

Número 7, nueva época, otoño-invierno de 2000

\$25.00

Enlaces

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Universidad Autónoma de Puebla

**La autenticidad filosófica
en el pensamiento
latinoamericano**

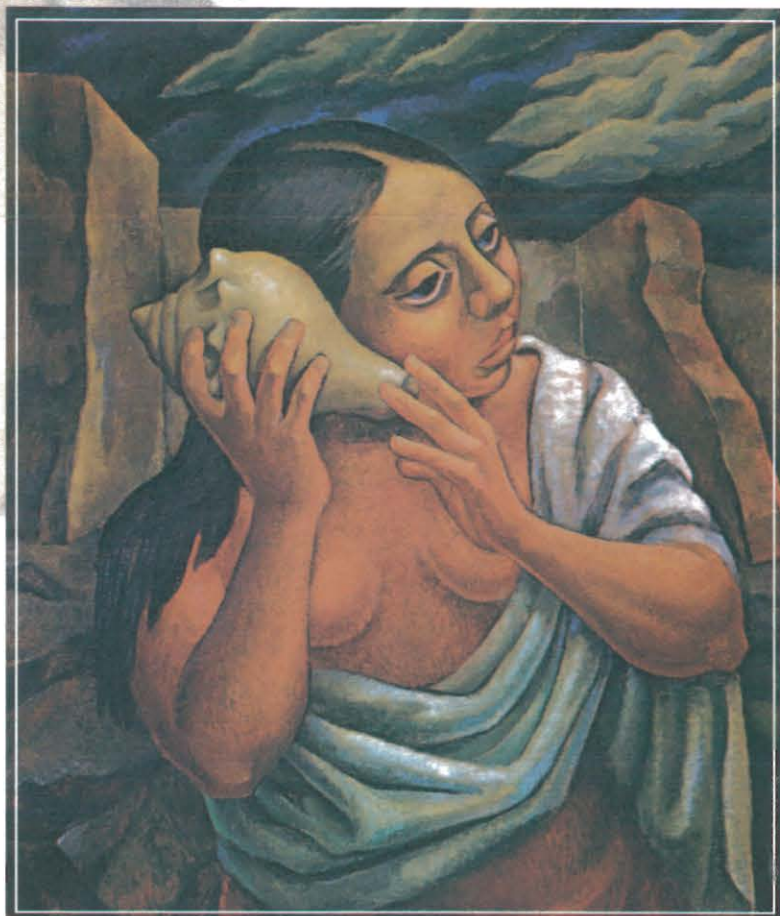
José Ramón Fabelo

**Concepción Arenal
ante el problema de
la mujer**

Ascención Cambrón

**José Joaquín
Izquierdo Raudón:
científico e
historiador**

Ramona I. Pérez Bertruy



**La esencia femenina
en Justo Sierra**

Lilia Granillo Vázquez

**El sufragio efectivo y la
no reelección en la
norma electoral
maderista**

Alicia Tecuanhuey Sandoval

Enlaces

Revista de la Universidad Autónoma de Puebla
Fundada en 1962

La autenticidad filosófica
en el pensamiento
latinoamericano
de Ramón Fabelo

Concepción Arenal
ante el problema de
la mujer
Ramona I. Pérez Bertruy



José Joaquín
Izquierdo Raudón:
científico e
historiador
Estela Munguía Escamilla

La esencia femenina
en Justo Sierra
Lilia Granillo Vázquez

El sufragio efectivo y la
no reelección en la
norma electoral
maderista
Jorge E. Arrazola

Diseño de portada:
Teresa Peregrina Cruz

BENEMÉRITA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE PUEBLA

Enrique Doger Guerrero
Rector

Guillermo Nares Rodríguez
Secretario General

Rigoberto Benítez Trujillo
*Vicerrector de Extensión y
Difusión de la Cultura*

Índice

Editorial 3

El tiempo

Ascensión Cambrón

Concepción Arenal ante el problema de la mujer 5

Ramona I. Pérez Bertruy

José Joaquín Izquierdo Raudón: científico e historiador 14

Estela Munguía Escamilla

El Centro Cultural Obrero de Puebla, 1922-1932 24

María Isabel Guerrero Gutiérrez y Reyna Juárez Núñez

Impactos del ramal Oriental-Teziutlán.

El ferrocarril y la formación de mercados

internos en Puebla a principios del siglo XX 33

El poder

Alicia Tecuanhúey Sandoval

Sufragio efectivo y no reelección

en la norma electoral maderista 41

Jorge E. Arrazola

El futuro de la transición en México 47

La palabra

María de Lourdes Herrera Feria

Construcción axiológica del paternalismo. "Padre" y "patrón"
en la organización sindical de los obreros textiles de Atlixco . . . 52

Lilia Granillo Vázquez

La esencia femenina en Justo Sierra 63

José Ramón Fabelo

Una problemática recurrente. La autenticidad

filosófica en el pensamiento latinoamericano 70

El espacio

Manlio Barbosa Cano

El niño callejero en Puebla 82

Una problemática recurrente La autenticidad filosófica en el pensamiento latinoamericano¹

JOSÉ RAMÓN FABELO

El problema de la autenticidad del filosofar latinoamericano es una de las temáticas más constantes y trascendentales de la historia del pensamiento subcontinental, asociada a la preocupación esencial por la autenticidad misma del latinoamericano, de su ser, de su cultura; preocupación que ha matizado toda la historia de nuestra América, desde que ésta fue conquistada por Europa.

Este problema llegó a convertirse, como bien señala Francisco Miró Quesada en su obra *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, en una especie de obsesión o fiebre que se extendió prácticamente a todos los filósofos del continente.² Esto no fue nada casual, implicaba una

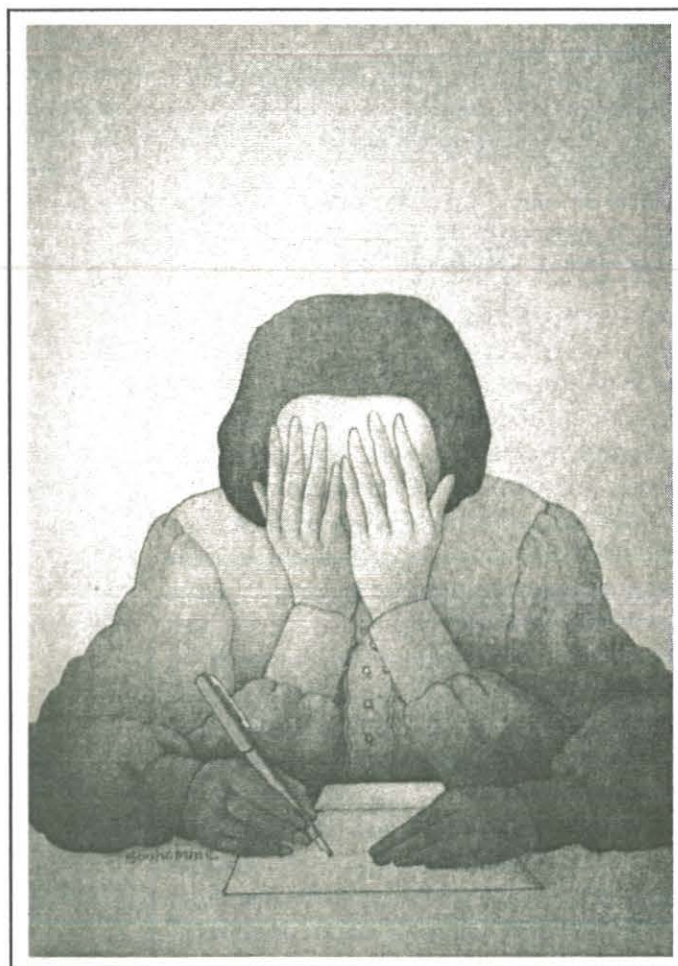
Abstract

This work envisages the problem of the authenticity of the Latin-American Philosophy and the contributions of Latin-American philosophers to make themselves understood. In other words, the main concern of being Latin-American, the authenticity itself, the culture and the worries that have painted the History of our America since it was conquered by Europe.

