

De la «conciencia inauténtica» a la «conciencia histórica» latinoamericana. Apuntes para una *historiología* de nuestro ser histórico

Resumen

Este ensayo pretende ofrecer una reflexión que sirva de contribución al estudio de las ideas en América Latina como *historiología* de nuestro ser histórico, de cómo hemos desarrollado ideas propias al enfrentarnos a los problemas de nuestra conformación como culturas y civilización. Comenzamos con una síntesis sobre el carácter del debate a partir de la «idea del querer una filosofía americana» en la que expondremos las modalidades y el sentido de una «decisión cultural americana» de intentar lograr la autenticidad de nuestra reflexión filosófica. Los modos como hemos abordado el conocimiento de nuestro propio ser histórico y expondremos algunas ideas socialmente vivas que, en forma de conciencias, expresan nuestro modo de ser, actuar y pensar. Particularmente dedicaremos nuestra atención al planteamiento que concibe a la Filosofía Latinoamericana como «conciencia lúcida» de nuestra «condición inauténtica», tesis expuestas en el siglo XX por el filósofo peruano Augusto Salazar Bondy, con marcada influencia todavía en el presente. En la crítica a este planteamiento expondremos finalmente nuestra tesis de que ni Latinoamérica es un producto espurio como tampoco es simplemente «eco y sombra» de otras civilizaciones para intentar aproximarnos a una definición de esta obra humana histórica y la necesidad de una «conciencia histórica» Latinoamericana que ofrezca nuevas perspectivas de aproximación a la creación original de un pensamiento filosófico auténtico.

Palabras clave: América Latina, Filosofía de la historia, Historia de las ideas, Pensamiento Latinoamericano, Conciencia histórica Latinoamericana.

Abstract

This essay aims to offer a reflection for contributing to the study of ideas in Latin America as a *historiology* of our historical being, of how we have developed ideas of our own upon facing the problems of our making up as cultures, as a civilization. We start with a summary on the character of the debate from the «idea of wanting an American philosophy», in which we will present the modes and sense of an «American cultural decision» of attempting to achieve the authenticity of our philosophical reflection, as well as the ways in which we have addressed the knowledge of our own historical being. We will also present some socially vivid ideas which, under the form of consciousnesses, express our way of being, acting and thinking. Particularly, we will devote our attention to the doctrine that conceives Latin American Philosophy as a «lucid consciousness» of

* Escuela de Filosofía - Universidad Central de Venezuela.

our «inauthentic consciousness», thesis presented in the XX century by the Peruvian philosopher Augusto Salazar Bondy, still influential in the present. In criticizing this doctrine we will finally present our thesis that Latin America is neither a spurious product nor is it simply «echo and shadow» of other civilizations, in order to try to approach a definition of this historical human work, as well as the need of a Latin American «historical consciousness» offering new perspectives on the original creation of an authentic philosophical thought

Keywords: Latin America, Philosophy of history, History of ideas, Latin American Thought, Latin American historic consciousness, Inauthentic being consciousness, Civilizations – Latin American Civilization, Historical time

La «idea del querer una filosofía americana»

En la tradición del pensamiento filosófico en América Latina han existido diversas corrientes que, a partir de la reflexión sobre la idea del querer una «filosofía americana» proclamada por el argentino Juan Bautista Alberdi en 1842, han protagonizado un rico e intenso debate sobre el carácter y la posibilidad de la filosofía en esta parte del continente; sobre cómo abordar los problemas universales de esta disciplina a partir de Latinoamérica y acerca de los problemas del hombre de estas tierras a la luz de la filosofía universal.¹ Sin embargo, este deseo ha sido cuestionado y en consecuencia proclamado, que ni existe filosofía americana, ni latinoamericana, ni norteamericana, sólo filosofía; postura intelectual que, estudiada en el contexto intelectual de su nacimiento, puede ser reconocida y asumida, como uno de nuestros históricos modos de filosofar.

La problemática de la originalidad y el método ha sido una preocupación constante en el estudio y construcción de la historia de las ideas en América Latina, que ha hecho de ésta, una disciplina filosófica muy particular: la *historiología* de nuestro ser histórico. La polémica ha girado en torno a la autenticidad, el carácter imitativo, la «occidentalización» y la originalidad de la filosofía latinoamericana, en la cual se han manifestado las diversas perspectivas que van desde la originalidad total, la ausencia de originalidad y la originalidad relativa hasta la tesis de la original «originariedad» de Mayz Vallenilla; la de una autenticidad original a la autenticidad de la asimilación hasta la filosofía sin más, de Leopoldo Zea.

