interrelaciones literatura y filosofía bajo una defensa al quehacer latinoamericano. En ningún momento se niegan las posibilidades de que, en el devenir histórico, Latinoamérica haga filosofía.

En Colombia, en particular, y América Latina, en general, existen filósofos latinoamericanos. Pero ¿una filosofía latinoamericana? ¿Dónde están sus principios postulados, sus bases? En el aspecto didáctico, ¿dónde están los aportes de estos profesores a los programas de filosofía a nivel de bachillerato y, más aún, en la orientación al alumno en la obtención de una capacidad pensante que le permita ser gestor, transformador, de nuestra realidad con elementos de análisis críticos?

¿En qué se diferencia la denominada filosofía de la liberación latinoamericana de la teología de la liberación?

¿Por qué el marxismo no es la integración político-filosófica, socialista y científica que oriente a los pueblos de Latinoamérica a obtener su liberación?

En forma muy modesta y respetuosa, considero que son los exponentes de la filosofía latinoamericana en Barranquilla los llamados a dar respuesta a estos interrogantes.

Bibliografía

Barros, N. (14 de enero de 1985). ¿Filosofía latinoamericana? *Diario del Caribe*.

Ferro Bayona, J. (13 de febrero de 1985). El rector de Universidad del Norte elogia polémica filosófica. *El Heraldó*.

García Sánchez, J. D. (27 de enero de 1985). ¿Crisis de Identidad? *Revista Dominical, El Heraldó*.

Filosofía política latinoamericana

Álvaro Orozco Mantilla
24 de marzo de 1985

El texto analizado expresa la conciencia americana, el ideal republicano y democrático, el humanismo y la acción civilizadora, la responsabilidad en la actividad política y moral que ocupó gran parte de la vida de José Martí.

José Martí es un eminente hispanoamericano del siglo XIX. Vivió entre 1.853 y 1.895. Gran escritor y un poeta que alcanza un sobresaliente papel en el movimiento modernista. Sus trabajos artísticos están encaminados, en su mayoría a lograr la independencia hispanoamericana al patriotismo cubano. Martí es el pa- mártir que sacrificó su vida por la pa -cana.

Analisis de los valores morales

Realizar la lectura detenida del texto "Nuestra América", encontramos plasmados una serie de valores y disvalores, reflejados en la sociedad que describe José Martí.

Valores insertos en el texto son: Esperanza, Autenticidad (Identidad), Fraternidad, y la Libertad. A su vez encontramos disvalores como la Vanidad y violencia.

Virtud de la Esperanza aparece desde el párrafo: "Lo que quede de aldea en América ha de despertar" (p. 108). Es la esperanza unida a la lucha por la independencia que quede sometido ha de liberarse, ha de alcanzar su proyección, ha de alcanzar su ser. Es el anhelo del alma ardiente que hay Martí. Su visión de los hombres y de las cosas.

La fraternidad se expresa a través de los ates párrafos: "Los que enseñan los como hermanos celosos que quieren la misma tierra, o el de casa chica, que le envidia al de casa mejor, han de encajar, de modo que sean una, las dos manos".

Los árboles se han de poner en fila, ¡para que no pase el gigante de las siete leguas! lora del recuento, y de la marcha unida, los de andar en cuadro apretado, como a en las raíces en ¡os Andes" (p, 109). El genio hubiera estado en hermanar con d del corazón y con el atrevimiento de idadores, la vincha y la toga; en deses al indio; en ir haciendo lado al negro inte; en ajustar la libertad al cuerpo de que se alzarón v vencieron por ella". Y hay odio de razas, porque hay razas... a... la identidad universal del hombre. A emana, igual y eterna de los cuerpos, os en forma y en color" (p. 117).

Virtud de la fraternidad, en estos pá-', nos indica cómo José Martí, desea el Mar, la dignidad de las personas y el a la patria. Es el amor a la humanidad, sado en la fraternidad cristiana, el afecto cultural y considerado por sus compatriotas en la perspectiva de nuestra Ética liber en Latinoamérica en José Martí apa alteridad como fraternización es cons de la igualdad y derechos de los hombres abnegado y desinteresado al servicio del oprimido, uniéndose a su condición de explotado. Expresa la creencia y la prueba de que en Cuba y en América no debía existir el despotismo, ni una guerra de razas. Este ideal lo hace capaz de sacrificarse abnegadamente por el bien de sus semejantes.

La virtud que resalta en el texto y que José Martí exalta es la identidad, la Autenticidad (Egoencia) "y el buen gobernante en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país, y cómo puede ir guardándolos en junto, para llegar por métodos e instituciones nacidas del país mismo, a aquel estado apetecible donde cada hombre se conoce y ejerce, y disfrutan todos la abundancia que la naturaleza puso para todos en el pueblo que fecundan con su trabajo y defienden con sus vidas. El gobierno ha de nacer del país. El espíritu del gobierno ha de ser el del país. La forma del gobierno ha de avenirse a la constitución propia del país. El gobierno no es más que el equilibrio de los elementos naturales del país" (p. 110).

"Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento, es el único modo de librarlo de tiranías. La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia América de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es prefe-

rible a la Grecia que no es nuestra. Más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértense en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser de nuestras repúblicas" (p. 112).

"El indio, mudo, nos daba vueltas alrededor, y se iba al monte, a la cumbre del monte, a bautizar sus hijos. El negro, oteado, cantaba en la noche la música de su corazón, solo y desconocido entre las olas y las fieras. El campesino, el creador, se revolvió, ciego de indignación, contra la ciudad desdeñosa, contra su criatura" (p. 114).

"Se ponen en pie los pueblos y se saludan "¿cómo vamos?" se preguntan; y unos a otros se van diciendo cómo son.

Cuando aparece en Cojímer un problema no van a buscar solución a Dantzig. Los levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento empieza a ser de América.

Los jóvenes de América se ponen la camisa al codo, hunden las manos en la masa, y la levantan con la levadura de su pudor. Entienden que se imita demasiado y que la salvación está en crear.

Crear es la palabra de pase de esta generación. El vino, da plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino!" (p. 115).

Se plasma en estos párrafos la exaltación de los valores espirituales, la grandeza moral del negro, e indio, el campesino, el obrero, alude a la redención del pueblo. Expone su alto ideal del carácter cubano, educar al cubano y al hispanoamericano, a sentir afecto por sus compatriotas. Es el sublime ideal de la conciencia americanista. Esto significa tener conciencia de nuestro propio ser. Martí comprenda a sus semejantes y desea realizar con ellos una verdadera historia al servicio del pueblo. Muestra una confianza en el pueblo latinoamericano y una fe inquebrantable en el esfuerzo hacia la construcción de una nueva sociedad.

Quiere el progreso, no quiere el dominio de lo extranjero. Exige la defensa de nuestros valores culturales, aborígenes y criollos. Nos da al igual Martí, una clara demostración de la egoencia¹ orgullo por lo nuestro. "El vino, da plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino!" (p. 115).

Otra virtud reflejada en el texto que nos ocupa es la justicia: "Los que, al amparo de una tradición criminal, cercenaron, con el sable tanto en la sangre de sus mismas venas, la tierra del hermano vencido, del hermano castigado ' más allá de sus culpas, si no quieren que se les llame por el pueblo, ladrones, devuélvanle sus tierras al hermano" (pp. 108-109).

Aquí, Martí hace un llamamiento apasionado a la justicia. Clama por una relación más humana, más justa, a darle la mano, darle la tierra; en términos de la Teología de la liberación, ejercer el amor de justicia, darle a cada cual lo suyo.

La libertad, como valor dignificado por Martí se expresa en lo siguiente: "El problema de la independencia no era el cambio de formas, sino el cambio de espíritu".

"Con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores".

Martí, con su laboriosa constancia y su esfuerzo genial, reunió la voluntad necesaria, para que su país se lanzara a la conquista de su libertad y de su independencia. Quiere la redención de su pueblo. Observamos el planteamiento de la liberación mental, expresado en la sociabilidad humana, la defensa de la dignidad hacia la realización y beneficio de todos.

En el texto encontramos también antivalores: la Vanidad y la Indolencia están reflejados en este párrafo: "¡Estos hijos de carpinteros, que se avergüenzan de que su padre sea carpintero!". Estos nacidos en América, que se avergüenzan, porque llevan delantal indio, de la madre que los crío, y reniegan, ¡Bribones!, de la madre enferma, ¡y la dejan sola en el lecho de las enfermedades!

El disvalor de la vanidad lo expone Martí para aleccionar y reprender a quienes niegan su ancestro, aborígen, sus valores y su ser personal. Recrimina por igual al indolente que en forma irracional se olvida de su progenitora, se muestra egoísta y la abandona.

Término empleado por Fernando González, en los Negroides, lectura contenida en *Ética Latinoamericana*. USTA, Bogotá 1.978. Texto tomado de *Filosofía Política Latinoamericana*. Búho, Bogotá, 1981.

Haciendo claridad

Pedro José Villalba A.
24 de marzo de 1985

Corozal, marzo de 1985
Señor director
Revista Dominical
El Heraldo
Barranquilla

Escribo esta carta a tan importante revista con la intención de *hacer ver* a los bandos en disputa en la *polémica filosófica* que tanto los que afirman la existencia de una filosofía latinoamericana, como los que la niegan de plano, han caído en un paralogismo filosófico y están desvirtuando el problema. Con justa razón, puede hablarse, entonces, de un "paralogismo que mata".

Revisemos la situación: "los latinoamericanos" niegan la existencia de una filosofía latinoamericana. Lo hacen no con la intención europeizante de tener en estas latitudes una estrechez mental que les permita usufructuar la conciencia enajenada del tercermundista, sino que lo hacen con una tristeza profunda —como todas las tristezas de Macondo— por no haber alcanzado tal esfera del pensamiento.

Esta negatividad, más que una simple negativa, encierra un castigo, un autocastigo, una especie de masoquismo latino. Esto me recuerda a aquel campesino pobre que, porque un fenómeno de la naturaleza acabó con una parte de su sagrado trabajo, lleno de soberbia, terminó con el resto. ¿Y que pensar de aquel niño que cuando se le derramaba parte de la leche que le habían mandado comprar volteaba el caldero y derramaba el resto? Esto es, señores, indiscutiblemente una vieja herencia ibérica, "un lindo regalito" más que nos dejaron los españoles. Tal amarguismo, tal tristeza, está plasmada en la ya famosa frase nuestra: "para estar guindando, es mejor caer".

De todas maneras, no es lo mismo que los europeos y gringos nieguen la existencia de una filosofía latinoamericana a que esta sea negada por un latinoamericano, sobre todo si ese latinoamericano dice llamarse "filósofo". Pues mientras los primeros buscan sojuzgar y oprimir, el segundo solo se reprocha y lamenta negramente por no haber llegado él y su circunstancia a la dignidad que depara un auténtico filosofar.

Por otro lado, los que afirman la existencia de una filosofía latinoamericana han reaccionado virulentamente contra los que la niegan, de tal manera que hicieron caer a muchos pensadores del tercer mundo en una especie de "revanchismo histórico", de "estira y encoje filosófico", sin más trascendencia que los fuertes embates entre unos y otros, actos poco positivos para la filosofía, por haber mucha adrenalina de por medio.

Pero el paralogismo de esta posición se presenta cuando, exagerando las posibilidades de un filosofar latinoamericano, afirman que "sí existe una filosofía latinoamericana", cuando en realidad tal filosofía no existe de hecho, porque lo único que existe es su posibilidad de existir.

Y esta posibilidad está dada por el hecho innegable de que es imposible concebir una comunidad que no tenga sus propios problemas y su propia forma de plantearlos y enfrentarlos. Nosotros no podemos ser la excepción, sobre todo cuando hemos tenido una práctica histórica de nuestro desarrollo socio-cultural y económico dirigido siempre desde la metrópoli.

Esta dependencia condiciona, por supuesto, todo filosofar latinoamericano, convirtiéndose en el núcleo temático de este filosofar.

El problema realmente se presenta por el hecho de que, al reconocer la dependencia como un fenómeno común a todos los países del tercer mundo, este filosofar tiene necesariamente que ser libertador, cuestionador radical de esa dependencia. Y es aquí en donde aparece la escuela filosófica marxista, a la cual se le quiere negar o desconocer su importancia en este proceso; o el fenómeno contrario, supervalorarla en tal papel.

De todas maneras, una práctica filosófica latinoamericana, presupone e implica una práctica liberadora.

En conclusión: si hubo, si hay y si seguirá existiendo opresión en el suelo latinoamericano, y si hubo, si hay, y si seguirán existiendo filósofos de lo latinoamericano es muy probable que haya en un futuro no muy lejano, en un futuro necesario y deseable, un pensamiento auténticamente latinoamericano.

Por último, quiero pedir a todos los participantes en esta ya famosa polémica filosófica, realizada gracias a *El Herald*, que se trate con más seriedad, pues quizá es más importante de lo que nosotros mismos sospechamos, y que también se dé el respeto debido a las personas e instituciones, educativas que en ella se mencionan.