José Ramón Fabelo.

Doctor en Ciencias Filosóficas. Profesor titular de la Universidad Pedagógica de Matanzas, Cuba. Investigador del Instituto de Filosofía (Cuba). Profesor-investigador de la BUAP. Investigador Nacional Nivel I (México).

Ilustración: Bernard Bonhomme.



nueva conciencia de sí, un deseo de enfrentarse a Occidente, una asunción de la necesidad de libertad e independencia también en el plano teórico y espiritual, una lucha contra el intento de universalización exclusiva de los valores originados en Occidente.

Tal vez el antecedente más remoto de esta preocupación haya sido la polémica que en el siglo XVI protagonizaron Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda sobre lo que podríamos llamar "la autenticidad humana del indio". El objeto de aquel debate estaba asociado a la necesidad de ofrecer una "justificación moral" a la conquista al partir, en unos casos, de la total negación de la humanidad del indio y, en otros, del reconocimiento de su naturaleza inferior, requerida por la evangelización.

El europeo llegó a nuestras tierras dotado de un concepto de hombre producto de su propia historia y cultura y, en cierto sentido, era lógica su perplejidad al encontrarse con otros seres alejados de su prototipo humano. Con todo y eso, el europeo, especialmente el ibérico, *necesitaba* del cuestionamiento de la calidad humana del aborigen como factor conciliador de sus ansias de riqueza con su moral cristiana.

Por eso, entre otras cosas, la puesta en duda de la igualdad de los seres del lado de acá del Atlántico no desapareció, ni con el llamado "descubrimiento", ni con la conquista. Al centro focal de esta visión limitadora de humanidad se fue incorporando, poco a poco, el negro traído del Africa en calidad de esclavo, el mestizo resultante del cruce de razas y el criollo blanco nacido en nuestras tierras.

Para la Metrópoli todos los nacidos en América son considerados inferiores, racial y culturalmente. Los hombres de estas tierras son vistos, no como hijos de la epopeya española de la conquista, sino como bastardos de la misma y sin derecho alguno.³

Tal visión del latinoamericano resultaba ser una especie de tranquilizante espiritual para la conciencia del europeo ante la evidente injusticia e inhumanidad de su sistema colonial. Esta misma visión —por supuesto ya no tan burda y mucho más "modernizada"— sigue matizando hoy las relaciones de Occidente con Latinoamérica.

Los latinoamericanos, por su parte, sumidos durante mucho tiempo en esta visión que se le imponía por todos los medios que encontrara a su alcance, comienzan a tomar conciencia de sí mismos sin poder deshacerse del todo de la duda acerca de la esencia de su ser, de la autenticidad de su existencia. Momento decisivo en este proceso de desarrollo de la autoconciencia fueron las luchas de liberación por la Independencia. El más grande protagonista de esta gesta, Simón Bolívar, se hacía la misma pregunta: ¿quiénes somos? Y se respondía: "no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles".⁴

Ahí estaba la clave. El despertar de la conciencia latinoamericana no podía significar una simple prolongación de la conciencia aborigen. La América Latina era sustancialmente distinta a la América precolombina. Demasiados sucesos habían ocurrido como para que no cambiase el rumbo de nuestra historia, cultura y conciencia. Se

trataba, de hecho, del nacimiento de un nuevo conglomerado humano, de un "pequeño género humano" —al decir de Bolívar—,⁵ heredero de múltiples tradiciones: autóctonas, africanas y europeas. No era nuestro caso el de ninguna región del planeta, era "el caso más extraordinario y complicado".⁶

Latinoamérica se sentía heredera de Europa y, al mismo tiempo, diferente a ella. Pero, ¿hasta qué punto heredera y en qué medida diferente? Es ésa una interrogante que ha martillado las cabezas latinoamericanas desde entonces. Es la misma interrogante que ha aflorado cada vez que nos hemos propuesto proyectar nuestro rumbo económico, político y cultural. Comenzando por el propio Bolívar y seguido por Andrés Bello, Domingo Faustino Sarmiento, Francisco Bilbao, Juan Bautista Alberdi, Justo Sierra, José Martí, José Enrique Rodó, Antonio Caso, José Vasconcelos y muchos otros —que harían la lista interminable—, todos se han planteado la misma cuestión.

Tal vez el primero que se planteó el problema desde el ángulo de nuestro proyecto filosófico haya sido el argentino Juan Bautista Alberdi (1810-1884). En una conferencia dictada en el año 1842, este pensador argentino argumentaba la idea de la necesidad de una filosofía americana, filosofía que debía estar dirigida a resolver nuestros problemas locales partiendo de los sistemas filosóficos universales. Para Alberdi nuestra filosofía debía ser una filosofía de aplicación, al tiempo que pensaba que "la abstracción pura, la metafísica en sí, no echará raíces en América".⁷ Creía, a su vez, que la mejor filosofía a aplicar en nuestras circunstancias era la francesa, por la cercanía de su espiri-

tu, inteligencia y carácter con los nuestros. Es evidente el vínculo que establece Alberdi entre el proyecto filosófico y la preocupación esencial por nuestra identidad y destino. "Americana será la [filosofía] que resuelva el problema de los destinos americanos... Lo que interesa a cada pueblo es conocer su razón de ser, su razón de progreso y de felicidad...".⁸

Era la época en que la intelectualidad americana abogaba por una emancipación mental que permitiese romper los últimos lazos que nos unían a la vieja Iberia, para lo cual se soñaba con la Europa occidental o con los Estados Unidos como arquetipos a realizar. Por eso, más que la idea de Alberdi de partir de nuestras propias circunstancias, se impuso su otra intención de buscar nuestro modelo en el próspero mundo occidental. El pragmatismo estadounidense y, sobre todo, el positivismo francés e inglés constituyeron los prototipos filosóficos a seguir. Una oleada positivista invadió todo el continente, con el indiscutible saldo favorable que esto significaba como alternativa a la escolástica y como impulso al desarrollo de la ciencia y de la educación. El positivismo era visto como "la doctrina idónea para romper con la 'barbarie' del pasado ibérico y lanzar definitivamente a América Latina por los cauces de la 'civilización'".⁹

Pero pronto llegó la desilusión. América Latina no se convirtió en Europa occidental. Se frustraron los sueños de quienes aspiraban a ver estas tierras transformadas en los Estados Unidos del Sur. La historia iba apuntando más bien hacia un sentido opuesto: estábamos más distantes de Europa y los Estados Unidos; los lazos de dependencia perduraban, ahora en relación con

los europeos y norteamericanos; estos últimos pujaban por convertirse en nuestros únicos amos y señores. Comenzaba a percibirse que la solución a nuestros problemas no podía consistir en la simple copia de modelos extranjeros, ni que nuestro futuro podría construirse apelando meramente a una actitud pragmática o a las diferentes variantes de las doctrinas positivistas.