De las tendencias del pensamiento filosófico *en, desde y de* América Latina en el siglo XX, destacan muchas, entre ellas, las tesis de una filosofía latinoamericana como conciencia lúcida de la condición inauténtica del hombre de esta parte del mundo (Salazar Bondy); la filosofía Latinoamericana como filosofía de la liberación o «conciencia crítica» de la emancipación (Dussel); la propuesta de una actitud filosófica latinoamericana ante su realidad histórico-cultural (Zea); la filosofía latinoamericana como reconstrucción racional de la memoria histórica para la construcción de una filosofía de la historia propia (Zea/Roig); el proyecto latinoamericano de filosofar como decisión de hacer filosofía auténtica (Miró

¹ Alberdi, Juan Bautista. (1842): Ideas para un curso de Filosofía Contemporánea. Pp.17-28 En: Marquinez, Argote, G. [1986]. *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* Bogotá: El Buho.

Quesada); la axiología de los imaginarios utópicos (Cerutti/ Hinkelammert); la filosofía latinoamericana como hermenéutica de una «identidad colectiva» nacida de la tierra y de la sangre (Kusch/Scannone); la filosofía crítica latinoamericana como ontología crítica del presente (Santiago Castro Gómez); y las diversas interpretaciones acerca de la identidad histórica del propio ser latinoamericano, entre muchas otras no incluidas aquí, por los límites que impone el propósito de este trabajo.

Germán Marquín Argote sostiene que en el fondo del debate siempre ha estado presente el enfrentamiento entre dos modos de filosofar. Uno que hace abstracción de la realidad concreta para referirse a los problemas del hombre en general, que entiende la filosofía como un quehacer formalmente universal; y otro modelo que la concibe como un saber «raizalmente situacional» aunque aspira finalmente a la universalidad. El filósofo colombiano «transterrado» de origen español distingue tres aspectos: posibilidad, existencia y modalidad; aunque articulados y conexos, sugiere plantearlos claramente para evitar ambigüedades. En primer lugar, la posibilidad de una filosofía latinoamericana. ¿Es acaso posible? En segundo lugar, una cuestión de existencia: ¿Existe en la realidad una filosofía que pueda adjetivarse de tal modo? Y si así fuera se presentaría una tercera cuestión de modalidad: ¿De qué manera existe?

Filosofía «en» América Latina haría referencia a una filosofía hecha por filósofos latinoamericanos y rechazarla *a priori* significaría también la negación de la existencia de este sujeto plural. Filosofía «desde» América Latina señalaría un marco geográfico, la realidad misma contenida dentro de éste, raíz desde la cual habría de plantearse y resolverse, cualquier problema filosófico universal y abstracto. En virtud de este hecho, se plantearía la necesidad de arraigo del filósofo en la realidad latinoamericana, en cuanto sujeto filosofante que se resiste a la simple actividad importadora, imitadora, comentadora de textos, sin referencia ninguna a nuestro contexto latinoamericano. El pensador colombiano señala que filosofía «desde» América Latina no consistiría entonces en un mero pensar abstractamente sino en pensar la realidad Latinoamericana desde el pensamiento propio o ajeno. Desde este punto de vista, la historia del pensamiento occidental debe ser asumida y apropiada pues también nos pertenece porque formamos parte y estamos incorporados al mundo occidental. Más, sin embargo, ser y reconocernos como

parte de este último y el modo conflictivo de esta existencia, ha sido otra de las reflexiones sobre la cual ha habido mayor discrepancia.

Dice Marquínez que no sólo somos europeos, sino que el ser latinoamericano tiene características étnicas, históricas, culturales y políticas propias, que nos remiten a un «de donde» original, desde el cual es posible la originalidad del pensamiento hecho por latinoamericanos. La filosofía «desde» América Latina entendida de esta manera, se nutre a la vez de una tradición universal y de realidades propias; aspira a la universalidad, pero no abstractamente, sino que lo hace por mediaciones concretas a partir de nuestra situación latinoamericana. Filosofía «de» lo americano se refiere a la existencia de ciertos temas específicos de la filosofía latinoamericana. No se trata de problemas universales vistos *latinoamericanamente*, sino de temas propios. No se tematiza una filosofía de la historia en general sino que se definen y jerarquizan los temas de una filosofía de la historia latinoamericana. El propio problema de la filosofía Latinoamericana sería una de las formas particulares del pensamiento «de» lo latinoamericano.²