Cordialmente,
Pedro José Villalba A.

Filosofía vs. literatura

Gelasio Moreno Aguas³

24 de marzo de 1985

Sincelejo, marzo de 1985.

Señor Director

Revista Dominical

El Heraldo

Barranquilla

La preocupación por la existencia de una filosofía que pudiese ser llamada americana, referida en la América Latina, encuentra su respuesta en la historia de esta filosofía. Se han malentendido los motivos del filosofar latinoamericano. Este no pretende imitar, ser eco y sombra de un determinado filosofar, lo único que se propone es reflexionar sobre su propia realidad y, para esto, se sirve de los mismos instrumentos de los que se sirve el filosofar europeo cuando reflexiona sobre su propia realidad.

Pero si partimos del criterio racional alusivo a que el hombre es hombre y se distingue de otros seres por su capacidad de pensar, para reflexionar sobre sí mismo y sobre su realidad, podemos deducir entonces que, a pesar de la intromisión que empieza con el descubrimiento, el ser latinoamericano no ha querido ser el arquitecto de su propia vida.

De tal manera que un legítimo reflexionar filosófico es el que los latinoamericanos hagan sobre los problemas de su realidad; como legítimo ha sido y es el que se han planteado y se plantean los filósofos occidentales sobre su realidad y sus problemas. Ciertamente no vamos a tener aquí un Descartes, un Spinoza, un Hegel, un Kant, un Hume, un Marx, puesto que los problemas que ellos plantearon son producto del reflexionar filosófico bajo su propia realidad. Se supone entonces que si nuestro filosofar es au-

téntico, se tendrán entonces filósofos a la manera latinoamericana. El filósofo latinoamericano, consciente de esta realidad, empezó por ser historia, historia de las ideas, historia del pensamiento, que a la postre es historia de la filosofía latinoamericana.

¿Filosofía latinoamericana? Sí. No lo dudemos. Existe, ha existido y se inició en el mismo instante en que se pretendió poner en duda la humanidad, no solo de los aborígenes, sino de todos los hombres nacidos en estas tierras por el simple hecho de haber nacido fuera del mundo cultural, desarrollado, conocido de entonces.

¿Quién soy? ¿Para dónde vamos? Es el principio de nuestro cuestionar filosófico, que es tan auténtico como la misma pregunta que se vienen haciendo desde hace tres mil años los griegos.

La filosofía latinoamericana irá mostrando su propia problemática para ir buscando sus propias soluciones; las soluciones serán propias de una experiencia humana, concreta: la del hombre de esta América en una especial relación originada en la historia en la cual ha nacido. Esta experiencia debe ser concreta y auténtica, así como ha sido concreta y auténtica la del hombre de Occidente que se ha expresado por muchas filosofías. Observamos cómo el hombre latinoamericano plantea, por medio de la literatura, una filosofía política, liberadora, propia de la situación (pensar-vivir-accionar), auténtica de los pueblos que viven bajo la realidad de dependencia socio-política, socioeconómica. La literatura, se ha dicho muchas veces, es expresión de la realidad. Pero lo que no siempre se aclara, a pesar de ser indispensable, es que hay muchas y diversas esferas en la realidad donde se nutren tanto la filosofía como la literatura. Por ejemplo, hay una realidad física, geográfica, que se impone en *María* por encima de las lágrimas y en *La vorágine* de José Eustasio Rivera; más allá de la violencia y la injusticia hay una realidad social que denuncia satíricamente el autor de *El periquillo Sarniento*, y que se discute tanto en *Doña Bárbara* como en *Canaima*, de Rómulo Gallegos, a pesar del paisaje; hay una realidad síquica que se nutre de pasiones y de sueños, de impulsos consientes inconscientes y que se manifiesta en *La amortajada* de María Luisa Bombal; hay también una realidad poética que el artista crea libremente, integrada por seres o situacio-

nes ficticias con los cuales expresa intenciones que no pueden revelarse con los medios habituales.

El carácter dominante en la tradición literaria de América Latina no es, pues, la presencia absorbente de la naturaleza, sino la preocupación social, la actitud crítica que manifiestan las obras, su función instrumental en el proceso histórico de las naciones respectivas. El ***pensar literario*** ha sido, entre nosotros, documento denunciador, cartel de propaganda doctrinal, llamamiento de atención hacia los más graves problemas dirigidos a las masas lectoras como excitante a la acción inmediata.

La ética filosófica

Marta C. Pinto Segura

31 de marzo de 1985

Bogotá, 5 de marzo de 1985

Señor Director

Revista Dominical

El Heraldo

Barranquilla

He venido siguiendo con expectativa la polémica filosófica que se ha suscitado a raíz del artículo en "Defensa de Ramón Pérez", escrito por el filósofo José Daniel García y publicado por la *Revista Dominical* de *El Heraldo*. Dicha polémica ha dado lugar a que se dividan los participantes en dos bandos irreconciliables: aquellos que, en aras de defender un pensamiento filosófico latinoamericano, olvidan los fundamentos mismos de la filosofía; y los que defendemos un pensamiento filosófico universal. Con el ánimo de contribuir a esta polémica, les envío estas glosas reflexivas.

I

La grandeza de la ética kantiana no estriba en la influencia que tuvo en su siglo, sino justamente en la capacidad de observar el devenir de su época, de tal forma que logra trascenderla y llevar a una universalidad el comportamiento cotidiano de los actos subjetivos inmersos dentro de un tipo claro de sociedad. Que aún ahora después de dos siglos de haber sido publicadas estas series de reflexiones tienen tal actualidad que, si miramos cualquier reglamento interno de trabajo, los supuestos, las bases sobre los cuales están hechos, están dados en la ética kantiana, con los conceptos de libertad pública y libertad privada.

Es más, los fundamentos del actual sistema que nos rige, o sea la democracia, están dados ya en los conceptos de legalidad y propiedad privada expresados por Kant. No se necesitó la referencia a un lugar específico ni a una clase de hombre determinado para comprender que lo que afecta a un hombre en particular afecta a todos los miembros de esa especie o género. No se trata por tanto de ahondar hasta lo laberíntico las diferencias de tal manera que quedamos perdidos, parcelados, regionalizados, que hasta olvidamos que somos responsables y ciudadanos del universo.

Por otra parte, cualquier filosofía que pretenda serlo, no puede quedarse en el aquí y en el ahora, porque, para desgracia de todo aquel que reflexione, el aquí y el ahora se caracterizan porque dejan de ser (primer asombro de la certeza sensible) y caemos nuevamente en el devenir y en el ser.

Por tanto, el ideal filosófico latinoamericano (si es que existe) no puede quedar reducido a la pseudoconcreción, a la irrealidad de un aquí y de un ahora.

III

“En este sentido, la corriente filosófica latinoamericana ha servido de eco a la palabra ignorada, a la palabra no escuchada, a la palabra prohibida, a la palabra no elaborada”. Hay luego una referencia muy dicente a Emma Bovary, la heroína de Flaubert, que me lleva a pensar en una relación directa entre la filosofía latinoamericana y los discursos de los marginados de la historia (los negros, las mujeres, los homosexuales) es decir los que sopor-
tan la condición de esclavos y débiles.

Y lo que ha sido la historia de América Latina, desde que aparece en la historia de Occidente, es la de ser justamente esa condición, la de ser esclava, la de ser mancillada, la de ser utilizada, en otras palabras, la de “no ser”. Es por esto que la historia que estamos haciendo, y la tarea en América Latina, no es la de la reconciliación, sino por el contrario, es la de percatarnos de que somos un continente que se debate en el dolor y en la negación. Y solo con la conciencia de esta dialéctica de la negatividad podremos superar el resentimiento que es la condición del esclavo, del mestizo, del indígena, de la mujer. Ese resentimiento que impide que la palabra salga, que la pala-

bra conquiste un lugar en el mundo, pues solo libres podremos pensarnos como tales y por tanto hacer filosofía, porque toda filosofía es liberación. "Ten el valor de servirte de tu propia razón".

IV

"Es furia contenida, al no estallar, gira en redondo y daña a los propios oprimidos. Para liberarse de ella acaban por matarse entre sí: las tribus luchan unas contra otras al no poder enfrentar al enemigo verdadero y naturalmente la política fomenta sus rivalidades". Situación esta que ha vivido nuestro país desde que se "independizó", hasta la racionalización de la violencia con la inauguración de la política del Frente Nacional.

No es extraño que en Colombia quienes fomentan y dirigen los programas de filosofía latinoamericana sean los que antaño nos colonizaron con la espada de la fe y que ahora, con su eterna buena conciencia de cristianos, nos quieran enseñar lo que es ser latinoamericano. "Lo que antes era un hecho religioso en su simplicidad, cierta comunicación del fiel con lo sagrado, lo convierte en un arma contra la desesperanza y la humillación: los zars, [sic] las loas, los santos de la santería... Se defienden de la enajenación colonial acrecentando la enajenación religiosa".

V

Ahora bien, toda filosofía auténtica debe deducir de sus conocimientos, llámense estos teóricos, los principios auténticos de la conducta del individuo, y si esta ciencia lo hace así, entonces es denominada por nosotros ética filosófica. Señores, la filosofía y los filósofos tienen que ser siempre hombres éticos. Nosotros tenemos que orientar la conducta vital de los individuos, también podemos proporcionar decisiones sobre las cuestiones capitales de la vida: "La ética actual debe ser una ética social". En el ser viviente, el pensar y el conocer se encuentran dentro de una cohesión estructural que abarca desde la percepción del mundo exterior hasta una adaptación recíproca entre el mundo exterior y él mismo. De este modo, también el comprender filosófico del mundo tiene su meta en el actuar. Una filosofía que no posibilite elaborar reglas para el actuar práctico, una

especulación sobre el mundo que no incluya una concepción de nuestra vida, es más, que no incluya impulsos para su concreción, es totalmente insuficiente. Verdaderamente grande es solo la filosofía práctica, plena de vida. Nos preguntamos: ¿donde está la ética de la filosofía latinoamericana?

En cambio, la filosofía y los grandes filósofos, a partir de Sócrates, Platón, Aristóteles, Lutero, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, han asegurado la meta última del pensar filosófico en las determinaciones sobre los significados de la vida y del actuar. Economía política, política, estética, teología, todas ellas necesitan de la reflexión de sus propios principios. Así que, señores lectores, polemistas, "el mundo no está hecho de mermelada y papilla, no os comportéis, pues, como haraganes. Duros bocados hay que masticar, debemos engullirnos o nos ahogamos".

Marta C. Pinto Segura

Invitan a ampliar el debate

Eustorgio Escobar Ospino
Bogotá, 31 de marzo de 1985

He venido leyendo detenidamente las distintas manifestaciones que, a través de la *Revista Dominical* de *El Heraldo*, se publican sobre la polémica filosófica. Considero prudente intervenir muy brevemente, por cuanto personas muy versadas en esta disciplina ya han presentado argumentos en pro o en contra de la existencia de una filosofía latinoamericana. Algunos bien fundamentados, otros con diatribas y malquerencias hacia la amplitud y fresca renovadora que impone la discusión filosófica. La filosofía como disciplina requiere precisamente de mentalidades amplias antidogmáticas dispuestos no a salir airoso de un instante, sino dispuestos a perfeccionar objetivamente el quehacer filosófico. En América Latina hemos padecido y aún se padece el grave complejo de inferioridad frente a los pensadores europeos y, en el campo filosófico, este complejo de inferioridad ha sido llamado por Francisco Miró Quesada (peruano) la *miolodisplasia filosófica*.

Releyendo una obra de William Rex Crawford, de la Universidad de Pensilvania, titulado *El pensamiento latinoamericano de un siglo*, en el capítulo primero, página 11, encontramos: "En medio del reciente desarrollo de la cultura interamericana, nuestro interés y nuestro conocimiento han permanecido extrañamente dispersos". Y unos renglones más abajo, en la misma página, afirma el autor citado: "Una honrada introspección nos convencerá de que, para el término medio de las personas educadas de Norteamérica, no los especialistas, para los que no se ha escrito este libro, los nombres de los pensadores latinoamericanos son a duras penas nombres". Me preguntaría al término de este párrafo: y para el hombre de nuestro medio, ¿qué representan esos pensadores?

La más fácil y oportuna de las respuestas a las que la casi totalidad de nuestros profesores de filosofía adhieren es no representan nada. Pero considero que la opción se presenta para que repensemos valoratoriamen-

te la importancia y transcendencia de las respuestas que por lo general no representan mayor importancia por el desconocimiento que tenemos de su pensamiento y de sus obras.