Uno de los primeros en rebelarse contra esta herencia fue el cubano José Martí (1853-1895). En un inmortal ensayo escrito en 1891 con el nada casual título de "Nuestra América", Martí exigía volver los ojos sobre nosotros mismos. "Los pueblos que no se conocen —decía— han de darse prisa por conocerse".¹⁰ Y más adelante:

La incapacidad no está en el país naciente, que pide formas que se le acomoden y grandeza útil, sino en los que quieren regir pueblos originales, de composición singular y violenta, con leyes heredadas de cuatro siglos de práctica libre en los Estados Unidos, de diecinueve siglos de monarquía en Francia.¹¹ La Universidad Europea ha de ceder a la Universidad Americana.¹²

Nueve años más tarde, exactamente en 1900, otra obra imperecedera del pensamiento latinoamericano, el *Ariel* del uruguayo José Enrique Rodó (1871-1917), califica de "nordomanía" la intención de copiar modelos extraños.¹³ *Ariel* constituye la más contundente argumentación de los peligros que representa para América Latina la tendencia a proyectar su futuro a imagen y semejanza de los Estados Unidos. El utilitarismo norteamericano no puede ser el modelo a generalizar.

"Su prosperidad es tan grande como su imposibilidad de satisfacer a una mediana concepción del destino humano".¹⁴ Tampoco niega Rodó el uso en provecho propio de los adelantos de aquella sociedad. "La obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de Ariel [léase América Latina - J.R.F.], en último término".¹⁵ Pero

el cosmopolitismo, que hemos de acatar como una irresistible necesidad de nuestra formación, no excluye, ni ese sentimiento de fidelidad a lo pasado, ni la fuerza directriz y plasmante con que debe el genio de la raza imponerse en la refundición de los elementos que constituirán al americano definitivo del futuro.¹⁶

Junto a la crítica generalizada al positivismo, que caracterizó el ambiente filosófico latinoamericano durante las primeras décadas del presente siglo, se produjo un replanteamiento de nuestro proyecto filosófico. El mexicano José Vasconcelos (1882-1954) pedía evitar tanto el nacionalismo filosófico como lo que él llamaba "filosofía de simios atentos al gesto, preocupados de la moda y el estilo, pero incapaces de advertir el sentido profundo del momento que atravesamos".¹⁷ En su opinión los latinoamericanos, en correspondencia con el carácter de su raza, han de desarrollar una filosofía basada "en la lógica particular de las emociones y la belleza".¹⁸

Desde Argentina Alejandro Korn (1860-1936) aboga por oponerle a la filosofía "cientificista" del positivismo una filosofía de corte axiológico-ético, comprometida con la historia concreta del hombre, ligada al acontecer ar-

gentino¹⁹ (y, por añadidura, latinoamericano). Nuestra filosofía habrá de diseñarnos los valores a construir. Para ello debemos apelar a la más alta cultura filosófica que, "al pasar por nuestra mente, revestirá su forma específica. Se pondrá al servicio de nuestros valores".²⁰ La respuesta a nuestros problemas no podemos importarla ni solicitarla a título de préstamo. Tendremos que hacer uso de los aportes extranjeros, pero la esencia de nuestra filosofía será el resultado de desentrañar los valores subyacentes en nuestra propia historia.²¹

Vasconcelos y Korn, junto a Antonio Caso, Carlos Vaz Ferreira, Alejandro Octavio Deustua, Enrique Molina y Raimundo Farías Brito, constituyen lo que algunos han llamado "fundadores" o "patriarcas" de la filosofía latinoamericana.²² Esta nominación ha sido cuestionada por otros autores.²³ Pero lo indudable es que estos filósofos representan la primera generación de pensadores que tipifican la etapa contemporánea —posterior al positivismo— del filosofar latinoamericano, etapa que arranca con las primeras décadas del siglo y que entraña un cambio incuestionable en la forma de hacer filosofía.²⁴ Todos ellos unen, a la crítica al positivismo, el cuestionamiento del sentido de nuestro filosofar.

En la generación siguiente el asunto aflora nuevamente, aunque de manera relativamente distinta. Se hace más independiente el problema de la filosofía latinoamericana de la crítica al positivismo. No sólo se habla de cómo debe ser nuestra filosofía, sino que se trabaja por la realización efectiva del proyecto. Comienza a verse el asunto no sólo en términos de pro-

yecto, sino también de presente y pasado: ¿ha existido una filosofía latinoamericana?. Por último, empieza a observarse en esta generación una bifurcación entre los que intentan hacer filosofía a la europea y los que toman el camino de una filosofía centrada en temas propios. Los máximos exponentes de ambas líneas son, respectivamente, el argentino Francisco Romero (1891-1962) y el mexicano Samuel Ramos (1897-1959).

Romero es, al decir de Miró Quesada, el forjador consciente del proyecto recuperativo y asuntivo del filosofar latinoamericano.²⁵ Recuperar y asumir significa hacer nuestra la herencia filosófica europea, dominar su pensamiento contemporáneo, así como la historia de la que este pensamiento es un resultado. Esta es la vía para lograr una filosofía auténtica.²⁶ Mucho hizo Romero en la línea de la asimilación y divulgación del pensamiento europeo.²⁷ Estaba convencido de que su generación tenía condiciones para iniciar el camino, aunque no lograra completarlo. Por eso califica la etapa en que vive como la del paso a la "normalidad filosófica", cuando la filosofía pasa a ser un ingrediente con derecho propio de la cultura, cuando surge una oleada de profesionales dedicados a ella y en permanente comunicación, cuando se forja una especie de "clima filosófico".²⁸

Ramos, por su parte, influenciado por la concepción historicista y perspectivista de Ortega y Gasset, arranca de una posición distinta. Para él la filosofía

no vale solamente como concepción del mundo y de la vida humana, sino como instrumento para encontrar lo que es nuestro

mundo y nuestra vida y la posición que tenemos en ese ambiente general. Queremos ver ese mundo descubierto por la filosofía europea, pero con ojos americanos, y fijar nuestros propios destinos en relación con el todo de ese mundo.²⁹

Ramos fue, tal vez, el primero en hablar de la filosofía de lo mexicano³⁰ y su obra más importante, *El perfil del hombre y la cultura en México* (1934), es un intento por desentrañar la "circunstancia" mexicana y el tipo de hombre que ésta ha producido. Ramos se convierte así (aunque no haya tenido plena conciencia de ello) en el iniciador de la línea que más tarde desembocaría en la llamada "filosofía de lo americano".³¹

No creo prudente seguir adelante sin antes hacer mención de alguien que, siguiendo criterios formales, no cabe ubicarlo en la segunda generación: nace en España y unos años más tarde que los representantes típicos de esta generación. Sin embargo, por su real incidencia en los destinos de la filosofía en América Latina, por la intensidad y alcance de su actividad y por su vínculo directo con el tema que estamos tratando, es uno de los más activos representantes de esta generación. Me refiero a José Gaos (1900-1969). La guerra civil española lo trae a México en 1939 y desde la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) realiza una gran labor formadora de estudiosos de las ideas, cultura e historia latinoamericanas. Constituye uno de los puentes más importantes entre la herencia orteguiana y la filosofía latinoamericana. Para Gaos, filosofar en América Latina es filosofar sobre nuestras circunstan-

cias.³² Partiendo de esta tesis, no sólo estimula extraordinariamente los estudios filosóficos sobre lo latinoamericano, sino que es uno de los primeros en reconocer la existencia ya de una filosofía americana que, aunque distinta a la europea, posee sus valores propios. Considera que tanto Vasconcelos y Caso, como Andrés Bello en el siglo pasado, constituyen ejemplos de una filosofía original, merecedores de alinear junto a otros sistemas filosóficos europeos.³³