En el contexto de esta discusión, Ernesto Mayz Vallenilla sostuvo, desde el principio del debate, que la tarea de una filosofía es iluminar la experiencia del ser y por ser americanos tenemos ya una comprensión de América, en el sentido de ser nuevo y por lo tanto original de *nuestro* Nuevo Mundo, que lleva a preguntarnos sobre las condiciones de posibilidad de tal comprensión, expectativa que busca entender y explicar nuestra propia concepción del mundo y pensar a nuestro ser como un esencial «no-ser-siempre-todavía». «Por ser algo que no se tiene todavía, que se nota o se siente adviniendo, eventual, pero también inexorable (como un «fin»), la existencia tiende hacia ello como hacia su más propia posibilidad de ser.» El filósofo venezolano insiste en que el americano tiene en cuenta, como saber preontológico, que sólo siendo originario alcanzará su ser auténtico y agrega que todo intento que persiga la originalidad debe contar con el patrimonio filosófico acumulado por el hombre: «efectivamente, absurdo es pensar siquiera que «lo original» de la filosofía americana pueda consistir en ignorar, olvidar, o despreciar, el patrimonio filosófico que, como fruto de un arduo y permanente esfuerzo, es hoy en día un acervo de la humanidad. América no puede – y no debe, a menos

² Marquínez, Argote, G. Presentación. Pp.5-15. En: Marquínez, Argote, G. [1986]. *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* Bogotá: El Búho.

de que se asuma una actitud tan necia como absurda – concebir o creer por un momento que su quehacer filosofante puede desentenderse de las conquistas universales de la filosofía.»³ Para ello se requiere, sin embargo, más allá de la necesaria reconstrucción historiográfica, una consideración previa y explícita de las vivencias que definen nuestra «actitud histórica», que puede ser entendida como aquel modo de enfrentarse el hombre a su propia historia, a lo histórico de su tiempo, que le lleva a una definición de su temporalidad, concepto que Mayz define como el «éxtasis del tiempo». Por lo tanto, para el filósofo venezolano, descubrir, esclarecer y explicar el origen de la experiencia americana del Ser, constituye el sentido del verdadero programa de una filosofía original.⁴

Hacia 1946 Francisco Miró Quesada consideraba que la única manera de hacer filosofía auténtica era meditar sobre los grandes temas de la filosofía clásica y actual con el fin de intentar aportar soluciones o avanzar en los distintos temas tratados. En su primer encuentro polémico con el filósofo mexicano Leopoldo Zea – dedicado entonces a la elaboración de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano como las más urgente y necesaria tarea del momento – descubrió que, a pesar de las diferencias entre ambos, la meta era la misma: hacer filosofía auténtica, es decir, hacer una filosofía que no fuera una copia defectuosa de filosofías importadas sino la expresión de un pensamiento vivo nacido de nuestra propia circunstancia geocultural pero con las herramientas teóricas y metodológicas disponibles, es decir, las europeas consideradas universales. Se trataba de dos vías de aproximación bajo un interés común: ser capaces de filosofar auténticamente. Cuando en 1974 el filósofo peruano escribe su obra «Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano» da por culminada la vieja polémica. Construir la historia de nuestro pensamiento filosófico –independientemente de su calidad técnica– era el resultado de las angustias filosóficas y necesidades del saber sobre nuestra propia existencia, sobre nuestro propio ser, en el camino de la afirmación de nuestra condición humana y cultural, en la circunstancia histórica creada a partir de la Emancipación y determinada por nuestra voluntad de ser libres; de la búsqueda

³ Mayz Vallenilla, Ernesto: Programa de una Filosofía Original. Pp. 77-83. En: Marquinez, Argote, G. [1986]. *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* Bogotá: El Búho.

⁴ Mayz Vallenilla, Ernesto: Las vivencias de nuestra conciencia cultural. Pp. 166-182. En: Gonzalez A., Luis J. (Compilador) [1983]. *Filosofía de la Historia Latinoamericana*. Bogotá: El Búho.

de nuestra propia identidad frente a la negación de lo europeo y «del regateo que Occidente había hecho de nuestro ser latinoamericano», hechos que obligaban a esta generación de filósofos a estudiar las ideas de quienes les antecedieron en esta reflexión (los llamados *patriarcas*), metodología que coadyuvaría en la «emancipación mental» ya propuesta en el siglo XIX por D.F. Sarmiento y que permitiría librarnos del «complejo de inferioridad» del latinoamericano frente a la cultura europea.⁵

Si en efecto esa polémica ya no tendría sentido y debería ser abordada como parte de la historia del pensamiento latinoamericano, para una reflexión filosófica en la cual se busque lograr la sistematicidad de este pensamiento, interesa profundizar en el conocimiento de su origen, desarrollo, culminación y gradual desaparición —como sugirió el pensador peruano— como clave imprescindible para comprender el sentido de la actual filosofía latinoamericana o del filosofar latinoamericano, como prefería llamarla Miró. Estas ideas —y algunas otras que abordamos en este ensayo— parecieran continuar intelectual y socialmente vivas en nuestro medio académico, tanto en el debate epistemológico sobre la manera de abordar la comprensión de un fenómeno humano, cultural e histórico nuevo como en la elaboración teórica hecha por la filosofía en su tensa relación con otras disciplinas, en particular con las ciencias sociales, cuyas investigaciones específicas en áreas delimitadas y el uso de diversos paradigmas en la búsqueda de metodologías apropiadas de interpretación de nuestra existencia socio-histórica, les hicieron avanzar aceleradamente en los siglos XIX y XX, precisamente en el período cuando se produce sistemáticamente la elaboración filosófica Latinoamericana como decisión consciente e intencional. Ésta da comienzo a una reflexión deliberada, un deseo y un compromiso, en cuanto pueda ser vista como dice Rodolfo Kusch, una «decisión cultural americana»⁶ que tiene como fin el conocimiento de su existencia y posibilidad de ser, no sólo por parte de pensadores latinoamericanos sino también por norteamericanos y europeos interesados en el tema, quienes han conformado los círculos latinoamericanistas. Francisco Romero, a quien se le debe una interesante y comúnmente aceptada periodización y