En América Latina damos el nombre genérico de pensadores tanto a filósofos como a sociólogos, tal como en el siglo XVIII ocurría en Europa. Y aun cuando este término es elástico, está más ligado a una verdadera **praxis** social. Y es que en países relativamente jóvenes la filosofía tiene que ser de características eminentemente sociales y de connotaciones políticas. No podemos ideologizar el pensamiento filosófico creyendo que lo único verdaderamente filosófico es lo que cada uno de nosotros considera que es la filosofía acabada y perfecta. Nuestra situación filosófica, sin desligarnos de la filosofía universal, nos impone reflexiones diferentes en cierto modo a los clásicos planteamientos de la filosofía europea (universal), ya que no podemos hablar del ser en sentido abstracto, ni de los entes de razón. Hablamos del ser social situado en un medio del cual es sujeto activo para transformarlo o simple espectador. Se ha pretendido negar de plano la existencia del quehacer filosófico latinoamericano porque no tenemos una sistematización rigurosa ni una escuela propia de pensadores, premisas que a mi entender resultan falsas, por lo siguiente:

1. Los sistemas filosóficos no son toda la filosofía, ni siquiera toda la filosofía sistemática. Las ideas filosóficas revisten formas poéticas, históricas, políticas, religiosas que no se formularon en enunciados rigurosamente sistemáticos.
2. La filosofía latinoamericana, con su quehacer o actividad, refleja en cierta forma todas las escuelas y concepciones existentes. Sobre el estudio de la problemática filosófica, pretender la existencia de una concepción filosófica propia o de una escuela filosófica con característica de encasillamiento únicamente en lo nuestro sería utópico, teniendo en cuenta que el desarrollo de los medios materiales de vida del hombre actual, sobre todo en el campo de la informática, es tan amplio que no podemos estar cultural, científica y filosóficamente sin conexiones con el diario avance de estos elementos en todo el orbe. Sin embargo, quiero expresar que, en filosofía y en las ciencias, todas las verdades son relativas. Y si realmente

existe una verdad absoluta, esta sería empleando un término matemático, la suma de las verdades particulares por relativas. Así que teniendo en cuenta este enunciado, nuestra práctica filosófica y nuestras prácticas literarias y científicas se ensanchan dentro de la universalidad, por cuanto lo universal no solo es lo europeo.

Considero prudente proponer por intermedio de esta revista, a todas las facultades de filosofía y ciencias sociales, que en los planes de estudios incluyan una cátedra sobre el pensamiento americano, para de esta manera poder conocer y profundizar los planteamientos de nuestros grandes valores. En universidades europeas y norteamericanas, lo mismo en la Unión Soviética, existen institutos de especialización sobre América Latina. Y, no nos abismemos, nos conocen mejor que nosotros mismos y, sin embargo, todos los días siguen investigando, mientras en nuestro medio subsisten personajes empeñados en evitar que valoremos lo que nos pertenece en el ámbito cultural y filosófico mundial.

Sería bueno enumerar una lista de nuestros talentos con reconocimiento en Europa: Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Francisco Romero (el filósofo de la cultura), Silvio Zavala, Arturo Ardao, Leopoldo Zea, José Enrique Rodó, Vasconcelos, José Ingenieros, Carlos Vaz Ferreira, Franz Hinkelammert, Risieri Frondozi y Antonio Caso. Dejo la lista aquí para que otras personas la complementen y veamos que es bastante larga. Además, conste que no se ha tratado la polémica sobre nuestros pensadores colombianos, como por ejemplo Caro, López de Mesa, Fernando González y otros.

No es denigrando de la Universidad Santo Tomás ni señalando epítetos contra su facultad de filosofía como podemos enriquecer nuestra identidad. A quienes compartan o no este punto de vista, los invito a ampliar, en lo que esté a su alcance el manejo serio de esta polémica como se ha venido haciendo últimamente.

Numas Armando Gil
Bogotá, 18 de febrero de 1985

Ontología del Caribe

Rafael Soto Mazenett

31 de marzo 1985

Una de las múltiples formas en que se ha mantenido, conservado y expresado la cultura caribeña ha sido la de la memoria oral.

El Caribe constituye, junto con el sur de los Estados Unidos y el Brasil, la mayor área de influencia cultural negra. Un rasgo que tipifica a esta cultura es la existencia de los llamados tradicionalistas, verdaderos maestros de la palabra y la memoria, encargados de mantener la historia y la tradición de sus pueblos. En el África, se les llama **Griots** a los que se agregan distintos denominativos, de acuerdo con la especialidad en el tipo de tradición que conservan.

La tradición oral es visible y recobra vigencia en algunas de nuestras culturas regionales, en donde la penetración de lo moderno y extraño ha afectado la naturaleza de estos grupos en sus costumbres políticas, de parentesco, lingüísticas e ideológicas. Frente a estas amenazas, se ve surgir una reactivación de las manifestaciones culturales que le son propias, entre las que se cuentan la narración oral, como un recurso y medio dialógico para la afirmación de su personalidad étnica.

En el Caribe y la costa Atlántica colombiana son muy variadas y ricas las formas de manifestar la memoria oral, que comprenden desde la literatura oral, la música, la información de hechos culturales, antroponímicos, históricos, hasta toponímicos sobre la vida cotidiana.

Constituyen fuentes para el estudio de la tradición oral: la riqueza de nuestro folclor, los ritos y mitos, las formas del lenguaje, dichos y adivinanzas, sin contar, otros géneros como los cuentos, leyendas, coplas, décimas y bailes cantados.

1. En todas estas fuentes del conocimiento hay sentido y valoración, referidos al **ser** del hombre del Caribe y, por tanto, de gran parte del **ser** lati-

noamericano. Subyace ahí un lenguaje que, desde la interioridad, desde el pueblo, planteando una salida, busca comunicarse con la exterioridad que, por ser totalidad cerrada, no percibe el lenguaje, no es receptiva, ya que ha sido alineada y frustrada por otros discursos que no confrontan la realidad latinoamericana o la soslayan en aras de un intelectualismo vacío.

Para Heidegger el **ser** se revela en el discurso, en la palabra, y para comprenderlo hay que superar la vieja relación sujeto-objeto, pues antes del sujeto está la precomprensión que es prelógica y, por tanto, inconsciente.

En el lenguaje oral, que es sentido pleno de la palabra como reveladora del **ser**, existe todo un mundo que se nos presenta desde el Caribe, desde Latinoamérica, un mundo que permanece latente, en el inconsciente colectivo de nuestras culturas y que procura, como discurso filosófico, ubicarse en condiciones de igualdad frente a otros razonamientos del mismo género.

Nuestra reflexión ha de tener afirmación popular, debe identificar nuestra cultura y, como tal, ha de ser historia que habla de un pasado que se proyecta sin negarlo hacia un futuro que pretenden descifrar.

La dimensión ética de la alteridad indígena y africana se encuentra justamente en este recorrido cultural que es de lucha interna entre el deseo de ser más e identificarse y aquello que la niega.

El olvido de esta memoria histórica, simbolizada en la tradición oral, es parte de la negación a que hacemos referencia. Y se niega, además, esa memoria, cuando solo se registra como dato para la historia aquello de lo cual se ha escrito.

Las raíces de nuestra historia están ahí, en esa memoria colectiva, que se transmite de generación en generación, es el **estar** haciendo, ya que, para la filosofía, la cultural implica la búsqueda del **ser**, mediante el **estar** situado, geográfica y antropológicamente.

En la tradición oral, encontramos lo **alternativo**, que como opción significa buscar lo nuevo, lo diferente, nuevas alternativas, destruir el hábito de la repetición, para conducirnos a nuevas posibilidades en la búsqueda de la libertad.

La alteridad en su doble dimensión ética y antropológica, está enraizada en la memoria histórica de los pueblos del Caribe. Es como el hilo conductor que da cuenta de un tipo de comportamiento y de vitalidad humana, propios de la personalidad africana, indígena y mestiza, en cuyos cantos, música, mitos, leyendas y filosofía, subyacen plenamente el deseo de reconocimiento, el espíritu de aceptación, opacado por las distintas formas de alienación del otro como otro.

Es, mediante la hermenéutica de ese **ser óntico**, que se nos revela en última instancia la identidad ética del hombre caribeño, parte integrante de la cultura latinoamericana.

Una de las varias salidas está aquí, en lo que el filósofo argentino Juan Carlos Scannone llama la filosofía inculturada, en las grandes reservas morales e intelectuales de la sabiduría popular. Tenemos que aprender a escuchar la voz del pueblo, consagrada en la tradición oral, fuente inagotable del saber costeño y latinoamericano.

Bibliografía:

- Heidegger, M. (1966). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Tamus.
Marquines Argote. (1982). *Metafísica desde Latinoamérica*. Bogotá: USTA.

—

—

¿Filosofía en américa latina o filosofía latinoamericana?

Joaquín Baena
14 de abril de 1985

La polémica filosófica latinoamericana hay que inscribirla a partir del descubrimiento de América. Antes de esta época, los productos culturales de los aztecas, mayas e incas se nutrían de elementos mágico-religiosos, es decir, no encontramos productos culturales definitivamente filosóficos.

Las primeras reflexiones filosófico-teológicas sobre nuestros aborígenes, la naturaleza del indio, el derecho de hacerle la guerra expresados por Ginés de Sepúlveda como defensor de la dominación y el padre de las Casas como defensor de los nativos, a pesar como lo señala Salazar Bondy de abordar una temática latinoamericana, se hizo desde la perspectiva española, de tal suerte que nuestra temática filosófica se da a partir de unas relaciones de dependencia, y de unos esquemas que no han respondido a nuestra realidad, a un cuerpo de doctrinas que emanan de las motivaciones del ser latinoamericano.

Los filosofemas europeos han sido el espejo en el cual se ha mirado y maquillado el hombre nuestro, asumiendo una actitud herodizada. Herodes, gobernador romano, vivía en Judea, pero sus ideas, hábitos y costumbres eran romanos, ajenos a la realidad geográfica y cultural donde vivía.

La situación de dependencia con respecto a la metrópoli y las reflexiones filosófico-teológicas que anotamos nos permiten hablar con evidencia de una filosofía en Latinoamérica. Desde el siglo XVII la cátedra de filosofía ha sido de gran importancia en nuestros colegios y universidades; y ya en el año de 1665, en México, aparece una publicación: *Heráclito es defendido* del padre Vieyra.

Pero esto no quiere decir que esta filosofía sea propia del hombre latinoamericano, un producto cultural macondiano. Apenas nos permite hablar de una filosofía Latinoamérica. También podemos hablar de una filosofía para Latinoamérica, en el sentido de la manera como ha sido asimilada la producción filosófica europea a las circunstancias sociales y culturales en un contexto histórico.

Esta recepción, aunque no mecánica, constituye un repensar latinoamericano, pero que dista mucho de una filosofía latinoamericana. La filosofía habla un lenguaje universal, en esto se diferencia del mito. La filosofía es un saber de la totalidad, y un pueblo solo logra tener su propia filosofía, esto es, su propia perspectiva sobre el ser, cuando es capaz de asumir en su subjetividad y particularidad la universalidad del sujeto pensante.

Pero hasta ahora esto no ha ocurrido en Latinoamérica. El complejo de Edipo del hombre latinoamericano: nuestro padre Europa, a quien detestamos y a la vez admiramos, mentalmente seguimos subordinados a él, mirando el ser latinoamericano desde los observatorios espirituales construidos por Europa. A este respecto Alejandro Korn escribía: "Vivimos de prestado esperando que de allá nos venga la palabra que nos ilumine...".

Se trata entonces de la posibilidad de una filosofía latinoamericana, no de la existencia de una filosofía latinoamericana; posibilidad que tiene que ver con la congruencia entre el sujeto y la realidad, con una filosofía que agregue al pensamiento universal un pensamiento y un filosofar situado e incorporado a la cultura universal. Desde el ser latinoamericano, dar respuesta a la totalidad del ser. Así como la filosofía griega, alemana, etc., que por ser históricas y situadas no han dejado de ser universales.

El filosofar latinoamericano, por las relaciones de dependencia, tiene que ser de un filosofar liberador, válido para los pueblos oprimidos en su lucha contra la dominación, a menos que se piense, como algunos, que el conocimiento de la realidad es agotable y que el **marxismo** dio la última palabra infalible y eterna. A este respecto el profesor José Gabriel Coley dice: "La tarea es, por tanto, armonizar las relaciones epistemológicas entre el sujeto y la realidad. El sujeto no debe negar su realidad, por el contrario, debe empeñarse en conocerla para a partir de ese, su conocimiento, transfor-

marla y de modo siempre parcial en la medida que se entre y progrese en la actividad práctica"⁴. Lo otro sería negar la misma dialéctica y contradecir la doctrina de la cual son ministros.

⁴ Pérez Coley, J. G. (3 de marzo de 1985). El ideal ético de la filosofía latinoamericana. *Revista Dominical, El Heraldito*.

—

—

Filosofía de emancipación en Colombia

Ángel Mancilla Sánchez

14 de abril de 1985

El marco histórico en el cual se desenvuelve el periodo emancipador en Colombia comprende desde 1810 hasta 1824. En el curso de este periodo se distinguen tres instantes: a. la primera república o Patria Boba, que se extendió de 1810 hasta 1816; b. la reconquista española, seguida de la Guerra de Independencia, y comprende de 1816 a 1819; c. la consolidación de la Independencia y constitución de la Gran Colombia.

