

La filosofía actual en América Latina

Leopoldo Zea

México

Sobre la problemática de la filosofía latinoamericana de nuestros días, y su relación con la temática de otras disciplinas, tanto en el campo de la metodología, como en el histórico-social, vale recordar las siguientes palabras del sociólogo José Medina Echavarría al referirse al tema, y problema central para toda nuestra América: el problema del cambio social. “A pesar de la tinta gastada en el intento de poner en claro el denominado problema del cambio social –dice Medina Echavarría–, se está muy lejos de un acuerdo tanto en el trazo de sus componentes como en las líneas generales de su solución. Las escuelas clásicas de la sociología –como herederas directas de la filosofía de la historia– no fueron en el fondo otra cosa que intentos sucesivos de una respuesta a esa magna cuestión. Posteriormente los sociólogos eludieron por lo común enfrentarse con el tema, sea por timidez o por escrúpulos de una actitud más modesta, bien por obedecer a los mandatos de una supuesta conciencia científica que en su terrorismo de *tabú* suele expresarse entre comillas o con impresionantes mayúsculas”¹.

Lo que sucede en alguna de las expresiones actuales de nuestra filosofía, se asemeja mucho a lo que sucede con la sociología a que hace referencia José Medina Echavarría. Situación aún más complicada por la influencia que esta misma sociología ha alcanzado en el campo filosófico. No desde luego la sociología que hereda y trata de sistematizar “científicamente” las elucubraciones de la filosofía de la historia, sino la sociología que ésta, a partir de un extremado afán de sistematización de la conciencia histórica de la filosofía, acaba por negar. En nombre de esta sociología, de un supuesto método llamado pomposamente científico, y de otros “tabús” más, ciertas expresiones de la filosofía latinoamericana en nuestros días, aterrizan cualquier forma filosófica que no se conforme con el modesto papel de sierva de la ciencia sin más.

Sobre este terrorismo y su relación con el problema central de nuestras preocupaciones como filósofos y sociólogos, e historiadores latinoamericanos he hecho ya varias referencias en otros trabajos². Lo cierto es que el tema común a todas ellas lo es el problema del cambio social. Cambio social que no es, simplemente, el del paso de una sociedad rural a una sociedad industrializada, sino el paso de una sociedad dependiente a una sociedad libre. El paso de una situación vertical de dominación a lo que deberá ser una situación horizontal de solidaridad. Pero la filosofía a que hacemos referencia, empieza por negar validez filosófica a una tal preocupación al considerar que la misma es sólo propia de la ciencia sociológica, histórica y acaso antropológica, pero nunca filosófica. El que la filosofía se plantee problemas como los de dependencia, y su correlato de la liberación, es visto como expresión de inautenticidad, como falta de rigor, como elucubración abstracta y sin justificación. La filosofía, si ha de ser tal, deberá conformarse con una tarea metodológica. Esto es, en todo caso dotar a otras ciencias, como la sociología o la antropología, de métodos rigurosos de conocimiento que les permitan avanzar en el difícil conocimiento de la realidad. Ciencia rigurosa es, para esta filosofía, pura y simple metodología en la que lo propiamente humano queda expulsado por carencia de rigor.

Pero si hablar de la dependencia, de la liberación y del cambio social en general es visto como algo estrictamente sociológico o antropológico, el pretender dar explicación filosófica a estos problemas, como lo ha pretendido y pretende la filosofía de la historia, equivaldrá también a realizar una mezcla disciplinaria que condena todo rigor científico. Y así como la sociología a que hace referencia Echavarría renuncia a continuar buscando soluciones como las intentadas por la sociología clásica, continuando la problemática planteada por la filosofía de la historia, igualmente esta filosofía preocupada por mantenerse en su modesto papel de sierva, renuncia igualmente plantear el problema del hombre como totalidad, por considerarlo ajeno a sus posibilidades. De esta manera también, toda la filosofía clásica que, en sus elucubraciones dio origen y materia de conocimiento a las múltiples ciencias de nuestros días, es echada por la borda por no ser suficientemente seria y estricta. El instrumental de conocimiento, de

metodologías, como las alcanzadas por la filosofía crítica y el estructuralismo, acaban por transformarse en fórmulas esterilizantes de un conocimiento que no pretende ir más allá de esta misma metodología convertida en meta de toda filosofía. Nada más allá del método. Más allá de la filosofía están otras ciencias con las que la filosofía no debe guardar otra relación que la de verificadora y donadora de un instrumental de conocimiento cada vez más estricto.