⁵ Miró Quesada, Francisco. El Proyecto Latinoamericano de Filosofar como decisión de hacer Filosofía Auténtica. Prólogo al libro: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, FCE, 1974. En: Marquinez, Argote, G. [1986]. *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* Bogotá: El Búho. Pp. 95-1150.

nominación de los momentos del pensar latinoamericano, a partir de la reflexión nacida en el siglo XIX, precisamente cien años después, apuntó que existía el «clima filosófico» y una «conciencia filosófica» que señalaban una «disposición de nuestra cultura» sin que ello signifique afirmar —decía el pensador argentino— «la aparición repentina en el área de nuestra cultura de un pensamiento robusto y autónomo, ni alguna milagrería por el estilo y ajena al curso natural de las cosas»; reconoce lo modesto de la elaboración lograda hasta esa década pero es «el supuesto indispensable para que surja y prospere a su tiempo una filosofía original» y agrega: «en nuestra espiritualidad la vocación filosófica ha llegado a adquirir conciencia de sí y busca su expresión» y «toda autoconciencia, al averiguar lo que se es, plantea con ello un problema de orígenes, pregunta de dónde se viene.»⁷

Desde esta perspectiva se entiende el sentido de la meditación de Leopoldo Zea, cuando en 1981 sostiene, que nuestra filosofía empieza por ser historia de las influencias por ella recibidas, antes de tomar conciencia de sí misma, de su propia realidad y sentido, influencias que conducen a la interrogante sobre la originalidad de este filosofar particular. Zea encuentra en esta explicación un punto de apoyo reflexivo para disipar la polémica sobre el carácter imitativo de lo europeo y la degradación del latinoamericano como incapaz de un pensamiento propio. Para el filósofo mexicano se trataba de lo siguiente: es tan legítimo que el latinoamericano reflexione sobre su realidad como lo han hecho todos los filósofos desde la antigua Grecia pues el filosofar es posible y válido en cualquier situación histórica y si entre los europeos y latinoamericanos puede haber un desajuste, sería de carácter cronológico pero no ontológico.⁸

Si ha de establecerse un momento para fijar la génesis de la filosofía latinoamericana, Zea lo encuentra en la reflexión cuando se puso en duda la humanidad de los hombres encontrados por los castellanos a su llegada a este continente, en las meditaciones filosófico-teológicas en torno a la humanidad del indígena, si eran o no animales racionales, si tenían o no alma, si debían recibir los sacramentos, si se podían o no vender como bestias. Allí habría comenzado nuestro

⁶ Kusch, Rodolfo: «El «estar-siendo» como estructura existencial y como decisión cultural americana». Pp. 109-116. En: Marquinez, Argote, G. [1981] *Antropología Latinoamericana*. Bogotá: El Búho.

⁷ Romero, Francisco: *Sobre la Filosofía en Iberoamérica 1940*. Pp. 66-74. En: Marquinez Argote, G. [1986]. *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* Bogotá: El Búho.

filosofar como un problema ontológico al que –según el pensador mexicano– la filosofía europea no estaba en capacidad de dar respuesta pues los hombres de América no cabían en ella. No existían los indígenas americanos en la filosofía de Ginés de Sepúlveda, tal como no cabían los bárbaros en la filosofía de Aristóteles o los asiáticos, africanos y americanos en la filosofía de Hegel.⁹ El pensamiento latinoamericano habría encontrado sentido en el deseo de los pensadores de participar en cuanto «pueblos definidos» en la elaboración de la cultura occidental –de la que se consideraban parte– que los llevó a evaluar tanto la capacidad de América Latina para incorporarse a esa cultura como la posibilidad de hacerlo con una postura independiente. Creían que había que producir frutos latinoamericanos propios, aportes realmente significativos, pues para el latinoamericano sentirse fuera de la historia de occidente le significaba la renuncia a un modo de ser propio de su cultura cristiana. Carlos García Bosh lo explicó así: la preocupación filosófica consistió en que al negar esa forma de ser, quedaba por verse si el habitante de estas tierras era capaz de encajar en el mundo moderno que lo envolvía.¹⁰ La riqueza de este debate ocurrido a mediados del siglo XX –ejercicio intelectual fraguado durante cien años entre dos siglos– ha adquirido nuevas connotaciones, desde la dicotomía civilización y barbarie desarrollada por Sarmiento¹¹, el concepto de «raza cósmica» de José Vasconcelos hasta la *inautenticidad* de nuestro ser expuesta por Salazar Bondy, idea a la cual nos referiremos particularmente en este ensayo por la enorme incidencia que, tras décadas de