Este periodo emancipador de nuestra historia colombiana se caracterizó por los grandes enfrentamientos ideológicos, los cuales giraban alrededor del carácter de la filosofía política impuesta por los hechos mismos del momento. El campo político va a desplazar a un plano secundario todos los demás campos de la sociedad neogranadina. La política se impone y los temas centrales obedecen al carácter mismo de la independencia, de si es legítima o no es legítima; de la forma de cómo administrar los nuevos estados, que si con una política centralista o federalista; y de la posibilidad de una integración supranacional del conjunto de los estados independientes. En cuanto a la legitimidad o no legitimidad de la independencia española, me voy a referir a dos posiciones ideológicas enfrentadas abiertamente y cuyos contenidos filosóficos responden a intereses de opresores, por un lado, y de oprimidos, por otro lado.

Pero lo interesante de este enfrentamiento ideológico es el hecho de que sus protagonistas son religiosos, son representantes de la iglesia católica, son ministros de Cristo en la tierra, son teólogos. me refiero a Juan Fernández de Sotomayor, Párroco de Mompo y posteriormente arzobispo de Cartagena, cuyo pensamiento filosófico-político está representado en su *Catecismo o instrucción popular*, editado en 1814, y en el sermón *Con-*

quieta, evangelización, e independencia, predicado el 20 de julio de 1815, aniversario de la libertad de la Nueva Granada.

El otro religioso es Antonio de León y su pensamiento lo expresa en el sermón *Sobre la obediencia de vida a los reyes y males infinitos de la insurrección de los pueblos*, predicado en 1816. El contenido filosófico de Antonio de León en su pieza sermonal es la expresión de una ideología dominante de la época, impregnada a lo largo de 300 y más años, ideología que asegura la dominación de una clase sobre las otras, haciendo aceptar a los explotados sus propias condiciones de explotación como algo fundado en la voluntad de Dios, en la naturaleza o en el deber moral. Su pensamiento expresa la metafísica medieval manifestada a través de la escolástica, filosofía que se tacha esclava de la teología, esclavitud que no es solamente adhesión a un sistema teórico, sino que es la aceptación de la política imperialista española.

Explicita este teórico la justificación de la conquista, colonización y no legitimidad de la independencia sobre la base de dos niveles: el racista y el religioso. En lo que respecta al primero dice: "Ni los mismos indios tendrían derechos a reclamar su independencia y libertad, porque cualquier nación civilizada tiene justo título y derecho fundado en los principios naturales y divinos para subyugar con la fuerza aquellas naciones bárbaras y brutales que viven como las fieras quebrantando la ley natural" (Ocampo, J. *El proceso ideológico de la emancipación en Colombia*).

En lo religioso se pone de manifiesto la enseñanza sacra, basada en un sistema ético dado por los llamados pecados capitales y las virtudes principales. "La rebelión es el pecado más grave, una rebelión fue el origen de toda una miseria humana, el pecado original fue inducido por Satanás, quien se había rebelado contra Dios y rebelarse es seguir al diablo". La sumisión y la obediencia a las autoridades son las virtudes correspondientes: "¡Tantos son los bienes que vamos a recobrar! Es decirnos en pocas palabras: que una rendida obediencia al rey a sus ministros nos asegura la absoluta posesión de cuanto podemos desear para nuestra mayor felicidad que consiste en estas tres cosas, a saber: en la conservación inmaculada y pura de nuestra santa religión; en la seguridad de nuestras personas,

nuestro honor y nuestros intereses; y en la paz, abundancia y unión de los pueblos bajo de una sola cabeza” (Ocampo, J. *El proceso ideológico de la emancipación en Colombia*). A la violencia opone la ley el orden colonial que se convierten en la expresión de la voluntad de Dios.

La crítica más contundente a hacerle a Antonio de León como religioso es la de haber puesto la religión cristiana al servicio de la clase dominante, al servicio del imperialismo español, llevando a sus colonias americanas a una situación total de dominación, explotación y dependencia, constituyéndose así la religión en un vehículo del colonialismo español.

En cuanto al contenido filosófico de Juan Fernández de Sotomayor en las dos piezas antes mencionadas se manifiesta una ideología a favor de la independencia, la libertad y la justicia, fustiga el yugo humillante del colonialismo español y da gracias a Dios por el comienzo y disfrute de los bienes de los cuales habían sido despojados por una dominación extranjera.

Critica la conquista como una acción bárbara, feroz y despiadada, cuyo carácter no cambió a lo largo de la Colonia. Cuestiona la silla apostólica de quien se obtiene una bula que concedió el dominio de América a sus primeros usurpadores y el pretexto de publicación del evangelio y la propagación de la religión católica que le sirvió de fundamento al pontífice y a los religiosos que participaron en esta acción de hecho.

Justificaba la guerra emancipadora porque se encaminaba a defender los derechos y conservación de los dominios americanos para los americanos. Su ideología es la de un pensador consecuente, identificado con la solución de los problemas sociales en forma clara y práctica, cuestionador de la educación sacra, fundamentada en el escolasticismo. Su pensamiento filosófico responde a la época modernista imbuida del espíritu de la ilustración, movimiento intelectual que criticó la mentalidad y las estructuras políticas, económicas y sociales existentes.

De Sotomayor les da un carácter diferente a los fundamentos de la religión cristiana, carácter que se acondiciona a la justicia y al servicio del conjunto de la sociedad. Decía: “Es sumamente doloroso ver la ignorancia en que hasta aquí hemos vivido respecto a ella. Un mal catecismo en que con las menos palabras posibles se duplican los principales misterios de nuestra

creencia; una multitud de librejos que con el título de vida y milagros de este o aquel santo servía para darnos las primeras lecciones en la escuela como para acostumbrarnos desde la infancia a creer en las patrañas y falsos milagros, a ser fanáticos, supersticiosos: maestros que educados de la misma suerte jamás podrían formar sino discípulos peores que ellos: colegios y universidades en que se embotaba el talento de la juventud con los embrollos y sutilezas del escolasticismo, y que son el nombre de teología todo se enseñaba menos las pruebas y fundamentos de la religión cristiana" (Ocampo, J. *El proceso ideológico de la emancipación en Colombia*).

Aunque el término **teología de la liberación** es nuevo, nuestra realidad histórica nos muestra la existencia de esta desde el período emancipador, a la cual llamaríamos **teología de la emancipación** y a Fernández de Sotomayor lo recordaremos como un teólogo emancipador, como también recordaremos a Francisco de León como un teólogo de la conciliación en plena reconquista española.

La filosofía occidental: fuente de nuestro quehacer filosófico

Cristóbal Arteta Ripoll

14 de abril de 1985

La originalidad y autenticidad del quehacer filosófico latinoamericano es tema importante en el contexto polémico acerca de nuestra filosofía. Esta problemática inherente a nuestro filosofar ha sido no solo preocupación latinoamericana. El filosofar occidental ha hecho conciencia del problema enfocándolo desde diversos ángulos. El español José Gaos, en un artículo publicado en 1958, en México, "La filosofía en la universidad", señala:

"La falla de originalidad en los pueblos hispánicos no puede atribuirse sino a una falla de vocación de estos pueblos, en el doble sentido del interés y de la aptitud, para la filosofía tal cual se ha concebido y hecho predominantemente a lo largo de su historia... Nunca llegarán los pueblos hispánicos a tener una filosofía original, sino llegan a tenerla ahora, justo a la hora y punto de la historia en que la filosofía misma ha venido a maridarse con las disciplinas, los sectores de la cultura, los objetos de la secular vocación cultural hispánica... si esto no se logra no hay sencillamente, absolutamente, campo para la filosofía de que siente afán".

En artículos posteriores publicados en México, por ejemplo: "El pensamiento hispanoamericano", José Gaos reconoce que la filosofía hispanoamericana no puede ser original, sino en la medida en que se nutre de la reflexión sobre lo hispanoamericano, como una filosofía de nuestra propia realidad histórica.

La toma de conciencia de la filosofía latinoamericana, de su propia realidad y sentido del interrogante sobre su originalidad, conducen a la historia de esa filosofía y a las influencias que esta ha recibido. Vista desde esta perspectiva histórica, la filosofía latinoamericana no parece "sino una

rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo", como dijera el argentino Juan Bautista Alberdi, o "eco y sombra del hacer y pensar europeo" como diría el fundador de la lógica dialéctica, Georg Friedrich Hegel.

El proceso del pensamiento filosófico latinoamericano no parece mostrar otra dinámica. Con la llegada del conquistador español y el dominio de las tierras americanas se importaron, o mejor, se introdujeron las armas intelectuales de la dominación. Con ellas la filosofía. Pero las filosofías trasplantadas, a través de nuestro discurrir histórico, estuvieron sujetas a cambios al adaptarlas a nuestra realidad. Siempre estuvo presente un sentido práctico para afrontar con las categorías fundamentadoras de esas filosofías, los problemas de nuestras nacionalidades. Así, nuestros emancipadores se armaron de la filosofía de la ilustración, que había sido el bastión teórico de la gran Revolución francesa de 1789, para buscar la liberación de estos pueblos. Obtenida la independencia, la metrópoli española oficializa la filosofía escolástica en su versión tardía, centrada en los intereses que le son propios a la "madre patria". La escolástica, cuyo predominio se prolonga hasta el siglo XVIII, no impide que las meditaciones filosóficas de carácter teológico toquen los temas americanos de actualidad, referidos a la naturaleza y humanidad del indio, a la legalidad y justicia de los títulos para dominar el nuevo mundo y el derecho de guerra y exterminio sobre el nativo. De la misma manera el predominio escolástico no impidió que se hicieran presentes en nuestro continente ideas y corrientes filosóficas contrarias a aquellas filosofías y representativas de la nueva dirección conceptual del pensamiento occidental a partir del renacimiento.

Ideas de Descartes, Leibniz, Locke, Galileo y Newton se difunden en nuestro ambiente intelectual, aunque con un carácter tardío en relación a Europa. Al avanzar el siglo XVIII, nuestro horizonte filosófico se ve influenciado de nuevas ideas occidentales. Rousseau, Montesquieu, Smith, Constant, entre otros, hacen su aparición en el escenario intelectual hispanoamericano. Es un periodo profundamente caracterizado por un despertar de nuestra conciencia crítica y un reconocimiento de la identidad latinoamericana en sus primeros intentos. Es la época en que el trasplante de la filosofía ilustrada europea se convierte en instrumento teórico de análisis para el impulso de los cambios políticos y revolucionarios independentistas.

Con la independencia política de Hispanoamérica se operan cambios en el pensamiento filosófico. La filosofía romántica europea se convierte en campo teórico nutrido de publicistas, académicos y políticos. Se acude a ella procurando encontrar los elementos teóricos que posibiliten confrontar las crisis políticas y sociales de nuestras flamantes repúblicas. Menor importancia tienen para la época otras corrientes filosóficas que, a la sazón, se desarrollan en Europa, pero que penetran muy tímidamente en nuestros medios como el socialismo utópico y el anarquismo.

En las dos últimas décadas del siglo XIX, nuevas corrientes del pensamiento filosófico europeo hacen su aparición en estas latitudes. Por un lado, el positivismo en sus diferentes versiones: Comte, Spencer y Stuart Mill que dominará el escenario intelectual hispanoamericano y servirá de fundamentación filosófica a la conceptualización sobre el Estado, la política y la economía en la perspectiva de consolidar el poder de la burguesía. Nuestros marcos constitucionales de la época se nutrieron de esas fuentes filosóficas.

Como reflejo de los cambios en la conciencia filosófica europea durante las primeras décadas del presente siglo, se propician esfuerzos por la superación y liquidación del positivismo. Es la época que inaugura el movimiento filosófico de Los fundadores, identificados por su antinaturalismo, su antipositivismo, sus posiciones idealistas y vitalistas, sus preferencias por el pensamiento intuitivo no rígidamente lógico y su admiración por los filósofos europeos Boutroux, Croce y Bergson, con su concepto del devenir concreto y cualitativo. Merecen destacarse como fundadores, entre otros, el argentino Alejandro Korn, el uruguayo Carlos Vaz F. y los mejicanos José Vasconcelos y Antonio Caso.

La etapa contemporánea de la filosofía hispanoamericana se inicia desde la tercera década del siglo XX, bajo el influjo del marxismo y otras corrientes filosóficas como el neotonismo, la fenomenología, el existencialismo, el historicismo, etc. Entre los pensadores hispanoamericanos más relevantes del siglo XX tenemos la llamada generación de los forjadores: Francisco Romero, argentino; José Carlos Mariátegui, peruano; Risieri Frondizi, argentino; y Samuel Ramos, mexicano; la tercera generación: Leopoldo

Zea, mexicano; Miró Quesada, peruano; Maíz Valenilla, venezolano; y Salazar Bondy, peruano; y por último, la denominada cuarta generación: Paulo Frieri, brasileño; Enrique Dussel, argentino; y Juan Carlos Scannone de la misma nacionalidad.