A partir de la década de los cuarenta, con la entrada al escenario filosófico latinoamericano de la tercera generación posterior al positivismo (nacida alrededor de 1910), el problema de si existe o no una filosofía latinoamericana, el grado en que ella es auténtica y los derroteros que ha de seguir para serlo, se convierten en preocupación de primerísimo orden en la comunidad filosófica continental. El asunto adquiere tal relieve que se convierte en tema de discusión de cuanto encuentro o evento internacional se realiza en tierras americanas. Una muestra lo fue el celebrado en La Habana en 1953 y que incluyó dentro de la temática central este problema.³⁴

Miró Quesada capta muy bien la psicología predominante en esta generación —que es la suya— al señalar que sus miembros, todos, tienen el propósito consciente de hacer filosofía auténtica como *leitmotiv* del gran proyecto latinoamericano del filosofar.³⁵

Mi generación —nos dice— se caracteriza por el afán de hacer filosofía auténtica en el sentido de que no sea una mera repetición académica de lo hecho en otras regiones del mundo, especialmente Europa y Estados Unidos.³⁶

Pero, a la vez, esta generación se divide en dos grupos fundamentales, de acuerdo con el momento y la forma en que se concibe el filosofar auténtico: una mayoría que “considera que nuestra filosofía debe ocuparse de los grandes temas que preocupan a la comunidad filosófica occidental” (universalistas o asuntivos) y “una minoría muy bien organizada e intelectualmente agresiva, [que] sostiene que nuestro filosofar no podrá ser auténtico mientras no medite sobre nuestra propia realidad”,³⁷ (regionalistas o afirmativos).

Para este último grupo ya existe filosofía auténtica en América Latina, es la filosofía que versa sobre temas americanos y cuyo modelo de autenticidad no es el europeo, sino otro, construido a partir de nuestras circunstancias. En realidad, la respuesta afirmativa y regionalista al problema de la filosofía latinoamericana se venía perfilando desde Alberdi, convirtiéndose en un torrente de pensamiento con fuerza propia que incluyó, entre otros, a Martí, Rodó, Vasconcelos, Korn, Ramos y Gaos. Con estos dos últimos se perfilaron claramente sus contornos, recibiendo un nuevo y renovador impulso en México con Leopoldo Zea (1912) y su Grupo Hiperión³⁸ desde el comienzo de la producción académica de la tercera generación.

El otro grupo —el asuntivo— continúa la línea trazada por Francisco Romero, asume como suyo el modelo europeo de filosofía auténtica, por lo que niega la existencia de esta última en América Latina, al tiempo que reconoce que ella es posible y alcanzable en el futuro.[80-86] El grupo asuntivo es, como bien señala Miró Quesada, mayoritario. Entre sus representantes más destacados se encuen-

tran Risieri Frondizi, Eduardo García Maynez, Alberto Wagner de Reina, Antonio Gómez Robledo. Todos han expuesto, en algún momento, su concepción universalista de la filosofía y su apoyo a la tradición eurooccidental, al tiempo que le niegan originalidad al pensamiento filosófico latinoamericano que ha existido hasta ese momento.³⁹

Existen dos casos importantes de la tercera generación que parecen no atenerse con exactitud a ninguna de estas dos líneas. Ambos son peruanos: uno es Augusto Salazar Bondy (1925-1978) y el otro es el propio Miró Quesada (1918). No es casual que este último, en una ponencia presentada al coloquio sobre “Cultura y creación intelectual en América Latina” (México, 1984), distinguiera no dos, sino cuatro posiciones ante el problema de la existencia o inexistencia de una filosofía latinoamericana. En esa ponencia Miró Quesada sigue hablando de la posición afirmacionista y de la posición desarrollista —que es en esencia la asuntiva—, pero incluye dos nuevas: la liberacionista y la integralista. Con la primera identifica a Salazar Bondy, con la segunda se identifica a sí mismo.⁴⁰

Es lógico que Miró Quesada diseñara una posición distinta para sí mismo, puesto que en la realidad ve, en las otras dos extremos no necesariamente incompatibles. El pensamiento miroquesadiano evolucionó desde una postura universalista hacia una identificación cada vez más cercana con la filosofía de lo americano, sin abandonar nunca del todo sus ideas originales. Esto dio como resultado una actitud conciliadora o integralista con respecto a las dos líneas fundamentales. Estima que sí existe filosofía auténtica en América Latina, so-

bre todo a partir de la tercera generación, y que esta autenticidad es observable tanto en aquellos que siguen la línea del tratamiento de problemas americanos, como en los que se ocupan de la epistemología, la lógica, la metateoría u otros temas universales de la filosofía.

Si se tiene en cuenta —dice— los aportes que se han hecho y se están haciendo en la filosofía de lo americano, en historia de las ideas, en filosofía de la liberación y del Tercer Mundo; si se considera, además, que en la temática clásica de la filosofía como metafísica, antropología filosófica, ética, estética, filosofía del derecho, se están haciendo no pocas contribuciones de valor; si, por último, se tiene conciencia de lo que existe de original y creador en temas que, hasta hace pocas décadas, eran considerados del exclusivo dominio de las potencias occidentales, como la lógica, la metamatemática, la epistemología de las ciencias naturales y sociales, la filosofía analítica de los lenguajes naturales y sociales, etcétera, se tiene que llegar a la conclusión de que la filosofía latinoamericana está ya alcanzando la etapa de la creación endógena.⁴¹

Salazar Bondy desarrolla su posición en su libro *¿Existe una filosofía de nuestra América?* (1968). En su opinión, en América Latina no podrá haber filosofía auténtica mientras no se emprenda el camino de la liberación definitiva. Hasta el momento

el pensamiento hispanoamericano ha obedecido de hecho a motivaciones distintas a las de nuestro hombre y ha asumido intereses vitales y metas que corresponden a otras comunidades históricas. Ha

sido una novela plagiada y no la crónica verídica de nuestra aventura humana.⁴²

En esas condiciones no puede haber pensamiento auténtico, porque no es auténtico nuestro propio ser. Vivimos sumidos en una cultura de la dominación.⁴³ Nuestra filosofía puede dejar de ser inauténtica siempre que se transforme en una conciencia liberadora, en un “medio para cancelar el subdesarrollo y la dominación que tipifican nuestra condición histórica”.⁴⁴ Como puede apreciarse, Bondy tiene de común con el grupo asuntivo el no reconocimiento de la originalidad y autenticidad de nuestra filosofía, pero difiere en cuanto al modelo a seguir, que ha de ser totalmente distinto —y hasta opuesto— al europeo. Se emparenta con el grupo afirmativo en la medida que reconoce la prioridad de las exigencias regionales en el quehacer filosófico, pero se distingue de aquél en tanto proyecta la esperanza de autenticidad sólo hacia el futuro.