El hombre y su historia deben ser temas ajenos a toda auténtica filosofía, llegándose, como lo hace el estructuralismo filosófico, a decretar la muerte de la historia y del hombre mismo. Historia y hombre, por las dificultades que muestran para una sistematización rigurosa, deberán, por lo mismo, desaparecer de una preocupación auténticamente filosófica. Nada más, pero también nada menos.

Sin embargo, los sociólogos y antropólogos sociales, dentro de la línea a la que pertenece un Medina Echavarría, lejos de negar a la filosofía el derecho a plantearse problemas, como los que se plantea esa sociología y antropología, como si fueran algo exclusivo de estas disciplinas, reconocen en la filosofía el antecedente de sus propias preocupaciones tal como lo es la filosofía de la historia y, por lo mismo se reconoce la capacidad y la necesidad de esta disciplina, a la que ya Aristóteles consideraba ciencia de ciencias, para participar a la elucidación y solución de tal problemática. El antropólogo francés Gerard Leclercq, al plantearse el problema de la relación que guardan los estudios antropológicos con la situación de dependencia o colonización en que se encuentran los pueblos que han dado origen a tal disciplina, decía: "La lectura posible del mundo contemporáneo, como marcado por la reaparición de diversidades y especificidades culturales o como aplastado crecientemente por la expansión de la sociedad occidental, muestra que el «Advenimiento del tercer mundo» está por lo menos cambiando de ambigüedad. Dentro de esta óptica, la antropología, incluso si trata de reconsiderarse y reconsiderar su objeto, no es quizá ya el instrumento privilegiado de una comprensión de la mundialidad; discutida no solamente por el tercer mundo sino por sus vecinos, acaso habrá de dejar su lugar a la sociología, la historia o la economía política. Quizás también a nuevos «viajes

filosóficos»³. De estos viajes filosóficos, esto es, de la reivindicación de la filosofía como ciencia estricta, en cuanto se refiere al hombre en todas sus expresiones y no ya como conocimiento limitado a una metodología habría que hablar al referirnos a la filosofía actual en la América Latina.

“No se puede separar la filosofía de la historia de la filosofía ni la cultura de la historia de la cultura”, decía el filósofo marxista italiano Antonio Gramsci, aunque el terrorismo estructuralista le discuta ahora el ser marxista y filósofo. “En el sentido más inmediato –agregaba– no se puede ser filósofo, es decir, no se puede tener una concepción del mundo críticamente coherente sin la conciencia de su historicidad, de la fase del desarrollo que representa y del hecho de que está en contradicción con otras concepciones o con elementos de otras concepciones”⁴. Así la supuesta, y condenada mestización de la filosofía con disciplinas, que se considera le son ajenas, lejos de ser condenable resulta ser natural a su conocimiento. Lo auténtico en este acto de supuesta mestización debe ser la capacidad crítica de la filosofía para dar coherencia a la que, por ser expresión del hombre en su abigarrada realidad, debe tener necesaria coherencia. Filosofía crítica, pero en este sentido, sentido que no implica renuncia al conocimiento del hombre y su historia en su polifacética realidad, sino la capacidad para encontrar en tal diversidad la unidad de quien le da sentido, lo que es algo más que simple mestización, la unidad de la diversidad.

Tampoco puede significar renuncia a la participación del filósofo en la *praxis* sobre una realidad de la que es previamente consciente. Tal *praxis* no anula al filósofo como tal, si ella se deriva de la conciencia crítica de la realidad. Filosofía crítica es autoaclaración, decía Carlos Marx, conciencia clara del mundo sobre el que el hombre tiene que actuar para actuar mejor. “Nada nos impide –decía Marx– ligar nuestra crítica a la crítica política, a la participación política y, consecuentemente, a las luchas políticas, e identificarlas con ellas. Esa es la manera de afrontar el mundo de manera no doctrinaria, esa es la manera de afrontar el mundo como un nuevo principio.” La filosofía no aporta verdades, sino las hace conscientes permitiéndole al hombre una acción más eficaz en su

ineludible enfrentamiento con una realidad que debe ser humanizada, esto es puesta al servicio del hombre. Explicitación de lo que el hombre quiere y lo que el hombre va pudiendo, o puede realizar en función con este querer. “Nuestro lema será –decía también Marx– la reforma de la conciencia, no mediante dogmas, sino mediante análisis de la conciencia mística, oscura a sí misma, tanto si se presenta en forma religiosa, como en forma política. Veremos entonces cómo el mundo hace tiempo que tiene un sueño, del cual basta con tener conciencia para convertirlo en realidad.”⁵