El enfoque histórico realizado nos permite considerar que ha sido el filosofar europeo la fuente originaria y originante de nuestro quehacer filosófico, a través de un proceso de asunción y adaptación que ha permitido una forma peculiar de filosofía en nuestra América. Muy distinta a la construcción conceptual teórica de grandes sistemas al estilo occidental.

Pretender ser original en el quehacer filosófico latinoamericano, renunciando al legado filosófico europeo e intentando una nueva categorización diferente y opuesta a la existente, es ir en contravía de la lógica en el desarrollo del proceso cognoscitivo. Lo que corresponde a nuestra filosofía es asumir conscientemente los conceptos, fundamentos, instrumentos y soluciones del pensar universal que sirvan a nuestra circunstancia histórica, sin imitar y calcar mecánicamente, partiendo de nuestro ser históricamente proyectado hacia su negación en la condición de alienado, oprimido y explotado.

Con esa perspectiva teórica, nuestro filosofar debe asumir el pasado críticamente, no para negarlo, sino para que sirva constructivamente de escalón al futuro: un futuro de realización plena del hombre socialmente considerado.

En este sentido, nuestra filosofía, dadas las condiciones históricas de dependencia, alienación y opresión, debe dar prioridad temática a la **praxis** de liberación del oprimido. Es decir, debe ser una **filosofía de la liberación** que, como la definiera el filósofo argentino Enrique Dussel, "es un saber teórico articulado a la **praxis** de liberación de los oprimidos, hecho que piensa en primer lugar y como condición de posibilidad de todo otro lema".

Bibliografía

Dussel, E. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*

Miró Quesada, F. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano.*

Zea, L. *La filosofía americana como filosofía sin más.*

Nuestra propia identidad latinoamericana

Pablo Emilio Caballero

5 de mayo de 1985

En la polémica filosófica iniciada a raíz de la publicación de unas glosas (30, XII, 84 y 13, 1, 85) se han deslindado ya algunas posiciones. Claramente, algunos polemistas hiperbolizan la categoría de lo particular, lo propio, y reducen a la mínima expresión lo universal, lo general,; otros lo hacen a la inversa.

La historia de América Latina está indisolublemente unida a la historia de Occidente, a la historia europea hasta el punto que "es absurdo pretender trazar la historia de nuestros países con prescindencia de la de esos otros países, los "occidentales"", como lo señala Roberto Fernández R. en ***Nuestra América y el Occidente***. Pero, para el mismo autor, "(...) también es imposible trazar la verdadera historia de tales países con prescindencia de la nuestra". Y en este caso se trata no solo de la historia como práctica social, sino de la historia como práctica discursiva, es decir, de la historia de las ideas. Esto no niega, naturalmente, la existencia de una historia individual, de una realidad propia, específica, tanto de esos países como de los nuestros.

Todo el proceso histórico de América Latina ha estado marcado por el fenómeno de la dependencia, por la relación metrópoli-colonia como una constante de su historia misma. Por tanto, la vida intelectual, filosófica e ideológica de Occidente, de Europa, se ha proyectado a América. No como "eco y sombras" (según respuesta de Leopoldo Zea a Hegel), sino de un modo particular, específico; adaptación y adecuación de estas visiones filosóficas, de esos instrumentos a las necesidades y a la búsqueda de soluciones a los problemas latinoamericanos. Precisamente en esta adaptación y en esta adecuación de lo general a lo latinoamericano residiría lo propio, lo específico y particular de nuestro ser. A fin de cuentas, los

filósofos europeos, como todo filósofo, generalizaron hasta tal grado que las particularidades de su vida y de su tiempo quedaron suprimidas; sus conceptos han sido abstraídos de la vida concreta y de las condiciones sociales e históricas que los originaron y han sido ofrecidos como sistemas aplicables a todos los hombres y a todas las condiciones hasta el punto de ser adoptados y adaptados a realidades distintas a la europea. Y si esos sistemas filosóficos no produjeron aquí los resultados que produjeron allá es problema que se ha esclarecido y se debe seguir esclareciendo.

Pretender desconocer la importancia que, para el desarrollo del pensamiento latinoamericano, han tenido y tienen las filosofías europeas es negar que en la filosofía se ha logrado el establecimiento de ciertos fundamentos de valor universal, innegables. El hecho de que el marxismo, sistema filosófico vigente en el mundo entero, se haya estructurado a partir de tres fuentes: la economía clásica inglesa, la filosofía de la Ilustración francesa y la filosofía clásica alemana, así lo confirma. Y si se quiere justificar la existencia del pensamiento filosófico latinoamericano a partir de la existencia de una cultura latinoamericana no se puede olvidar que en esta última hay elementos universales, generales, comunes a otras culturas: la europea, la africana y hay elementos particulares, propios, los aborígenes que la hacen (en su simbiosis) idéntica a sí misma. Lo universal, pues, se expresa a través de lo concreto.

El conocimiento de nuestra propia identidad, de nuestro ser latinoamericano, solo es posible si profundizamos e investigamos lo general, lo que nos hace semejantes a los europeos y a los africanos, si profundizamos y escudriñamos en lo propio, en lo que nos hace diferentes a los europeos y a los africanos; en fin, si establecemos una verdadera relación dialéctica entre lo universal y lo particular; entre lo general y lo específico; si miramos cómo se expresa lo propio, lo particular en lo general, en lo universal. La literatura latinoamericana contemporánea es, en este sentido, un excelente ejemplo.

La filosofía y la literatura

Anthony Noriega Carranza

5 de mayo de 1985

Cuando los pregoneros de una filosofía aceptaron la necesidad de ir más allá del método socrático sobre el cual estuvieron edificando sus teorías filosóficas, muchos de los grandes pensadores a través de toda la historia de la humanidad no evidenciaron nunca las perspectivas que se les abrían al arte y a la ciencia misma. Su nueva teoría general de los sistemas revolucionó el mundo del pensamiento, porque significaba entonces una base más científica para contemplar el universo, incluso ante aquellas filosofías humanistas, lejanas o ajenas a las matemáticas, como el vitalismo y, más recientemente, el existencialismo.

Si bien para llegar a acuñar el término **sistema** en todo su sentido, dándole la claridad debida que no diera pie a ambigüedades, era necesaria la heurística (arte de filosofar a partir de lo que se conoce), hoy sabemos que los patrones del arte han entrado en las perspectivas de la teoría general de sistemas y no han negado resolver este paradigma hablando del arte; Von Bertalanffy se preguntaba: "Quién tiene, pues, razón ella literaria occidental con su perspectiva central, el japonés y su perspectiva caballera o el egipcio y su perspectiva de impresión artística que entraña una traducción en un sistema de signos: ilustra ciertos signos reales por medio de fórmulas y estenogramas, que dependen de la cultura, época y personalidad correspondientes. De otro modo, el arte equivaldría simplemente a copiar la naturaleza lo más fielmente posible, y una foto en colores sería la obra de arte maestra".

Bertalanffy agrega: "El sistema de símbolos más espléndidos es el lenguaje humano". Es posible expresar el mismo hecho en alemán o en chino, aunque la estructura de ambas lenguas sea completamente diferente. Este es un hecho que, a nivel de lingüística, ha sido bien estudiado por Whorf. Por ejemplo, las lenguas indígenas de América, como él nota (en la isla de

Vancouver), o el hopi no tienen partes de la oración, ni sujeto ni predicado separables. Significan el lugar de esto, un acontecimiento como un todo. "Relampagueó (una luz)", decimos o, haciendo intervenir una dudosa entidad hipostasiada, "relampagueó". En hopi, basta con "relámpago hubo". Es entonces evidente que si bien es posible expresar un mismo evento mediante diferentes idiomas y comprenderlo tal cual es o acontece, resulta apenas lógica la diferencia de categoría de un idioma que distingue entre lo intrínseco y lo externo o ajeno al yo, como no ocurre con tales lenguas indígenas. Asimismo ocurre con el arte. La literatura y la pintura (el lenguaje universal) son quizás los mejores ejemplos, por las perspectivas que con ellas se abren a la teoría general de sistemas, y bien podría constituirse un modelo con bases científicas que pueda demostrarlo a cabalidad.

Cada palabra, o bien, cada metáfora, encierra un sentido particular, una forma de expresión, un lazo que ata al escritor con la realidad, de la misma manera que los colores del pintor se combinan y matizan para dar las formas maravillosas de un desnudo, de un paisaje o de una abstracción. El agrupamiento de estas particularidades de la literatura de cada autor es lo que ha dado nombre a los llamados movimientos literarios.

Un movimiento literario no es solo la confluencia de ideas similares de varios escritores, sino también el enlace o entrecruzamiento social que los une en definitiva, o que al menos permite su agrupación, sea por contacto directo o por influencia entre unos y otros patrones hacia una realidad común, con un ideal definido en particular. El romanticismo es quizás el movimiento o tendencia literaria más definida en toda la historia de la literatura universal. "¿Quién que es no es romántico?" es un interrogante que ha pasado a ser célebre, y se ha dicho también que lo romántico suena a enfermizo, mientras que lo clásico se refiere, ante todo, a los patrones históricos vividos, en especial por los griegos y recuperados más tarde por quienes mayor éxito han logrado en el decurso de la historia de la literatura.

Sin embargo, hoy día es obvio que el término movimiento literario es casi obsoleto, porque la literatura está tomando un auge que no ha disminuido pese a la gran influencia del cine y la televisión. Quiero decir que la confluencia de ideas a nivel de literatura bien podría acuñarse bajo el término

sistema y no bajo el de movimiento, ya que cuanto más se individualiza un escritor, más es tangible su vínculo directo con otros hacedores de literatura.

Un sistema es, en general, un conjunto de elementos enlazados por una relación simple, que resulta ser directa y lógica. Y es evidente que dentro del arte literario se está llegando no solo al papel, sino al contacto directo con quienes tienen en sus manos el desarrollo de temáticas certeras, que se diferencian apenas en el estilo personal de cada escritor, en su individualidad; y ello se debe a que la realidad es única, más percibida por varios sujetos: los escritores. Sábato sostenía que el escritor es artista en general: había de ser un testigo de su tiempo.

En filosofía sí se ha hablado de sistemas para darle a la madre de las ciencias la relevancia que esta se merece. Pero hoy día la teoría de sistemas está demostrando que el arte, y en particular el literario, está desarrollando patrones que son dignos de tenerse en cuenta hacia la organización de un sistema preexistente, incluso sin hacer advertir el agrupamiento de quienes hacen literatura. Cuando hablamos de Sartre, por ejemplo, hablamos no solo de su filosofía (que es la suya y la de quienes discutían con él en los cafés de París la cosa existencialista), sino también del escritor... del hombre.

Igualmente, al hablar del escritor, en general, no es posible referirse a él sin tratar (en la medida de las proporciones) el trasfondo sistémico de su pensamiento. No hay duda que allí caben no solo sus emociones, su realidad psicológica (que va más allá de los modelos conductistas de Skinner), la realidad social tangible (el caos para los latinoamericanos), sino también la percepción de una realidad política verídica, constituida en verdadero sistema; en efecto, bastante demostrable bajo los modelos creados sobre el particular en la actualidad. También el concepto ideológico suyo en cualquier momento, que se modifica y evoluciona en la medida en que su sistema se altera con nuevas ideas, nuevos recursos, recibiendo "la energía filosófica, política y social" que necesita para llegar a una homeóstasis con el medio y consigo mismo, transformándose de hecho, en lo que podría denominarse una verdadera metamorfosis.

Pero ampliando las miras de la realidad del escritor, es factible aceptar que día a día se fortalece el concepto de sistema para el arte; en particular, para la literatura, porque es evidente que la evocación de una realidad a través de la literatura no es una simple creación artística, sino una confluencia sistémica intrínseca del escritor, congruente con su ideología, siempre en transformación. Los sistemas en literatura no son solo los de quienes la hacen, sino quienes están por dentro de ella de cualquier manera.

Asimismo, cuando se habla de sistemas socio-políticos y de sus modelos correlativos, a sabiendas de que la política es arte y ciencia, y no el reino de los bellos sentimientos como bien lo ha planteado el célebre ensayista europeo Julien Freund, se habla también del eje del movimiento, así como de sus seguidores, orígenes directos de la fuerza social.

En Colombia, se crea literatura individual y colectivamente, porque existen escritores independientes y también los mal llamados talleres literarios, todavía no muy maduros, pero que trascienden en el panorama nacional, aunque "su sistema" de reuniones o encuentros esté todavía atado al costumbrismo, muchas veces no ajeno a la "pachanga machanga" y a la botella de aguardiente. Su individualismo es lo importante. Nacionalmente, es evidente que la fuerza social de la literatura está reflejada en el hecho de que es más que una forma viva de expresión subjetiva y no pasional. Que es trascendencia incólume de la realidad. Por ello, es posible escribir con acierto al hablar de sistemas socio-literarios, cuando la literatura deja de ser un arte pasivo para constituirse en una forma sistemática de trascendencia filosófico-cultural, como en efecto lo es. En Latinoamérica, más que en cualquier otro lugar del mundo, los escritores han sido más que eso; han sido filósofos clarividentes de la verdad. En fin, la creación literaria en este enorme caos que es el nuevo continente es una respuesta clara a la propuesta e interés de Nietzsche de cómo hacer filosofar con el martillo. Sin embargo, la respuesta a si de veras es posible hablar de sistemas a nivel de literatura (con sentido común) se deja al lector más oculto, más la semilla de la inquietud ya ha sido sembrada.