⁹ Dice Zea: «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 de los que se sirve el filosofar europeo cuando reflexiona sobre su propia realidad. Lo que ahora va a quedar en duda es si este instrumental, eficaz para resolver los problemas de la realidad europea, podrá igualmente servir para resolver los problemas de la realidad latinoamericana.» Zea, Leopoldo. 1981: *La Historia de la Filosofía Latinoamericana*. En: Marquinez Argote, G. [1986]. *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* Bogotá: El Búho. Pp. 116-128

¹⁰ Arciniegas, Germán: *Bolívar y la Revolución*. Planeta, Bogotá. 1984. Germán Arciniegas presenta el siguiente análisis: «Los sabios europeos acabaron por declarar en el siglo XIX que el progreso de los Estados Unidos era posible por ocupar la única parte del continente que puede considerarse tierra de humanidad. No explican por qué en dos o tres siglos no hubo otra colonización europea en América distinta de la de los españoles.» (Pág. 95). Y en referencia al pensamiento de Hegel, véase Op. Cit., Pág. 98.

haber sido formulada, se mantiene en ciertas corrientes del pensamiento filosófico, antropológico, sociológico y político latinoamericano, por lo tanto, hemos de reconocer que se encuentra activa socialmente, hecho que mantiene viva la polémica y le otorga sentido actual reflexionar sobre ella e indagar sobre sus implicaciones para intentar, a inicios de este nuevo siglo, puntos de apoyo teóricos y metodológicos para su resolución.

La «conciencia de ser inauténtico»

La construcción de la filosofía de la historia de América Latina, aparte de un riguroso y exigente estudio de su historia y revisión crítica de su historiografía, demanda el estudio de la historia de sus ideas filosóficas, por lo tanto del pensamiento de sus más lúcidos y creativos exponentes, tarea que hace necesaria, en primer lugar, la construcción de la historia —y su crítica— de las influencias recibidas, ideologías y doctrinas que adquirieron mayor arraigo entre nuestros filósofos y en cómo se expresaron en la vida de nuestras sociedades. En segundo lugar, se hace también imprescindible la historiología de nuestro ser histórico, de cómo fueron desarrollándose nuestras propias ideas al enfrentarnos a los problemas propios de nuestra conformación como culturas y pueblos en búsqueda de una definición propia y cuáles han sido las modalidades de nuestro pensar en la búsqueda del sentido de nuestro pensamiento, visto en la dinámica particular del momento histórico latinoamericano. En tercer lugar, también resulta no sólo interesante sino fundamentalmente vital en el conocimiento de nuestro propio ser y condición humana, interrogarnos sobre dos aspectos esenciales: por una parte, nuestra conformación como civilización; y por otra, las ideas socialmente vivas que como representaciones simbólicas de la experiencia han formado las diversas conciencias de nuestro modo de ser, pensar y actuar latinoamericano, que han impedido o al menos influido decisivamente, en la plena asunción de esta condición o de su negación. Desde la «mentalidad colonial» y «conciencia esclavista» a las modalidades de la «conciencia criolla» y la «conciencia mestiza» hasta nuestra siempre

¹⁰ Bosch García, Carlos (1986): Las ideologías europeístas. En Zea Leopoldo (Coordinador), *América Latina y sus Ideas*. México. UNESCO/Siglo XXI. Serie: América Latina en su Cultura. Pp. 239-269

¹¹ Sarmiento, Domingo Faustino. 1883. *Conflicto y Armonía de las Razas en América*. Pp. 18-32

presente «conciencia subalterna» y la mucho más elaborada intelectualmente «conciencia de ser inauténtico»¹² con sustento en análisis que van, desde la psicología y psiquiatría, como en el caso del venezolano Francisco Herrera Luque, desde la antropología y la sociología, como se observa en la obra del brasileño Darcy Ribeiro, en la historiografía desde distintas y muy variadas fuentes hasta en la filosofía de Augusto Salazar Bondy y de quienes le han continuado con su variedad de matices y soluciones propias.