La filosofía como toma de conciencia, conciencia crítica dirá Marx, ha sido la expresión de esta nuestra filosofía en esta parte de América. Conciencia crítica encaminada a realizar el sueño expreso ya en los mismos inicios de nuestra historia como pueblos dependientes. Conciencia de la dependencia y, por ende, de la necesidad de romper con la misma. La historia de nuestras ideas, nuestro pensamiento o filosofía, hizo expresa esta preocupación que nace en el siglo XVI con el regateo que se hace de la humanidad del indígena que habita estas tierras y se sigue, en diversas formas a lo largo de la no menos larga etapa de colonización ibera para presentarse como fuerza emancipadora en el siglo XIX. Primero como expresión de la necesaria emancipación política frente a las metrópolis iberas, después como crítica a la herencia colonial expresa en nuestra cultura y con ella la necesidad de realizar lo que llamaron nuestros mayores “emancipación mental”. Posteriormente, la conciencia de que, pese a todo, nos encontramos bajo nuevas formas de dependencia derivadas de un afán que resultó acrítico al pretender imitar formas de vida ajenas a nuestra realidad e historia.

La sociología contemporánea, al tratar el problema del cambio social, viene utilizando la categoría de dependencia. Categoría que ha universalizado y puesto en boga la sociología latinoamericana contemporánea, en especial en su rica expresión brasileña. Una categoría, decíamos, que se hace expresa, a lo largo del siglo XIX en el pensamiento de nuestros libertadores y de la generación empeñada en realizar la segunda liberación, la de la “emancipación mental”. En la preocupación por romper con un pasado, que los latinoamericanos no consideran

propio, adoptando, al mismo tiempo modelos de vida ajenos a sus propias experiencias, pero que han alcanzado éxito en los pueblos que los han originado se halla expresa la conciencia de la dependencia. De esta conciencia hablé ya en 1953, al resumir el pensamiento y filosofía latinoamericanos sobre los que había venido trabajando. “El sentido de dependencia causa y origen de las actitudes negativas atrás señaladas –dije–, es un problema ceñidamente americano. Sólo a los americanos se nos presenta este problema de la *dependencia* y, por ende, de la *independencia*, como un problema entrañable.”⁶ La dependencia patente en la toma de conciencia que sobre su propia realidad tomó el pensamiento latinoamericano al enfrentarse a ella como algo que sentía extraño a sí mismo.

Esta misma toma de conciencia volverá a hacerse expresa en los inicios de nuestro siglo XX. Conciencia ya de una yuxtaposición de dependencias, al sumarse, a la vieja dependencia de que hablaron nuestros emancipadores, la dependencia frente a formas de dominación originadas en los mismos pueblos cuyo modo de vida, en vano, habíamos tratado de imitar. La misma toma de conciencia que veremos expresa, al término de la Segunda Gran Guerra, en Asia, África y Oceanía entre pueblos que guardan, como los latinoamericanos, situaciones de dependencia en relación con imperialismo europeo y neoimperialismo de nuestros días. De allí la importancia que ha adquirido dicha categoría en la sociología y antropología social de nuestros días. Toma de conciencia, de los pueblos del llamado Tercer Mundo, originada en su activa participación en la lucha que realizaron los llamados pueblos libres contra el totalitarismo fascista. Pese a que entre las potencias que encabezan el bloque de naciones libres, se seguían manteniendo formas de dependencia de colonialismo, que se aseguró terminarán al vencer estas naciones al totalitarismo nazi-fascista.

El martiniano Frantz Fanon, latinoamericano por su origen, expresará en forma destacada esta toma de conciencia en su filosofía, calificada como de liberación. Fanon, desde el ángulo de la dependencia africana se plantea el problema de la dependencia y el de su necesaria correlación, el de la liberación de los pueblos bajo colonización. Planteamiento que transforma la

vieja preocupación latinoamericana en una preocupación universal, por lo que se refiere a hombres y pueblos que han entrado a la historia bajo el signo de la dominación colonial. Así lo reconoce ahora el pensamiento, o filosofía, de liberación, que se hace simultáneamente expreso en nuestros días en América Latina, Asia y África.