Bibliografía

Diccionario Enciclopédico Planeta (1984). Barcelona: Planeta, vol. 7, 9, 10.

Freund, J. (1970). *Qu'est-ce que la politique*. París: Hachette.

Von Bertalanffy, L. (1975). *Teoría general de sistemas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Von Bertalanffy, L. (1982). *Perspectivas de la teoría general de sistemas*. Madrid: Alianza.

Sobre la historia de la filosofía

Víctor S. Medina
12 de mayo de 1985

Entre la gente que interpreta la concepción histórica de Marx y Engels, en el sentido de que “postula una serie de modelos que en la actualidad no tienen aplicabilidad, por haber nuevas variables tanto exógenas como endógenas”, es necesario incluir también a un gran número de “críticos” de Marx, que han retrocedido lastimosamente “del marxismo al idealismo”.

Esto nos da la oportunidad para aclarar algunos de los errores y prejuicios acerca de la validez no sólo teórica del Marxismo, sino histórica de este. Errores que acosan constantemente a la inteligencia de izquierda “no comprometida”. El marxismo es ante todo un método de análisis, pero no de textos, sino de relaciones sociales. Engels repudió siempre durante su vida la manera torpe, pedantesca y “automática” de concebir la acción histórica de la economía. Y esto es lo que demuestra en su “crítica” el señor Miguel Herrera.

El materialismo histórico, explica de qué forma el “medio” puede y es modificado por los hombres, que son ellos mismos producto final de este medio.

Las relaciones sociales de producción son las que se establecen entre los hombres en el proceso social de producción. Entonces el cambio de dichas relaciones sociales de producción no puede cumplirse “automáticamente”, o sea independientemente de la actividad consciente, humana. Pero estas relaciones pueden transformarse frecuentemente, en una dirección distinta de aquella que los hombres quisieran modificarlas. Decimos entonces que la “estructura económica” no depende de la voluntad humana, sino del estado de las fuerzas productivas. La variable exógena entendida por Herrera, que supuestamente sería la crisis de dominación impuesta al mundo de los países atrasados, no es tal. Si entendemos correctamente al

sistema capitalista como sistema económico mundial, en donde la actual división internacional del trabajo supone a los países imperialistas en un polo y a los países atrasados en otro, siendo los dos polos contradictorios pero a la vez constituyendo una *unidad dialéctica*. La actividad humana no se define como la actividad libre sino necesaria, conforme a leyes, elevándose dicho estudio a la categoría de ciencia. Todo estudio que pretenda ser serio haciendo un análisis de un aspecto cualquiera de la vida social llegará a adquirir la categoría científica, cuando se aproxime a la explicación materialista de la historia.

Más adelante, Herrera hace uso de su "acceso" oracular: "Lo anterior nos lleva a la siguiente conclusión: que para tratar de buscar soluciones a los problemas que afronta actualmente Latinoamérica tenemos que remontarnos a sus causas más remotas encuadrándolas dentro de la coyuntura económica mundial para identificar las circunstancias externas que los propiciaron. Esta verdad no se obtiene aplicando leyes económicas marxistas [...]" (Herrera, 1985). Para abordar la problemática de los pueblos latinoamericanos tenemos que apropiarnos de un método de análisis. Es sabido que nuestros pueblos en sus luchas liberadoras tienen mucho que aportar, dadas sus propias características de desarrollo sociohistórico. El marxismo, como método de análisis, se ha enriquecido en todo el mundo a través del aporte de los procesos revolucionarios en todo el mundo: ejemplo de ello está el triunfo de la revolución de 1917, que aniquiló el zarismo e inauguró toda una época histórica por cuanto fue el primer Estado obrero triunfante del proletariado mundial, el triunfo de la revolución china, los ascensos y luchas revolucionarias de Laos y Camboya, Vietnam, el triunfo de la revolución cubana, que inauguró una época histórica en Latinoamérica, el triunfo revolucionario nicaragüense, etc. El marxismo no es un demiurgo. Parte de las precondiciones, de las circunstancias históricas, características de cada país. Esto sin perder jamás de vista que la economía capitalista mundial no es homogénea. Muchas personas que no son partidarias de la concepción materialista de la historia, que aún no tienen idea de ella, se declaran materialistas en sus investigaciones históricas. Sucede entonces que, en su prevención o ignorancia contra dicha concepción materialista, les impide verla bajo todos sus aspectos, les lleva a lo que ellos llaman

pomposamente "concepciones unilaterales" o, mejor, estrechas. El internacionalismo no es un principio abstracto, este constituye el reflejo político y teórico del carácter mundial de la economía, del desarrollo acelerado del nivel de las fuerzas productivas y del ímpetu arrollador de la lucha de clases. Aclaro a Herrera que el obrero solo, apartado en forma salvaje como lo hace del proceso de producción y de las relaciones sociales de producción no es nada. El obrero no acelera jamás el tránsito de un modo de producción a otro. Más bien debería decir que la lucha de clases entre la burguesía y la clase contrapuesta a ella históricamente —el proletariado— acelera el tránsito revolucionario de un modo de producción a otro. Negar la validez del método marxista de análisis equivale a negar de plano la realidad social. La historia tiene sus leyes objetivas, y estas no tienen nada en común con el esquematismo pedantesco.

La ley del desarrollo desigual y combinado del capitalismo se nos revela claramente, con algunas evidencias en el destino de los países atrasados. O sea que el desarrollo de una nación históricamente atrasada difícilmente hace que se confundan con ella de manera peculiar, característica, distintas fases del proceso sociohistórico. Entendiendo por ello a la aproximación de las distintas etapas, formas o fases, a la amalgama de formas arcaicas y modernas. Sin recurrir a esta ley, integrándola en su contenido material, es imposible comprender, no sólo a Latinoamérica, sino a cualquier otro pueblo del mundo cualquiera sea su grado de desarrollo cultural. Estos "espíritus" pensantes critican a Marx y a Engels, pero menos mal que critican el Marx que ellos entienden, a la manera de Herrera.

Negar la validez histórica del método marxista de análisis es volverse de espaldas a la ciencia y a la historia. "Critican" al Marx producto de su propia incomprensión. Sabido es por todos que estos señores son incapaces de "completar" y corregir en forma alguna al materialismo histórico. No hay nada más erróneo que una manera semejante de comprender al pensamiento marxista. "Es indudable que si la crítica es una cosa bella y loable, es necesario, sin embargo, criticar con conocimiento de causa, es decir, comprender lo que se critica. Criticar un método dado de investigación científica", es determinar hasta qué punto puede servir para descubrir la relación causal de los fenómenos. Pero ello no puede hacerse sino por

medio de la experiencia, es decir, por la aplicación de este método. Criticar el materialismo histórico es ensayar la aplicación del método de Marx y Engels al estudio del movimiento histórico de la humanidad. Sólo de esta manera podrán descubrirse los lados débiles y fuertes de este método" (Plejanov, 1971, pp. 102-103) A la luz de la "crítica" del señor Herrera, cabe preguntar: ¿Por medio de qué método de análisis debe ser interpretada la realidad social de nuestros pueblos? El método de análisis está determinado por sinnúmero de factores variables en extremo, todos ellos son y pueden ser referidos en forma definitiva a su fuente común: la marcha del desarrollo económico.

La aplicación de la ley del desarrollo desigual y combinado del capitalismo es la herramienta inequívoca para la comprensión marxista de la historia expresada a su más alto nivel. El señor Miguel Herrera es incapaz de interpretar el marxismo coherentemente, para comprender la no existencia de una filosofía latinoamericana. Defendemos el jacobinismo contra los ataques, calumnias y vanos insultos del anémico "crítico" de salón.

"Pretender ser original en el quehacer filosófico latinoamericano renunciando al legado filosófico europeo e intentando una nueva categorización diferente y opuesta a la existente es ir en contravía de la lógica en el desarrollo del proceso cognoscitivo" (Ripoll, 1985, p. 7). El método de Marx, el que nos fue legado para el análisis de la moderna sociedad, puede decir orgullosamente con Espronceda:

Sentenciado estoy a juicio!
Yo me río
No me abandone la suerte,
y al mismo que me condena,
colgaré de alguna antena
quizá en su propio navío.

Bibliografía

- Herrera, Miguel (1985). Historia de la Filosofía. *Revista Dominical*, 28 de abril.
- Plejanov, G. (1971). *Las Cuestiones fundamentales del Marxismo*. Ediciones Nueva Crítica, Medellín,.
- Ripoll Arteta, Cristóbal (1985). La filosofía occidental: fuente de nuestro que hacer filosófico. *Revista Dominical*, 14 de abril.

Dialéctica en el contenido filosófico

Cristóbal Arteta Ripoll

12 de mayo de 1985

“La filosofía será siempre algo más que un mero querer entender lo ya hecho, más que un quedarse a la zaga de la vida real activa, más que, por ejemplo, un remontarse metódico a sus premisas, como creían los kantianos; ella quiere ayudar a establecer metas y a construir la vida desde sus auténticos contenidos”.

Herman Nohi

Un análisis del contenido filosófico debe dar cuenta de las contradicciones lógico dialécticas que caracterizan su existencia y que constituyen la esencia misma de su propia dinámica. Una de esas contradicciones, cuya explicación es importante por la incidencia que pueda tener a nivel de la polémica filosófica que se viene adelantando, es la dialéctica de lo singular y lo universal.

Estas dos categorías universales del ser representan filosóficamente oposiciones que como todas las demás, simultáneamente, se niegan, y presuponen de manera recíproca. Es decir, constituyen una contradicción dialéctica. La negación de lo singular por lo universal y en consecuencia de esto por aquello, es evidente en el hecho de no constituir una identidad recíproca, de no coincidir entre sí. Cada aspecto es distinto del otro. Lo singular no es lo universal porque representa el pensamiento o concepto de un fenómeno, objeto determinado, proceso, hecho o acontecimiento real único, natural o social; lo universal no es lo singular porque está referido a la comunidad de rasgos, propiedades y caracteres que existen objetivamente entre los fenómenos singulares de la realidad, o de la similitud de re-

laciones y nexos entre ellos. Los conceptos generales, los juicios universales y las leyes de la ciencia reflejan lo universal del conocimiento científico.

Lo singular y lo universal, al mismo tiempo que son opuestos y se niegan entre sí, forman una unidad, pues cada uno presupone al otro, son inseparables y bajo determinadas condiciones el uno se transforma en el otro.

Cuando pensamos no podemos conocer y definir la singularidad de las cosas, sino considerándolas en su universalidad. No hay proceso, hecho u objeto que por muy diferente o distinto que sea no posea rasgos o nexos comunes a los demás de la clase a que pertenece. Si digo filosofía latinoamericana como concepto singular, lo defino por las características comunes que les son propias a otros modos de filosofar. Es decir, lo singular siempre expresa y contiene lo universal.

Igualmente el pensamiento no puede expresar lo singular si no es por medio de lo universal. Lo universal es una síntesis de las cualidades y rasgos observados en muchos objetos y fenómenos singulares. De allí que exprese la identidad de las cosas, de la misma manera que lo singular expresa la diferencia pero en el mundo real, identidad y diferencia están inseparablemente unidas. Toda identidad existe junto con la diferencia, porque cada cosa, al tiempo que es idéntica a sí misma, es diferente de sí, es la no identidad. No hay identidad sin diferencia, y viceversa. Una cosa justamente es y al mismo tiempo no es, porque está en constante devenir, en constante desarrollo, en constante fluir. Soy y no soy. El ser y el no ser como una y la misma cosa. Se trata del principio fundamental de la dialéctica establecido en la antigüedad griega por Heráclito de Efeso y retomado posteriormente por Hegel y Marx, con fundamentaciones filosóficas diferentes.

De lo argumentado se concluye, como lo afirmara en el artículo publicado el 13 de enero en el *Suplemento Dominical* de *El Heraldo*, bajo el título "En defensa del quehacer filosófico Latinoamericano", que lo universal desde el punto de vista de la lógica no existe, sino en relación con lo singular. Lo universal contiene a lo singular y viceversa. La relación dialéctica es tan estrecha que impide filosóficamente hacer abstracción de lo uno para referirse a lo otro, separarlos mecánicamente.