En su consideración de la evolución del pensamiento filosófico hispanoamericano, cuando el filósofo peruano escribe su obra a inicios de la segunda mitad del siglo veinte, establece una línea en el tiempo de más de cuatro siglos de existencia, que se inicia a partir del descubrimiento de América y de la conquista española, momento histórico a partir del cual sería posible trazar una línea de desarrollo suficientemente prolongada como para determinar épocas y rasgos característicos.¹³ Sin embargo, este autor sostiene que podría considerarse arbitrario partir de la época de la penetración en el continente y dejar de lado todo el rico pasado cultural de los pueblos indígenas, aspecto que deja sólo como enunciado. Este mismo criterio selectivo tiene su sentido histórico pues sólo se poseen datos suficientemente precisos y fidedignos del pensamiento hispanoamericano a partir del siglo XVI. Además, sólo a partir de este siglo – continúa el autor– se pueden encontrar productos culturales definitivamente filosóficos. Por otra parte, la comunidad histórica llamada Hispanoamérica no existía antes del 1.500, por dos hechos: antes de ese momento no opera un factor cultural español, sino además, porque no habría habido entre los pueblos precolombinos integración o intercomunicación político-social y cultural suficiente. Estas definiciones explican el punto de partida metodológico y el cuerpo temático de la postura teórica de Salazar.¹⁴ Resumimos su tesis fundamental asumiendo el riesgo que impone toda síntesis: Nuestra primera manera de filosofar habría

¹² El historiador Germán Carrera Damas habla de cinco modalidades maestras de las sociedades implantadas latinoamericanas y caribeñas: La mentalidad colonial, la conciencia criolla, la mentalidad del esclavo y del esclavista, el proyecto nacional y el proyecto socialista. Carrera Damas, Germán. *Fundamentos históricos de la sociedad democrática venezolana*. Caracas, FEH. UCV. 2002. Pp. 153-164.

¹³ Salazar Bondy, Augusto: «Sentido y problema del pensamiento filosófico hispanoamericano». En: AAVV. *Memorias de América Latina*. Elías Pino Iturrieta (Compilador). Caracas, Fondo Editorial de Humanidades y Educación. UCV. 2002. Pp. 169-200.

ocurrido dentro de un sistema de ideas que respondían a motivaciones humanas ajenas a las propiamente americanas. Se estudiaban las corrientes de pensamiento dominantes en Europa, sociedades cuyo sistema político y eclesiástico oficial de educación era formar a *sus* súbditos. Reconoce que hubo apariciones esporádicas de filosofías con más sentido crítico y que los temas americanos no dejaron de hacerse presentes como elemento novedoso en la inquietud teórica pero al principio de la influencia hispana – aunque siempre generalmente europea en estos cuatro siglos – no hubo un enfoque americano original a una doctrina que respondiera a las motivaciones del hombre americano. Nuestra filosofía habría sido entonces una obra de imposición del pensamiento europeo hecha por los conquistadores.

En las ideas del autor al realizar el recuento histórico del pensamiento hispanoamericano con el fin de entender su carácter y sentido, se encuentra presente un hilo conductor que da forma a una historia de las influencias europeas por ella recibida.¹⁵ Desde la introducción de las corrientes predominantes en la España de la época colonial, de acuerdo con las ideas y los valores sancionados por el Estado y la Iglesia de la metrópoli, que además de oficial, estuvo centrada en los intereses europeos, pasando por las inquietudes propiamente americanas (o nacidas en la reflexión acerca del hecho nuevo de América) de los siglos XVI y XVII; el prolongado predominio de la escolástica hasta el siglo XVIII y la influencia decisiva de las tendencias más destacadas a partir del Renacimiento italiano.¹⁶ Dice el peruano que el influjo de los pensadores modernos despierta una «atmósfera de cultura [que] equivale, por lo menos exteriormente, a lo que se conoce en Europa como la época de la Ilustración. Y la vinculación doctrinaria es clara, pues la ideología ilustrada hispanoamericana no habría sido sino *el trasplante de la filosofía europea, especialmente francesa.*»¹⁷ El pensamiento filosófico que dio origen a la Emancipación y los cambios político-sociales ocurridos en América habrían estado estrechamente vinculados, no sólo a los sucesos del Viejo Mundo, sino a las influencias que dicho *trasplante* tuvo en nuestros pensadores; al punto que Salazar hace coincidir los distintos momentos de este devenir americano, con las tendencias de pensamiento más relevantes de Europa, coincidencia tan particular que la

¹⁴ Augusto Salazar Bondy (1925-1974)

¹⁵ Ver obra citada y Salazar Bondy, Augusto: *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo Veintiuno, 1968.