Un año después de publicado el libro de Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea le responde críticamente con su famosa obra *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969). No era la primera vez que Zea abordaba el tema; desde mucho antes venía perfilando sus ideas al respecto. Ya en el año 1945 había publicado un folleto con el título *En torno a una filosofía americana*, en el que afirmaba que la cuestión fundamental de nuestra filosofía es buscar la solución a los problemas reales que afronta el hombre de estas tierras, que la originalidad vendría por añadidura.⁴⁵ Toda la obra de Zea avanza en esta dirección que él mismo trazara. En 1966 afirmaba que la cultura lati-

noamericana ha sido auténtica en la medida en que ha asimilado los productos foráneos de acuerdo con sus propias necesidades, y original por la forma en que se ha producido esa asimilación.⁴⁶ El libro de 1969 constituye un nuevo peldaño sintetizador de su comprensión de la autenticidad del pensamiento latinoamericano. Zea no comparte la idea de Bondy de transferir la autenticidad filosófica hacia la futura sociedad liberada, ni tampoco hacia la esperada conciencia liberadora. Eso sería negarle autenticidad a todo lo que se ha hecho hasta ahora. Aun en los casos en que, como se afirma, nuestro pensamiento ha sido una “mala copia” de los originales europeos, ese “ser una mala copia” evidencia autenticidad. Se ha copiado mal porque distintas son nuestras circunstancias, porque aquella filosofía que nos sirve de modelo es manifestación de un hombre distinto al nuestro, porque no es expresión de una universalidad real, aunque se presente como tal. La anhelada autenticidad de nuestro filosofar ha de encontrarse en la historia misma del pensamiento filosófico y social latinoamericano, en la medida en que éste ha dado respuesta a los problemas que la realidad social le plantea.

La historia de la filosofía en América cobra para nosotros, los americanos, un interés fundamental. Si no lo tiene como revelación de doctrinas o sistemas originales, y menos como fuente de eventuales conquistas de validez intemporal, lo adquiere, en cambio, como expresión de nuestro espíritu en su historicidad personalísima: en las ideas y en las circunstancias que han protagonizado su desenvolvimiento.⁴⁷

Con Zea se inicia en América Latina un poderoso movimiento de historia de las ideas. Claro que este movimiento estuvo precedido y acompañado durante algún tiempo por la labor de Samuel Ramos y José Gaos. Pero es con Zea que adquiere fuerza continental. En 1947, después que ya había realizado una apreciable contribución al estudio del positivismo mexicano,⁴⁸ Zea propuso la creación del Comité de Historia de las Ideas en el seno de la Comisión de Historia del Instituto Panamericano de Geografía e Historia, asociado a la Organización de Estados Americanos. Desde entonces ha sido el presidente de este Comité, logrando reunir orgánicamente a todos los investigadores y coordinando la publicación de muchas obras.

Resulta imposible reseñar en pocas palabras el papel de Zea en este movimiento y, mucho menos, la evolución del movimiento mismo.⁴⁹ Más que todo interesa aquí exponer la lógica de su surgimiento y desarrollo: si el problema esencial del latinoamericano, de su cultura y de su filosofía es el problema de su autenticidad (originalidad, identidad, etc.); si se comprende que esa autenticidad se revela en la forma específica en que se le da respuesta a las exigencias de las circunstancias en cada momento de la evolución histórica de nuestros pueblos; si uno de los modos fundamentales en que se plasma y perpetúa esa respuesta, con sus diferentes interrogantes, opciones y alternativas, es a través de las ideas, incluidas especialmente las filosóficas; entonces es lógico ir a la historia de las ideas no sólo con la intención de resaltar la autenticidad de aquéllas, sino también como ruta hacia un filosofar auténticamente latinoamericano.

En su condición de movimiento continental, la historia de las ideas ha sido incluida como una de las líneas fundamentales del pensamiento filosófico contemporáneo en América Latina.⁵⁰ Su fuerza y pujanza llega hasta hoy.⁵¹ Sin embargo, en su evolución ha tenido dos derivaciones que merecen señalamiento especial: la filosofía de lo americano y la filosofía de la liberación. Ninguna de las dos significó que desapareciera el movimiento mismo, ni que se subsumiera de manera total en las nuevas vertientes. Fueron más bien desprendimientos naturales de su evolución.

La filosofía de lo americano representó la ampliación necesaria del horizonte teórico de la historia de las ideas, ampliación dirigida hacia la comprensión del ser latinoamericano en su integridad, de su lugar y papel en la historia, de sus vínculos con el resto del mundo y, especialmente, con Occidente.⁵² Como ha señalado Miró Quesada:

la historia de las ideas tiene como meta última el conocimiento del propio ser latinoamericano. Por eso el movimiento empalma rápidamente con una filosofía de lo americano. Por causa de la estrecha relación entre ambos temas, la historia de las ideas y la filosofía de lo americano siguen una marcha paralela en la cual cada una de tales disciplinas refuerza a la otra. De esta manera se va acumulando un conocimiento sobre nuestra propia manera de ser que contribuye a la formación de una nueva conciencia histórica... Descubrimos valores que habíamos desvalorizado, intelectuales a los que nunca habíamos dado importancia, comprendemos que nuestra realidad, a pesar de lo que habían tratado de hacernos creer

los dominadores occidentales, es llena de vigor, hermosa, deslumbrante. Conforme avanza el movimiento de historia de las ideas y de filosofía de lo americano, vamos descubriendo un panorama que habíamos ignorado o que apenas sospechábamos, es como si se hubiera producido un redescubrimiento de América.⁵³

La historia de las ideas y la filosofía de lo americano constituyen, cuando menos, uno de los torrentes más importantes de los que se nutre la filosofía de la liberación. Es lógico desde todo punto de vista, ya que el estudio de nuestras ideas y de nuestro ser había develado la situación de dependencia que caracteriza nuestra relación con Occidente a través de toda la historia poscolombina, situación que marcó siempre las ideas y proyectos de los latinoamericanos y que se expresa hoy en la aspiración a una liberación definitiva. La filosofía de la liberación viene a ser, dentro de esta línea de pensamiento, la respuesta al tan cuestionado asunto de cómo ha de ser la filosofía americana y para qué ha de servir.

La filosofía de la liberación es un movimiento heterogéneo, nacido en Argentina a inicios de la década de los setenta, aunque con claros antecedentes en la obra de Leopoldo Zea, Augusto Salazar Bondy y otros. En 1975, con la firma por parte de Enrique Dussel, Francisco Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, Abelardo Villegas y Lepoldo Zea de la Declaración de Morelia,⁵⁴ el movimiento adquiere carta de ciudadanía subcontinental.⁵⁵ Horacio Cerutti caracteriza su surgimiento con cuatro rasgos:

- Primero, "se trata de hacer una filosofía latinoamericana. Una

auténtica filosofía, con valor universal, pero situada concretamente en América Latina”.

- Segundo, “esta pretensión de filosofar latinoamericanamente va asociada a la convicción de la necesidad de destruir la situación de dependencia que soporta Latinoamérica. Dependencia apañada por una filosofía justificatoria y academicista que la consolida cada vez más”.

- Tercero, “no se trata de inventar una nueva filosofía, sino de explicar críticamente las necesidades de las grandes mayorías explotadas, las urgencias del pueblo pobre y oprimido latinoamericano”.