La liberación, como respuesta a la dependencia en que han vivido nuestros hombres y pueblos, es un viejo sueño latinoamericano del que se ha ido tomando conciencia para poder transformarlo en realidad, como diría Carlos Marx. La liberación es un sueño que ha resultado ser común con el de los pueblos del llamado Tercer Mundo, del que es también parte Latinoamérica por su relación de dependencia frente a un sistema de dominio común a todos estos pueblos. La filosofía contemporánea en Latinoamérica, como la sociología, la antropología, la politología, la economía y la psicología de la misma, se viene replanteando el problema de la dependencia buscando su cancelación. La abigarrada y compleja realidad latinoamericana, que resulta ser también la de los pueblos que han entrado en la historia bajo el signo del colonialismo, es el objeto de la toma de conciencia de que hablamos. Toma de conciencia que permita captar la unidad de esta compleja realidad. La realidad que sufre tal complejidad, ya que sólo de esta forma sería posible una *praxis* que permita el término de las causas que la originan y no han permitido, hasta ahora, su cancelación. Filosofía crítica, decíamos, en cuanto se hace de esta toma de conciencia el punto de partida de análisis tendiente a encontrar las causas que originaron la situación que se quiere terminar, así como las causas que han mantenido la vigencia de tal dependencia. Análisis crítico sobre la realidad latinoamericana, y el pensamiento que sobre ella se construyó, al tratar de alcanzarse metas semejantes a las que ahora vuelven a proponerse. Análisis crítico que permita igualmente alcanzar la asunción de que habla Hegel. Esto es asimilación de la historia para que lo que fue no tenga que seguir siendo y, menos aún, permanecer indefinidamente.

Dicha filosofía latinoamericana, se ha expresado como ideología y como filosofía de la historia. Como ideología en cuanto que sus metas no son abstractas

u objetivas, en el sentido de ser extrañas a la realidad sobre la que pretenden actuar y al hombre que se propone actuar sobre ella. Filosofía de la historia en cuanto encuentra en el pasado, que ha de ser concientizado, un sentido. Sentido que se corresponde con el que es propio de otros pueblos en nuestros días, y que ha nacido de una misma preocupación. La preocupación por poner término a la situación de dependencia de la cual se deriva el sentido de que hablamos. Tal sentido como un nunca satisfecho afán de liberación que se va repitiendo a lo largo de la historia de esta parte de América. Sentido que encuentra su contrapartida, la que origina la situación ya hecha conciencia, en otro afán por expandir formas de dominio, con este o aquel pretexto, hasta tropezar, como sucede en nuestros días, con una tenaz resistencia a tal dominio, completándose de esta forma una concepción de la historia que resulta ser pura y simple historia universal. La misma historia de que habló Hegel, pensando que con esa expansión alcanzaba su plenitud y fin; la misma historia que es, para pueblos como los nuestros, el principio de algo que ha de culminar en algo más que una nueva e interminable relación vertical de dependencia, de dominación, de un hombre o de un pueblo sobre otro hombre u otro pueblo. Ya que de lo que se trata no es de cambiar una dependencia por otra; como tampoco se trata de invertir la relación de dependencia. Lo que se quiere o debe querer, es que esta situación deje de existir haciéndose posible una relación horizontal de solidaridad.

Notas

¹ MEDINA ECHAVARRÍA, JOSÉ, "El problema del cambio social", en América Latina. Ensayos de interpretación sociológico-política. Col. Tiempo Latinoamericano. Edit. Universitaria, Santiago de Chile, 1970.

² Cf. mi trabajo "Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana" Joaquín Mortiz, México, 1974.

³ LECLERC, G., *Antropología y Colonialismo*. Comunicación. Alberto Corazón, Madrid, 1973.

⁴ GRAMSCI, A., *Introducción a la filosofía de la praxis*. Península, Barcelona, 1972.

⁵ MARX, CARLOS, "Carta a Arnold Ruge Kreuznach", Setiembre de 1844, París. Anales Franco-Alemanes. Barcelona, 1970.

⁶ Mi libro *América como conciencia*. Imp. Universitaria. México, 1972.