Cuando hablamos del dominio universal de la filosofía y lo utilizamos como premisa para negar la existencia y/o posibilidad de un quehacer filosófico latinoamericano, desconocemos la dialéctica de lo singular y lo universal. Nadie puede negar, como filósofo o aprendiz de la filosofía, que el dominio de esta lo constituye el conocimiento de lo general, o sea, aquello que es común a todos los procesos existentes. Esta tarea la realiza interpretando crítica, armoniosa y organizadamente los resultados y consecuencias de las investigaciones científicas para construir una imagen racional y objetiva del Universo. Pero lo general como nuevo conocimiento es la síntesis en la cual quedan comprendidas las propiedades y características de las experiencias parciales o de los procesos singulares, sólo que en virtud de la integración el conocimiento de lo general se nos presenta superado y enriquecido.

Fundamentada en esta lógica, la investigación filosófica trata de encontrar explicaciones racionales y objetivas acerca de las diferentes manifestaciones de la existencia teniendo en cuenta lo que la ciencia en general y cada ciencia en particular han construido conceptualmente, a partir del estudio del Universo desde un punto de vista definido y un campo específico de dominio. Dominios particulares que corresponden a los diversos niveles de la existencia, o alguna propiedad universal de esta; otras veces el dominio queda definido por alguna actividad humana. De allí que sea admisible hablar de filosofía de la ciencia en general, como de cada una de las ciencias en particular (filosofía de la historia, filosofía de la ética, filosofía política, etc.).

La relación entre filosofía y ciencia es tan estrecha, que si aquella no procura actualizar sus concepciones de acuerdo con los últimos resultados científicos, lo mismo que con las condiciones y tendencias del desarrollo social, se anquilosa y fosiliza.

Esto significa que la tarea de la filosofía no puede quedarse en el plano de la reflexión sobre la teoría. Tiene razón Eli de Gortari cuando sentencia filosóficamente: "La tarea de la filosofía como conciencia crítica de la realidad y del conocimiento en su conjunto, consiste en descubrir cuáles son los caminos que llevan a la realización de la propia filosofía, superando las

contradicciones surgidas entre el conocimiento y la acción, entre la teoría y la práctica, entre la existencia y la conciencia de la existencia. De esta manera es como la filosofía al tratar de realizarse, propicia la satisfacción de las mejores aspiraciones del hombre y le ofrece la perspectiva de que, actuando en la plenitud de su capacidad y su inteligencia, logre conquistar una vida social más rica y luminosa y sobre todo, más humana".

Para lograr tan importante tarea, el quehacer filosófico no puede realizarse en abstracto y al margen de los condicionamientos económicos, políticos y sociales de la época y de las peculiaridades que ellos adquieran nacional y regionalmente. En este sentido, el filosofar debe ser situado para que responda mejor a la problemática estructural. Ello no significa que el discurso filosófico por dar respuesta a la problemática de una geografía concreta pierda su carácter estructuralmente universal. Situar el quehacer filosófico como saber universal desde Latinoamérica, no significa latinoamericanizar la filosofía. Es la expresión de la dialéctica de lo singular y lo universal en el contenido filosófico.

Bibliografía

Alexeiev, Mitrofan. *Dialéctica de las formas del pensamiento*.

Gortari, Eli de. *Lógica general*.

Nohi, Herman. *Introducción a la ética*.

Rodríguez, Eudoro. *Introducción a la Filosofía Latinoamericana*.

El Rincón de Casandra.

Citas de autores alemanes (III)

30 de mayo de 1985

*(versión directa del alemán y escogencia de ilustraciones
a cargo de Casandra)*

Lo que se sigue no pretende ser una contribución a la “polémica filosófica”, que ahora está en la onda y de moda en el ambiente, desde hace ya bastantes meses. Sino, simplemente, proseguir un trabajo iniciado hace dos años con varias entregas, ya publicadas en este diario y tituladas “Citas de autores alemanes”. Sólo que mientras entonces se traducían manifestaciones de autores alemanes variados, ahora se vierten al castellano únicamente algunos pensamientos espigados en la obra de Schopenhauer. Para que cada escoja el que más le agrade. O no se quede con ninguno.

I

En el corazón del hombre es donde anida el ser humano y no en la cabeza.

II

La verdad bien puede esperar, pues tiene toda una larga vida por delante.

III

Precisamente en las cosas pequeñas, en las que el hombre no se esfuerza por mantener su compostura, es donde muestra su carácter. Y entonces se puede observar a menudo y cómodamente, en acciones de poca monta o en menores modales, ese egoísmo sin límites, que ningún miramiento

tiene por el prójimo. Egoísmo que luego no queda desmentido en las cosas grandes, si bien permanece disfrazado, enmascarado.

IV

Cada día es una vida nueva. Todo despertar y levantarse un pequeño nacimiento. Toda fresca mañana una pequeña juventud. Y cada acostarse y dormirse una pequeña muerte.

V

Lo que la gente llama comúnmente suerte o destino es las más de las veces el resultado de sus propias necesidades.

VI

Nos mantenemos todos sobre los hombros de quienes se nos hayan adelantado.

VII

Quien se proponga el largo viaje hacia la posteridad no debe arrastrar consigo bagajes inútiles. Quien quiera escribir para todos los tiempos ha de ser breve, conciso, limitarse a lo esencial, procurando hasta la parquedad, en cada frase, en cada palabra, comprobar si no resultaría prescindible.

VIII

La mañana es la juventud del día: todo es sereno, fresco, liviano. Nos sentimos fuertes y tenemos a nuestra disposición todas nuestras facultades. No se debe acortar esa parte del día por ninguna tardanza en levantarse, ni despilfarrarla en ocupaciones o charlas vanas, sino considerarla como la quintaesencia de la vida, en cierta medida, sagrada.

Las ideas de Freire

Cristóbal Arteta Ripoll
2 de junio de 1985

El brasileño Paulo Freire, junto con los filósofos argentinos Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone, entre otros, pertenece a la denominada cuarta generación de filósofos latinoamericanos. Su reflexión filosófica tuvo como eje central el campo educativo, siendo sus obras fundamentales: *Pedagogía del oprimido*, *La educación como práctica de la libertad* y *Acción cultural para la libertad*.

Sus ideas filosófico-educativas son de extraordinaria vitalidad y de gran vigencia como planteamientos alternativos a los señalamientos críticos que se hacen a la educación tradicional.

Para Freire a cada situación cultural le es propia una concepción educativa y unas prácticas pedagógicas determinadas. Las élites dominantes encuentran caminos diversos para el desarrollo de la práctica educativa. A las demandas educativas de los campesinos analfabetos, los dominadores responden con una educación puramente extensiva; a las demandas de los estudiantes, con una educación bancaria.

La práctica educativa extensiva tiende a normalizar a los dominados, a hacerles moverse de acuerdo con unos patrones, unos valores y unas conductas que no son sino la extensión de las de la clase dominadora. Este tipo de práctica educativa es esencialmente mecanicista, precisamente lo contrario de la verdadera educación, que es comunicación, toma de conciencia. La concepción extensiva de la educación es abiertamente criticada por Freire por la teoría del conocimiento que le subyace. Para Freire, conocer no es recibir dócil y pasivamente los contenidos que otro transmite. Conocer implica una presencia del sujeto frente al mundo, una acción transformadora sobre la realidad, una búsqueda constante, una reflexión crítica sobre el acto mismo de conocer.

A la práctica educativa extensiva, Freire opone la educación a través de la comunicación. Esta teoría pedagógica implica un encuentro de sujetos interlocutores que juntos buscan la significación de los significados. La comunicación no estriba en la transmisión de conocimientos de un sujeto a otro, sino en la coparticipación en el acto de comprender la significación del mensaje lingüístico. Cuando en la comunicación surgen problemas, el educador no recurre a la incapacidad dialogal del analfabeto, ni a la invasión cultural, sino que persevera en su insobornable fidelidad a la comunicación.

Frente a la educación institucionalizada, Freire diferencia entre la educación bancaria y la liberadora. A la primera le da esa denominación porque concibe al hombre como a un banco en el que se depositan los valores educativos. En esta educación al educador le corresponde entregar, dar, transmitir su saber al educando, cuya función no es otra que la de la asimilación pasiva. La educación bancaria desconoce el sentido histórico del hombre, al que concibe como acabado e histórico. Persigue fundamentalmente la demostración social, el quietismo, la pasividad de los alumnos, enfatizando el ajustamiento y la acomodación a la sociedad establecida. Para lograr tal objetivo, la educación bancaria mistifica la realidad, niega el diálogo, inhibe la creatividad personal, domestica la conciencia, elimina la capacidad crítico-reflexiva, mata la capacidad de respuesta a los desafíos de la realidad, desarrolla un individualismo necrófilo y satisface los intereses de los opresores.

Por el contrario, la educación liberadora desmistifica constantemente la realidad, considera al diálogo como lo fundamental para realizar el acto cognoscente, despierta la creatividad, estimula la acción sobre la realidad, reconoce el carácter histórico de los hombres, presenta las situaciones como problema a resolver y se hace revolucionaria, donde lo importante es la lucha por la emancipación.

En síntesis, la pedagogía liberadora o problematizadora parte de la fe en la capacidad de pensar de los oprimidos, de la fe en los hombres mismos. Es una educación para la liberación del oprimido, para su batalla por la transformación de la realidad. La educación liberadora, según Freire, debe colaborar con el pueblo en la indispensable organización reflexiva de su pensamiento.

Las ideas freirianas en el campo educativo son de gran actualidad. Hoy la educación está profundamente implicada en las tareas de conservación del *statu quo* y mantenimiento de la sociedad y las jerarquías establecidas.

Contribuye a institucionalizar las desigualdades sociales y a perpetuar las divisiones al ignorarlas. Está orientada a reproducir las condiciones económicas, políticas, sociales e ideológicas que posibilitan no sólo la hegemonía de una clase, sino igualmente el ensanchamiento de su poder.

La historia ha puesto de manifiesto cómo la educación y la principal institución para desarrollarla, la escuela, ha cumplido y cumple un papel social y político bien definido. "Ligada estrechamente a la estructura económica de las clases sociales, la educación no puede ser en cada momento histórico sino un reflejo necesario y fatal de los intereses y aspiraciones de esas clases" (Aníbal Ponce). Esta referencia nos plantea la profunda interacción dialéctica existente, no sólo entre educación y sociedad, sino igualmente entre cambios educativos y cambios sociales. En la medida en que cambian las condiciones sociales se crean las bases para la creación de un nuevo tipo de educación y sistema de enseñanza, y por otra parte en tanto se desarrolle un sistema de enseñanza nuevo, o con nuevas características, ello incidirá considerablemente en el cambio de las condiciones sociales. Este punto de vista explica cómo, si bien es cierto que no se deben depositar confianzas excesivas en las posibilidades revolucionarias de la transformación de la escuela, es igualmente cierto que debe eliminarse cualquier intento de aplazar esa transformación en espera de cambios revolucionarios en la sociedad global. No antes ni después, sino en tanto se impulsen los cambios revolucionarios. La transformación educativa es una condición indispensable del desarrollo total del hombre y del cambio de las relaciones sociales.

La educación debe acompañar y acelerar este proceso. Debe preparar a los hombres para abreviar, según palabras de Marx, "la agonía mortal y asesina de la vieja sociedad y el doloroso y sangriento parto de la nueva". Es claro, por tanto, el profundo papel concientizador de los hombres que cumple la educación en los procesos de cambios sociales.

Bibliografía

Freire, Paulo. *Pedagogía del oprimido*.

Freire, Paulo. *La educación como práctica de la libertad*.

Freire, Paulo. *Acción cultural para la educación*.

Palacio, Jesús. *La cuestión escolar*.

Ponce, Aníbal. *Educación y lucha de clases*.

El rincón de Casandra.

Citas de autores alemanes (IV)

6 de junio de 1985

(Versión directa del alemán, comentarios e ilustraciones a cargo de Casandra)

Para muchos, filósofo y pensador son términos idénticos o, por lo menos, equivalentes. Para otros, no. Hay bastantes autores que, de una manera general, suelen distinguir entre filósofos y pensadores. Por ejemplo: Descartes es un filósofo. Pero otros, si bien muy importantes y de gran influjo, más de menor categoría, son apenas pensadores.

Hay también autores más rigurosos aún: pocos son los que, a su juicio, alcancen a merecer el nombre de filósofos y hasta de pensadores. Para ellos, fuera de Kant, nadie...

Tal vez podría decirse que si bien todo filósofo es forzosamente un pensador, no todo pensador es necesariamente un filósofo.

En España, se considera comúnmente a Balmes como filósofo. Aunque fuera de la Península no aparezca como tal en las antologías europeas. (Para mí Balmes tiene sin embargo el gran mérito de emplear un lenguaje claro, preciso, conciso, perfectamente inteligible. Probablemente por pensar en catalán y acercarse bastante a los modelos franceses. En cuanto a si es o no filósofo, eso ya es harina de otro costal).

Creo recordar que, en su obra titulada *Andanzas por tierras de España y Portugal*, el inmenso Unamuno, tras referirse a la ausencia o escasez en su país de filósofos reconocidos como Tales, afirma que la filosofía española se halla más bien en sus teólogos y en sus poetas.