- Cuarto, “este pueblo, los pobres y oprimidos latinoamericanos aparecen como los portadores de la novedad histórica. Una novedad que debe ser pensada y expresada en y por una filosofía de la liberación”.⁵⁶

Esta línea que va desde la historia de las ideas hasta la filosofía de la liberación es la que en las últimas décadas mayor atención ha prestado al tema de la naturaleza de la filosofía latinoamericana, su originalidad, autenticidad, su pasado, su presente y su futuro. La problematización de la filosofía latinoamericana es destacada, incluso, como una de las modalidades de la actual filosofía de la liberación, la cual tiene como pretensión no la originalidad por la originalidad misma, sino la realización de un esfuerzo por buscar un nuevo filosofar que reclame para sí la asimilación crítica de toda tradición humana, pero basada en la afirmación de lo originario y propio.⁵⁷

Claro que no sólo los representantes de esta línea de pensamiento han mostrado interés por el asunto. También entre los filósofos analíticos y los pensadores marxistas

el problema se discute. Dentro de los analíticos puede señalarse a Luis Villoro, quien había comenzado a trabajar con el Grupo Hiperión de Zea y que después, aunque pasó a posiciones analíticas, mantuvo su interés por la temática;⁵⁸ también podría mencionarse a Jorge J.E. Gracia.⁵⁹ Por su parte los marxistas, que tenían algunos antecedentes desde la época de Mariátegui,⁶⁰ han comenzado a trabajar el tema con cierta sistematicidad.⁶¹ Últimamente han aparecido algunas obras que, desde una perspectiva posmodernista, ofrecen también un acercamiento particular a la temática.⁶²

Todo lo hasta aquí expuesto indica la importancia, profundas raíces y vigencia actual de la problemática de la autenticidad y el contenido de la filosofía latinoamericana. He querido exponer las más importantes líneas del debate y su evolución, sin avanzar enjuiciamientos críticos sobre las principales posiciones adoptadas, a fin de que el lector tenga la oportunidad de forjarse su propia opinión. Mas que una evaluación terminal sobre el asunto, prefiero exponer ahora algunas reflexiones que la histórica polémica sugiere, con la finalidad, sobre todo, de agregar algunos elementos al debate mismo.

Es evidente que, si bien el logro de la autenticidad filosófica ha sido aspiración común de varias generaciones de filósofos latinoamericanos, no todos han estado de acuerdo en lo que eso significa ni en el modelo que para ello habría que tomar como patrón. Ya han sido descritas las dos posiciones fundamentales que al respecto han existido: la afirmativa y la asuntiva. Hoy parece evidente que ambas posturas, sobre todo en sus formas iniciales de manifestación,

entrañaban cierto extremismo y una falta de visión de la real dialéctica entre lo general y lo particular, entre lo universal y lo regional (o nacional), entre la cultura de la humanidad y la cultura latinoamericana.

La polémica en torno a la autenticidad entre universalistas y regionalistas remitía (y todavía hoy remite) al problema de la naturaleza de la filosofía. Como bien advierte Miró Quesada, “las respectivas actitudes de los dos grupos de la tercera generación revelan dos concepciones antagónicas de la filosofía”.⁶³ ¿Qué es la filosofía?, ¿cuál es su papel en la sociedad?, ¿cómo se correlaciona en ella lo cognoscitivo y lo valorativo?, ¿tiene en sí misma un valor intrínseco o es portadora de un valor instrumental? Todas estas interrogantes están realmente en el fondo de los asuntos que se discuten.

La filosofía es la más antigua forma de conciencia teórica de que ha dispuesto el hombre. Ha acompañado a este último por los más diversos sistemas sociales. Ha estado presente, con mayor o menor desarrollo, con distintas proporciones de lo endógeno y lo exógeno, en todos los pueblos y regiones del mundo. Creo que ello hubiese sido imposible si la filosofía no desempeñase una importante función social, si sólo se justificase por el deseo de los filósofos de hacerla, sin ningún tipo de condicionamiento circunstancial.

No basta, como al parecer pensaban muchos miembros del grupo asuntivo, en la mera intención de hacer filosofía, de crear sistemas que permitan alcanzar a los europeos, estar a su altura, desgajarse del complejo de inferioridad, sin que importase mucho el para qué servirá esa filosofía. Esto podría

darle sentido a la vida de un filósofo o incluso a la de una o varias generaciones de filósofos. Pero no ha de identificarse el sentido individual o generacional de la filosofía con su significación y valor para la sociedad. Este último es el que le da sentido social, el que justifica su existencia en las circunstancias dadas, el que le otorga racionalidad como tipo de actividad humana, institucionalizada y socialmente estimulada.

Para determinados individuos, grupos o generaciones de profesionales, la filosofía puede representar, como el arte para el artista, un valor intrínseco o absoluto, con apariencia suprahistórica. Pero en la sociedad la filosofía, como el arte, cumple una determinada función que no puede reducirse sólo al hecho de constituir alimento espiritual para sus creadores. Miró Quesada califica como una paradoja del pensamiento puro el hecho de que el individuo filosóficamente armado tiene una alta capacidad para entender y ofrecer soluciones a los problemas sociales.⁶⁴ En realidad no se trata de ninguna casualidad. Es el valor que como *método* tiene el conocimiento filosófico. Es que la filosofía enseña a pensar y, transitivamente, enseña también a actuar. Este actuar es su más importante función social.

No es en sí mismo censurable el hecho de que el filósofo latinoamericano recurra a Europa en busca de un pensamiento avanzado, cuando éste no existe suficientemente en su contorno y sea necesario para interpretar su propia realidad, enriquecer su medio cultural y proyectar la transformación de su entorno social. No hacerlo sería ingenuo, sería privarnos de una parte importante de la cultura

universal, sería condenarnos a transitar un camino ya recorrido.

Así mismo, es admirable la obra de aquellos que han dedicado su vida al "pensamiento puro", a la especulación, a la filosofía, dotando a su medio cultural de productos necesarios no existentes con anterioridad. Muchos de ellos creen ver —y de hecho ven— en la filosofía un valor en sí mismo. Pero lo que justifica socialmente este tipo de actividad es el valor instrumental de su resultado, es su repercusión práctico-humana. Es eso, como ya se ha señalado, lo que la hace racional en cualquier tipo de sociedad.

Esto nos indica que no hemos de aferrarnos a un concepto único y estático de filosofía auténtica. Filosofar auténticamente no puede significar siempre lo mismo. En mucho depende del estado de la propia filosofía autónoma, de sus carencias y necesidades. Por eso, en determinada época y circunstancias, o para ciertos temas, hacer auténtica filosofía puede reducirse, como se afirma en *Despertar y proyecto...*, a comprender auténticamente, a re-pensar lo ya pensado en otros contornos, que es ya un pensar por sí mismo.⁶⁵ Bajo otras condiciones esto puede ser insuficiente para calificar a una filosofía como auténtica, debido a que la necesidad de "actualización" está ya satisfecha. Lo que sí no ha de perderse de vista es que la asimilación del pensamiento foráneo no puede ser el fin último de la filosofía en ningún lugar, aunque pueda serlo para ciertos filósofos o para toda una generación de filósofos. Esa asimilación sólo tendrá sentido en su vínculo con las necesidades reales en las circunstancias históricas de que se trate.

A propósito de lo anterior, debe

tomarse en cuenta que la filosofía no es simplemente una forma más de conocimiento, al estilo de las ciencias naturales o sociales. La filosofía posee un importante componente cognoscitivo, pero también un no menos importante componente valorativo.