¹⁶ Inquietudes registradas por el autor pero ya mencionadas por Zea y comentadas más arriba, a

extiende hasta la creación de una periodización semejante con base en dichas influencias. Estas doctrinas habrían constituido el «alimento filosófico» no sólo de los académicos sino de los políticos y escritores o publicistas políticos. En sus escritos recorre exhaustivamente cada una de las influencias europeas y señala, entre tantas, las siguientes: el socialismo utópico, el anarquismo, el positivismo, el naturalismo, el materialismo, el experimentalismo y el evolucionismo. Se trata de un recuento prolijamente elaborado, no de ideas y reflexiones sobre inquietudes filosóficas sobre esta obra humana realizada en América —hecha o no por americanos— sobre la experiencia de este ser particular y su ser-en-el-mundo sino de una sola parte de ella: las influencias recibidas. No es por azar, como él mismo dijese, que no haya encontrado ni mencionado nombres de filósofos hispanoamericanos.

Intentemos entender al filósofo peruano. ¿Cómo encontrarnos en este discurrir de la historia de las influencias? ¿Cómo reconocernos en este pensamiento en forma distinta a sólo conocer y explicar cómo tales ideas incidieron en nosotros? ¿Cómo encontrar filósofos hispanoamericanos en una historia de influencias europeas? ¿Habrá sido la Emancipación de América una obra no sólo vinculada a hechos europeos sino exclusivamente producto de las influencias que dicho *trasplante* tuvo en nuestros pensadores? En las cuatro centurias estudiadas, el autor encuentra en el siglo XIX, una nueva generación de «figuras del magisterio universitario», los llamados *fundadores* y aquellos quienes les antecedieron,¹⁸ maestros con obra valiosa «aunque generalmente con menos conciencia crítica y madurez histórica».¹⁹ Reconoce, sin embargo, la importancia que la sistematicidad de los estudios de historia de la filosofía y de las ideas filosóficas en Hispanoamérica nos brinda para profundizar sobre el carácter y la posibilidad de nuestro filosofar. En este historiar de influencias el autor concluye que, hacia el fin de la primera mitad del siglo XX, la filosofía hispanoamericana ya había alcanzado un nivel de aceptación y de expansión muy considerable; manifestaciones todas de una actividad filosófica regular o de un proceso de *regularización* (definición acuñada por el autor) o de

saber, sobre la humanidad del indígena, las reflexiones sobre el derecho español de hacerle la guerra y el derecho a la posesión territorial y dominio del Nuevo Mundo.

¹⁷ Op. Cit. Pág. 172. *Cursivas nuestras.*

normalización (definición dada por Francisco Romero) en todas las naciones de Hispanoamérica, que determinan la actividad filosófica de nuestro tiempo.²⁰ En esto coincide con el pensador argentino sobre el «clima filosófico» y una «conciencia filosófica», un período de maduración intelectual que expresa un profundo interés tanto en la evolución de nuestras ideas como en el sentido y alcance de nuestro pensamiento.²¹ Surge entonces la interrogante clave que dará forma al pensamiento de Salazar Bondy: ¿Cuál es el balance de nuestro filosofar?

Al preguntarse por la calidad y el alcance del filosofar hispanoamericano en una evolución de más de cuatrocientos años, en forma clara, precisa y cruda el autor sostiene lo siguiente: *Primero*: «Nuestro balance no puede menos de ser negativo, como lo ha sido el de prácticamente todos los historiadores e intérpretes de las ideas en Hispanoamérica.» *Segundo*: «[N]o es posible extraer como resultado neto de este proceso una articulación de ideas, una dialéctica bien trabada de reflexiones y planteamientos, de conceptos y soluciones, que se nutran de su circunstancia histórico-cultural.» *Tercero*: Lo que se encuentra de manera semejante en todos los países es «una sucesión de doctrinas importadas, una procesión de sistemas que se mueve al ritmo de la inquietud europea o, en general, extranjera, casi un sucederse de modas intelectuales sin enraizamiento en nuestra vida espiritual y, por eso mismo, sin virtud fecundante.»²² *Cuarto*: «Reseñar el proceso de la filosofía

¹⁸ Este autor, al igual que otros pensadores latinoamericanos como Arturo Roig, siguiendo a Francisco Romero, mencionan en la categoría de *patriarcas* o *fundadores* al argentino Alejandro Korn, al uruguayo Carlos Vaz Ferreira, al chileno Enrique Molina, al peruano Alejandro Deustua, a los mexicanos José Vasconcelos y Antonio Caso. Op. Cit. Pág. 175

¹⁹ En este grupo cita al venezolano de origen español Agustín de Quevedo y Villegas, el chileno Alfonso de Briceño, al mexicano Benito Díaz de Gamarra, al cubano José de la Luz y Caballero, al venezolano Andrés Bello, al chileno José Vitorino Lastarria, a los argentinos Juan Bautista Alberdi y José Ingenieros y otros no menos importantes. *Ibid.*

²⁰ Cuando el autor habla de una actividad filosófica regular se refiere específicamente a cátedras y departamentos universitarios, sociedades y asociaciones de especialistas, revistas y libros, vinculaciones internacionales. Op. Cit. Pág. 179.