En otras latitudes —que no hace falta especificar—, pululan los “filósofos” y “pensadores” tanto más conspicuos por cuanto resultan menos com-

prensibles. Con tal de utilizar un lenguaje raro, lleno de neologismos innecesarios y de palabronas como "abordaje", "redevenir", "introquehaceres", "cosmovisión", "ambifenomenología", "tranteleología", "antigestaltismo", etc., esperan salvarse de pasar desapercibidos...

Entre tantos aprendices, más o menos bien o mal enfocados, en su mayoría licenciados en diversas carreras ajenas a la filosofía propiamente dicha, creo haber descubierto a un auténtico cultor del pensamiento —llamémosle por sus iniciales: N.B., para no zaherir su modestia—, quien me parece ser un serio estudioso de dicha disciplina. Aunque no tome parte sino muy marginalmente en la consabida "polémica filosófica", que tantos estragos viene haciendo en nuestra actualidad.

Dicho sea de paso: es sumamente difícil encontrar profesores de filosofía para nuestras universidades y hasta nuestros colegios de enseñanza media. Son muy escasos los graduados en Filosofía y Letras. Y son aún más escasos los que sirven para enseñar algo. Hay abogados, médicos, sacerdotes, maestros de historia y geografía, que se ofrecen para ocupar tales cátedras, casi siempre vacantes... En cierta ocasión, desesperado por dar con alguien que reemplazara a un profesor de filosofía más o menos aceptable, que había viajado al exterior para tratar de curarse de ciertos trastornos mentales, tuve que aceptar los ofrecimientos de un licenciado en ciencias sociales. El cual, en vez de iniciar su curso con Anaxímenes y Anaximandro, lo hizo con las enseñanzas de Mao Tse Tung. A los dos meses de haber empezado su labor, había convertido su cátedra de filosofía en cátedra de maoísmo...

Ahora bien: Ya dije en mi rincón anterior, dedicado a Schopenhauer —quien, por cierto, se burlaba despectivamente muchos pensadores alemanes, incapaces, según él, de interpretar correctamente a Kant—, que nada pretendo aportar a la polémica de marras. Es tan relativo todo cuanto ruge y cruje en este terreno movedizo, que cabe preguntarse quién es filósofo o siquiera pensador. O bien ni lo uno ni lo otro...

A este respecto recuerdo a uno de mis más preclaros profesores de filosofía, el neokantiano Ernst Cassirer, quien al final de un larguísimo curso de Introducción al Estudio de la Historia de la Filosofía, que se extendió

por varios semestres en la Universidad de Hamburgo, preguntó al millar de asistentes que le escuchaban en el aula magna si alguien deseaba formular alguna pregunta u observación. Se levantó entonces un joven estudiante para manifestar su extrañeza por haberse "olvidado", el profesor, a un filósofo importante: Nietzsche. A lo cual Cassirer contestó escuetamente: "No fue filósofo. Fue un gran poeta". ¿Qué tal?, como dicen por aquí. Sin embargo allá van, a continuación, veinte citas de Nietzsche. Lo cual no implica necesariamente que el traductor esté de acuerdo con todas ellas.

I

¡Cada día debes llevar a cabo tu campaña contra ti mismo! Un hombre que no quiera dominar su iracundia, su sed de venganza, su lascivia, pero trata de dominar cualesquiera otras cosas, es tan necio como un campesino que labrase su terrón a la vera de un torrente, sin precaverse contra sus estragos previsibles.

II

Los medios con que Julio César se defendía de sus achaques de salud y dolores de cabeza: largas y tremendas caminatas, sencillísimo modo de vida, permanencia ininterrumpida al aire libre, constantes fatigas estas son, a bulto, las reglas precisas para la conservación y protección en contra de la extremada vulnerabilidad de esa sutil máquina sometida siempre a máxima presión, que se llama genio.

III

Lo que no me mata me vuelve más fuerte.

IV

Hay que saber tender la mano al fantasma, cuando este nos quiere meter miedo.

V

Si desprecias lo placentero y la cama blanda, si sois capaces de acostaros lo más lejos posible de toda molicie, ahí tenéis la fuente de vuestra virtud. ¡Alabado sea cuanto logre endurecernos!

VI

Para toda acción se necesita saber olvidar.

VII

Hay algo en mí que llamo ánimo: hasta el presente pudo acabar con cualquier desánimo.

VIII

¡Esto lo has hecho tú! —dice mi memoria—. ¡Esto no pudiste haberlo hecho tú! —dice mi orgullo—. Finalmente cede la memoria.

IX

Todos los poetas y escritores enamorados de lo superlativo quieren más de cuanto pueden.

X

Ahí donde ya no se puede amar hay que pasar de largo.

XI

La mejor manera de iniciar una jornada estriba en averiguar, al despertar, si no se podría dar en ese mismo día, siquiera a un solo ser, algún motivo de alegría.

XII

¿Os queréis? Pues bien: ¡mirad de seguir queriéndoos!

XIII

Entre la castidad y la sensualidad no hay ninguna contradicción necesaria: toda buena unión, todo amor sincero, se halla por encima de tal contradicción (tan sólo aparente).

XIV

Al contraer matrimonio hay que formularse a sí mismo esta pregunta: ¿crees que con esta mujer podrás entretenerte hasta la vejez? Todo lo demás es transitorio; la mayor parte de toda relación estriba en el coloquio.

XV

Los mayores acontecimientos no son los más ruidosos sino nuestras horas más quedas y silenciosas.

XVI

En las artes hay que tener el valor de amar lo que a uno le agrada, y reconocerlo así. Esa es la única manera de seguir adelante.

XVII

A todo cuanto me suceda respondo con lo que yo tenga de mejor.

XVIII

¿Qué es lo que se aprende en una escuela reputada estricta? Obedecer y mandar.

XIX

Es preferible una enemistad de madera entera que no una amistad de madera reencolada.

XX

Existe un solo pecado: la cobardía.

Bibliografía

- Armenta, Joaquín y otros. "Hacia una epistemología médica". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 15 de septiembre de 1985.
- Arteta, Cristóbal. "Bolívar, Hegel y la filosofía de la historia". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 15 de septiembre de 1985.
- Arteta, Cristóbal. "Apreciaciones críticas". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 13 de enero de 1985.
- Arteta, Cristóbal. "La Filosofía Occidental: Fuente de nuestro quehacer filosófico". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 14 de abril de 1985.
- Arteta, Cristóbal. "Las ideas de Freire", *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 2 de junio de 1985.
- Arteta, Cristóbal. "Dialéctica en el contenido filosófico". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 12 de mayo de 1985.
- Baena, Joaquín. "Filosofía en América Latina o Filosofía Latinoamericana". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 14 de abril de 1985.
- Barros, Nelson. "Filosofía Latinoamericana". *Diario del Caribe*, 14 de enero de 1985.
- Benedetti, Armando. "La actitud del escritor frente a la sociedad". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 22 de septiembre de 1985.
- Blanco, Julio E. "Beethoven. Emblema alemán de la cultura universal". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 25 de agosto de 1985.
- Blanco, Julio E. "Beethoven..." (II parte). *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 1 de septiembre de 1985.
- Caballero, Pablo. "Nuestra propia Identidad Latinoamericana". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 5 de mayo de 1985.
- Casandra. "Citas de autores alemanes". *El Heraldo*, "Culturales", p. 2, 30

- de mayo de 1985.
- Casandra. "Citas de autores alemanes" (continuación). *El Heraldo*, "Culturales", p. 2, 6 de junio de 1985.
- Casandra. "Interrupción de traducciones". *El Heraldo*, "Culturales", p. 2, 31 de enero de 1985.
- Cerra, Luis. "Apuntes a la polémica". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 19 de marzo de 1985.
- Cerra, Luis. "Sobre la existencia de filósofos latinoamericanos". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 7 de abril de 1985.
- Coley Pérez, José G. "El ideal ético de la Filosofía latinoamericana", *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 31 de marzo de 1985.
- Coley Pérez, José G. "Filosofía latinoamericana y Teología de la Liberación". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 19 de mayo de 1985.
- Coley Pérez, José G. "Filosofía latinoamericana y Teología de la Liberación". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 26 de mayo de 1985.
- Coley Pérez, José G. "Fenomenología de la relación hombre-naturaleza". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 30 de junio de 1985.
- Coley Pérez, José G. "Engels y Marx y la relación hombre-naturaleza". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 9 de junio de 1985.
- Díaz, Lucía. "Posibilidad de la filosofía latinoamericana". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 25 de agosto de 1985.
- Domingo, Xavier. "De Colón a Kissinger". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 22 de septiembre de 1985.
- Escobar, Eustorgio. "Las ideas filosóficas en América Latina". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 16 de junio de 1985.
- Ferro Bayona, Jesús. "Rector de la Universidad del Norte elogia polémica filosófica". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 13 de febrero de 1985.
- García S., José D. "Crisis de Identidad". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 27 de enero de 1985.

- García S., José D. "En defensa de Pérez Mantilla". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 6 de enero de 1985.
- García S., José D. "Realidad de nuestros tiempos". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 24 de febrero de 1985.
- Gil, Numas Armando. "Sobre el capricho de la libertad". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 7 de julio de 1985.
- Gil, Numas Armando. "Feuerbach y la Naturaleza". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 6 de enero de 1985.
- Gil, Numas Armando. "Ramón Pérez Mantilla: Uno de los Valores de la filosofía social colombiana". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 16 de diciembre de 1984.
- Herrera, Miguel. "Historia de la Filosofía". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 28 de abril de 1985.
- Jean, Henry. "Filosofía y filosofía latinoamericana". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 23 de junio de 1985.
- Jiménez, Rafael. "Jaime Jaramillo Escobar. Un nadaísta que sabe nadar". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 14 de julio de 1985.
- Jiménez, Roque. "El aspecto literario de la polémica filosófica". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 10 de febrero de 1985.
- Mancilla, Ángel. "Filosofía de la emancipación en Colombia". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 14 de abril de 1985.
- Marceles, Eduardo. "Arte colombiano en el mundo". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 14 de julio de 1985.
- Medina, Víctor. "Sobre la historia de la filosofía". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 12 de mayo de 1985.
- Medina, Víctor. "Teología de la liberación o filosofía latinoamericana". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 16 de junio de 1985.
- Mejía Duque, Jaime. "Filosofía y Literatura". *El Heraldo*, pp. 2B y 3B, 29 de septiembre de 1985.
- Merlano, Moris. "Fenomenología del hombre latinoamericano". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 24 de febrero de 1985.
- Miro Quesada, F. "La enciclopedia en el mundo", *El Heraldo*, "Culturales",

27 de febrero de 1985.

Moreno, Gelasio. "Filosofía vs. literatura". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 17 de marzo de 1985.

Noriega, Anthony. "La filosofía y la literatura". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 5 de mayo de 1985.

Orozco, Álvaro J. "Sobre el reportaje de Pérez Mantilla. Hubo una mujer filósofa". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 30 de diciembre de 1984.

Orozco, Álvaro J. "En defensa del quehacer filosófico Latinoamericano". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 13 de enero de 1985.

Orozco, Álvaro J. "Vigencia y perspectivas de la filosofía latinoamericana". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 20 de marzo de 1985.

Orozco, Martín. "La importancia de la filosofía en Latinoamérica". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 18 de agosto de 1985.

Orozco, Martín. "Deducciones Filosóficas". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 21 de abril de 1985.

Orozco Mantilla, A. "Filosofía política latinoamericana". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 20 de enero de 1985.

Pernett, José. "América Latina ha cambiado el mundo". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 10 de febrero de 1985.

Pernett, José. "La nueva Iglesia Latinoamericana". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 7 de abril de 1985.

Pinto, Marta. "La ética filosófica". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 31 de marzo de 1985.

Quiroz, Manuel. "Conclusiones en torno a la polémica filosófica". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 31 de marzo de 1985.

Ríos, Nelson. "Ancestro y barbarie". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 21 de julio de 1985.

Rivera, Luciano. "Dialéctica de los conceptos". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 1 de septiembre de 1985.

- Rodríguez, Roberto. "El filósofo y su obra". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 18 de agosto de 1985.
- Soto Mazeneth, Rafael. "Filosofía latinoamericana. Otro eslabón a la cadena de dudas". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 20 de enero de 1985.
- Torres, Pepe. "Las mujeres y los filósofos", *El Heraldo*, revista *Miércoles*, 27 de febrero de 1985.
- Torres Vilorio, Luis. "Qué interesante y refrescante polémica". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 3 de febrero de 1985.
- Varios autores. "Valores filosóficos del Carnaval de Barranquilla". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 3 de febrero de 1985.
- Vidal, Néstor. "La discusión sobre el quehacer filosófico latinoamericano es de siglos y no ha terminado". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 3 de febrero de 1985.
- Vidal, Néstor. "El quehacer latinoamericano". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 17 de marzo de 1985.
- Villalba, José. "Haciendo claridad". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 24 de marzo de 1985.
- Zaikp, Nardo. "La última entrevista con el filósofo francés Jankelevich". *Revista Dominical de El Heraldo* (Barranquilla), 1 de septiembre de 1985.