En relación con los conocimientos que presupone la filosofía, a pesar de que son ellos los que más la asemejan a la ciencia, también poseen su singularidad con respecto a esta última.

Uno de los rasgos que caracterizan esta particularidad es lo que podríamos llamar "pretensión de universalidad". En efecto, la filosofía, desde sus orígenes, pretende captar los nexos más generales, la determinación esencial y universal que caracterizan el objeto, el sujeto, las relaciones intraobjetivas, intersubjetivas y objetivo-subjetivas. Esta pretendida —y muchas veces lograda— universalidad del conocimiento filosófico⁶⁶ es lo que hace posible que muchos de sus resultados, obtenidos bajo la influencia de cierto tipo de circunstancias y como expresión generalizada de ellas, sea válido y utilizable también allí donde las circunstancias son totalmente distintas.

Si tomamos en consideración, además, que todo este proceso, que Miró Quesada califica como "despertar" del filosofar latinoamericano y que abarca una buena parte de nuestro siglo, se corresponde con una etapa muy concreta del proceso de universalización de la historia, cuando América Latina intenta integrarse con voz propia a esa universalidad histórica, se comprende que es lógico, comprensible y necesario el acercamiento de nuestros filósofos a Europa. Si la filosofía pretende la

universalidad y nosotros formamos parte de esa universalidad hay que ir a buscar aquella allí donde más desarrollada esté.

De ahí que con respecto a los conocimientos que presupone el filosofar sea indiscutible el significado de la asimilación de la herencia filosófica europea, expresión de una lógica en el desarrollo del conocimiento filosófico universal.

Ahora bien, esa asimilación sólo en parte es determinante en relación con la creación filosófica latinoamericana. La otra parte está asociada al componente valorativo e ideológico de nuestro filosofar, componente que es expresión de intereses humanos, derivado del ser real que vive Latinoamérica. Este componente valorativo siempre ha estado presente en toda filosofía y en no pocas ocasiones ha determinado, por encima del talento, la capacidad creativa y el conjunto de conocimientos acumulados por el filósofo, el lugar que aquella ha ocupado en el decurso histórico-filosófico. Independientemente de la universalidad de su objeto, problemas y temas, la filosofía lleva en sí el sello, la impronta, de las circunstancias en que fue elaborada, y esas circunstancias pueden ser expresión de una mayor o menor universalidad. Por eso la asimilación del pensamiento europeo debe ser creadora y selectiva. No todo lo europeo, por el simple hecho de serlo, es universal y aplicable a nuestro contorno. El filósofo latinoamericano está necesitado de una especial sensibilidad para distinguir lo universalmente válido de lo pasajero y circunstancial.

Esta asimilación presupone, además, un conocimiento profundo de la realidad propia, de su historia, de sus demandas, de sus tenden-

cias de desarrollo, de su pensamiento e ideas. De lo contrario sería imposible reconocer la presencia de la universalidad en lo propio, ni distinguir en lo universal su aplicabilidad a nuestras circunstancias. Como tendencia, el pensador latinoamericano ha sabido captar esa doble tensión en la que necesariamente se ha movido. La historia del filosofar latinoamericano ha estado asociada —y no podía ser de otro modo— a la historia misma americana, a la conquista, a la colonia, a las luchas por la independencia, al nacimiento de las naciones, a la dominación neocolonial, a las aspiraciones de emancipación. Es cierto que no todo, dentro de la filosofía, puede ser explicado apelando a la historia social, pero también es errónea la posición opuesta que desestima todo vínculo con esta última. Habrá sido mayor o menor la conciencia del ser latinoamericano, pero lo cierto es que ese ser, en la misma medida en que se fue conformando y consolidando, fue marcando con su signo el filosofar.

Por lo tanto, hacer filosofía auténtica no significa, unilateralmente, ni meditar sobre los últimos temas de moda en otras latitudes, ni reducir el objeto de la reflexión al ser latinoamericano. Se trata, por supuesto, de hacer una filosofía desde Latinoamérica y para Latinoamérica, pero utilizando los recursos universales de la filosofía y sin olvidar que pertenecemos a una historia que es no sólo latinoamericana, sino también universal.

NOTAS

¹ Este trabajo ha sido preparado a partir de algunos fragmentos del "Prólogo", escrito por el autor, a la

nueva edición en preparación del libro *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, de Francisco Miró Quesada.

² Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974, pp. 9-10.

³ Leopoldo Zea, "América Latina: largo viaje hacia sí misma", *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, México, 1978, N. 18, p. 11.

⁴ Simón Bolívar, "Carta de Jamaica", *Latinoamérica, Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, México, 1978, N. 1, p. 17.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ Juan Bautista Alberdi, "Ideas para un curso de filosofía contemporánea", *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, México, 1978, N. 9, p. 11.

⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁹ Santiago Castro-Gómez, "Filosofía e identidad latinoamericana. Exposición y crítica de una problemática", *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, 1992, N. 27, p. 59.

¹⁰ José Martí: "Nuestra América", *Cuadernos Americanos*, México, 1979, N. 6, p. 67.

¹¹ *Ibid.*, p. 68.

¹² *Ibid.*, p. 70.

¹³ Ver: José Enrique Rodó: "Ariel" (fragmentos), *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, México, 1978, N. 19, p. 6.

¹⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁶ *Ibid.*, p. 7.

¹⁷ José Vasconcelos, "El pensamiento latinoamericano". *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, México, 1978, N. 21, p. 6.

¹⁸ *Ibid.*, p. 13.

¹⁹ Ver: Eduardo Devés Valdés. "El quehacer filosófico y su relación con el problema de la cultura nacional en Alejandro Korn", en: *Revista de Filosofía Latinoamericana*, Ediciones Castañeda, 1976, N. 3-4, p. 142.

²⁰ *Ibid.*, p. 145.

²¹ Ver: *Ibid.*

²² Se reconoce a Francisco Romero como el introductor del término "fundadores" y a Francisco Miró Quesada como el generalizador del término "patriarca". Ver: Jorge J. E. Gracia: "Panorama general de la filosofía latinoamericana actual, *La filosofía hoy en Alemania y América Latina*, Córdoba, 1984, pp. 145, 187 (nota 11).

²³ Ver: *Las ideas en la América Latina* (Sel. e Intr. de Isabel Monal), La Habana, 1985, tomo I, primera parte, pp. 14-15 (nota 1).

²⁴ Se trata de un filosofar más académico, más autónomo, con fuentes más diversas y más volcado hacia la filosofía misma, aunque sin perder sus vínculos con el resto de la realidad social.

²⁵ Francisco Miró Quesada: *Despertar y proyecto...*, pp. 121-122.

²⁶ *Ibid.*, pp. 56-57

²⁷ *Ibid.*, pp. 136-144

²⁸ Ver: Francisco Romero: "Sobre la filosofía en Iberoamérica", *Filosofía de la persona*, Buenos Aires, 1944, pp. 126-127.

²⁹ Samuel Ramos: *Historia de la filosofía en México*, México, 1943, p. 86.

³⁰ Ver: Augusto Salazar Bondy: *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México: Siglo XXI, 1968, p. 84.

³¹ El término "filosofía de lo americano" se utiliza frecuentemente en dos acepciones, una amplia y otra estrecha. En sentido estrecho se refiere a la reflexión filosófica sobre el ser del latinoamericano, su identidad, su historia, su relación con otros contextos geográficos. En sentido amplio el término se utiliza para englobar toda filosofía que se haga sobre temas latinoamericanos e incluye, además de la filosofía de lo americano en su acepción estrecha, la historia de las ideas y la filosofía de la liberación. Por el contexto el lector podrá percatarse fácilmente del sentido de su uso en este texto. En este caso específico se está utilizando el término en su acepción amplia.

³² Ver: José Gaos: "¿Filosofía 'americana'?", *Latinoamérica. Cua-*

ernos de Cultura Latinoamericana. México, 1979, N. 32, pp. 14-15.

³³ Ver: Augusto Salazar Bondy, *Op. Cit.*, pp. 81-82.

³⁴ Ver: *Conversaciones filosóficas interamericanas* (Homenaje de Centenario al apóstol José Martí), La Habana, 1953.

³⁵ Francisco Miró Quesada: *Despertar y proyecto...*, p. 53

³⁶ Francisco Miró Quesada: "La filosofía como actividad racional", *Philosophische Selbstdarstellungen*, Berna / Francfort de Meno / Las Vegas: Peter Lang, 1986, p. 195.

³⁷ *Ibid.*, pp. 195-196.

³⁸ "Hiperión" fue el nombre que recibió el grupo que, formado y dirigido por Zea, imprimió un gran impulso a la filosofía de lo americano, fundamentalmente a través del estudio de la historia de las ideas. Además de Zea, conformaban este grupo Emilio Uranga, Jorge Portilla, Joaquín Sánchez Mac Gregor, Luis Villoro, Fausto Vega y Ricardo Guerra.

³⁹ Sobre la opinión que estos (y otros) representantes de la tendencia universalista tienen al respecto puede consultarse: Augusto Salazar Bondy, *Op. Cit.*, pp. 60-74.

⁴⁰ Ver: Francisco Miró Quesada: "La filosofía y la creación intelectual", Pablo González Casanova (Ed.): *Cultura y creación intelectual en América Latina*, Siglo XXI, México, 1984, pp. 269-278.

⁴¹ *Ibid.*, p. 277.

⁴² Augusto Salazar Bondy. *Op. Cit.*, p. 119.

⁴³ *Ibid.*, p. 121.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 127.

⁴⁵ Ver: Rafael Plá León, Mirta Casañas Díaz: "La constancia de Leopoldo Zea en la búsqueda de un filosofar auténticamente americano", en: *Islas*, Universidad Central de Las Villas, 1991, N. 99, p. 97.

⁴⁶ Ver: Leopoldo Zea. "Sentido de la filosofía en Latinoamérica", en: *Revista de Occidente*, Madrid, 1966, N. 38, p. 216.

⁴⁷ Leopoldo Zea. *La filosofía americana como filosofía sin más*, México: Siglo XXI, 1969, pp. 94-95.

⁴⁸ Ver: Leopoldo Zea. *El positivismo en México*, México, 1943; *Apogeo y decadencia del positivismo en México*, 1944.

⁴⁹ Sobre las características del movimiento de historia de las ideas puede verse, entre otros: Arturo Andrés Roig. "La 'historia de las ideas' cinco lustros después", en: *Revista de Historia de las Ideas*, Quito, reedición facsimilar de los números 1-2 (1959-1960), 1985, pp. I-XLII; Harold Eugene Davis. "La historia de las ideas en Latinoamérica", en: *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Americana*, México, 1979, N. 47; Francisco Miró Quesada. *Proyecto y realización...*, pp. 136-209.

⁵⁰ Ver: Francisco Miró Quesada. *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 26.

⁵¹ Sería interminable la lista de pensadores que han dedicado todos (o parte de) sus mejores esfuerzos intelectuales a la historia de las ideas. Cabría mencionar por su incidencia y vínculos con los orígenes mismos del movimiento a los integrantes del Grupo Hiperión, dirigido por Zea, también a otros representantes de diferentes países: Augusto Salazar Bondy en Perú; Arturo Ardao en Uruguay; Joao Cruz Costa en Brasil; Gregorio Weinberg y Arturo Andrés Roig en Argentina; Ricaurte Soler en Panamá. A este movimiento se le han ido incorporando nuevas oleadas de filósofos, pertenecientes a una cuarta y hasta una quinta generación.

⁵² Entre las obras que tipifican el inicio de una filosofía de lo americano pueden señalarse las escritas por el propio Leopoldo Zea en la década del cincuenta: *América como conciencia* (1953), *América en la conciencia de Europa* (1955), *América en la historia* (1957).

⁵³ Francisco Miró Quesada. *Proyecto y realización...*, p. 140.

⁵⁴ "Declaración de Morelia" fue el nombre que recibió el documento programático que comprometía con un proyecto de filosofía de la liberación a destacados filósofos del sub-

continente. Ver: "Declaración de Morelia. 'Filosofía e Independencia'", *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, UNAM, México, 1981.

⁵⁵ Este movimiento está integrado por una gran cantidad de pensadores. Entre sus representantes más conocidos se encuentran, además de los firmantes de la Declaración de Morelia, Arturo Ardao, Osvaldo Ardiles, Horacio Cerutti, Carlos Cullen, Luis José González Álvarez, Germán Marquín Argote, Juan Carlos Scannone y Alejandro Serrano Caldera.

⁵⁶ Horacio Cerutti, "Situación y perspectivas de la filosofía para la liberación latinoamericana", en: *Revista Cubana de Ciencias Sociales*, 1991, N. 25, p. 112.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 122-125.

⁵⁸ Ver, por ejemplo: Luis Villoro: "Sobre el problema de la filosofía la-

tinoamericana", *Prometeo*, 1986, N. 7.

⁵⁹ Ver, por ej.: Jorge J. E. Gracia: "El problema de la identidad filosófica latinoamericana: perspectiva e historia", *La filosofía hoy en Alemania y América Latina*, Córdoba, 1984, pp. 196-221.

⁶⁰ Ver: José Carlos Mariátegui: "¿Existe un pensamiento hispanoamericano?", *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, México, 1979, N. 34.

⁶¹ Ver, por ej.: Pablo Guadarrama: "El problema de la autenticidad de la filosofía latinoamericana", *Valoraciones sobre el pensamiento cubano y latinoamericano*, Edit. Política, La Habana, 1985, pp. 118-143; del mismo autor, junto a Nicolai Perelguin: *Lo universal y lo específico en la cultura*, Santa Clara-Bogotá, 1988; Gabriel Vargas Lozano: *¿Qué hacer con la filosofía en América Latina*,

México, 1990; Rafael Plá León: *Una lógica para pensar la liberación de América*, Edit. Ciencias Sociales, La Habana, 1994; José Ramón Fabelo: "América Latina en la encrucijada entre los valores universales y propios", *Islas*, 1995, N. 111, pp. 24-31.

⁶² Ver, por ej.: Santiago Castro Gómez: *Crítica de la razón latinoamericana*, Puvill Libros S.A., Barcelona, 1996.

⁶³ Francisco Miró Quesada: *Despertar y Proyecto...*, p. 114.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 116

⁶⁵ *Ibid.*, p. 54-57

⁶⁶ Entiéndase bien que aquí tomamos en cuenta no sólo, y no tanto, la universalidad en cuanto a las posibilidades de aplicación del conocimiento —hecho que es común para las ciencias naturales y muchas sociales—, sino la universalidad como objeto mismo del conocimiento teórico.