²¹ La cita es la siguiente: «Ahora bien, esto significa que la altura de nuestro tiempo, como resultado de toda la historia anterior, de la que hoy sabemos mucho más que en el pasado, somos conscientes (quizás por primera vez plenamente conscientes) de los problemas que afectan a nuestro pensamiento o, por mejor decir, el problema radical de la autenticidad y la justificación de nuestro filosofar» *Ibid.* Pág. 180.

hispanoamericana (...) es hacer el relato del paso de la filosofía occidental por nuestros países, la narración de la filosofía europea en la América hispánica, que no es historiar una filosofía propia de Hispanoamérica.» *Quinto*: «[N]o hay figuras creadoras que funden y alimenten una tradición propia ni ismos filosóficos nativos. Buscamos los aportes originales, la contribución en los planteamientos y en las soluciones, la respuesta filosófica de nuestros países al reto occidental –o al de otras culturas– y no lo encontramos o no encontramos nada sustantivo, digno de merecer una valoración histórica positiva.»²³ Dentro de este balance histórico juzga pertinente agregar varias características de nuestro modo de filosofar y aporta una conclusión adicional, que merecen ser resumidas. El sentido imitativo de la reflexión; una tendencia a la receptividad universal que denota falta de sustancia en las ideas y convicciones; ausencia de una tendencia propia y de aportes originales; existencia de un sentimiento de frustración intelectual; distanciamiento entre los pensadores (quienes practican la filosofía) y su comunidad; por último, concluye: los cuatro siglos precedentes muestran un desarrollo histórico negativo común a todos nuestros países, definición que le sirve como fundamentación socio-histórica de un pensamiento inauténtico, aunque como veremos más adelante, la extenderá a nuestra propia conformación como ser social.²⁴

Las claras y elocuentes palabras del filósofo peruano no dan lugar a equívocos de interpretación. «En Hispanoamérica se observa un defecto de cultura» y nuestro pensamiento filosófico, por su carácter imitativo mostrado en su devenir, ha dado lugar a una «conciencia ilusoria de nuestro propio ser» que muestran una «conciencia enajenada y enajenante» que sería preciso *hegelianamente* reconocer, asumir y superar, pues «[U]na conciencia filosófica defectiva e ilusoria hace sospechar la existencia de un ser social defectivo e inauténtico, la carencia de una cultura en el sentido fuerte y propio del término antes definido.» Este sería nuestro caso, concluye Salazar «porque hay un problema de autenticidad en el hombre de esta parte del mundo.»²⁵ En consecuencia, el inicio de un pensamiento original nacería del pleno reconocimiento de la autenticidad de la asimilación de nuestra «conciencia inauténtica». Curiosamente, en este proyecto desmitificador

²² *Ibíd.* Pág. 180.

²³ *Ibíd.* Pág. 181.

²⁴ *Ibíd.* Pp. 181-185.

de nuestro carácter imitativo y occidentalizado, el autor se basa en el pensamiento de Hegel, tanto para lograr definirlo, conceptualizarlo y explicarlo, como de fuente filosófica desde la cual tomar las coordenadas teóricas para una superación definitiva, que haga de la filosofía latinoamericana la manifestación de la conciencia racional de una comunidad, constituirse en «conciencia lúcida» que, reconociendo el carácter inauténtico, exprese su vida auténtica, sin desvirtuarla o encubirla.²⁶ Si la filosofía del gran pensador alemán le aporta el cuerpo conceptual sobre el cual construirá su edificio teórico esencialmente liberador de nuestra falsa conciencia, propone recurrir también a la *ciencia social* –como la denomina– para que con datos positivos y elaboración teórica de los hechos concernientes a la inautenticidad y la alienación de la sociedad y la cultura, nos allane el camino de comprensión de esta particular forma de nuestra vida; para lo cual sugiere: «El marxismo y el psicoanálisis, empíricamente controlados, pueden dar sugerencias muy valiosas a este respecto.»²⁷ ¿Estaríamos ante una evidente contradicción, que consiste en negar el carácter negativo de nuestro pensamiento por causa de las influencias europeas pero precisamente lo hace sustentándose en otras filosofías del mismo origen geográfico, cultural y civilizacional? Sin embargo, pareciera que el autor busca resolver la inconsistencia de su argumentación con una inusitada prescripción de temporalidad de uso: se pueden utilizar las técnicas desarrolladas por la filosofía en su larga historia –esta vez, sin adjetivo– pero a conciencia de su carácter provisional e instrumental y hasta tanto no haya otras más eficaces y adecuadas para encontrar nuestra esencia antropológica; sólo que el pensador peruano deja sin resolver si éstas nuevas técnicas podrían ser propias o ajenas, de manufactura propia o importadas.²⁸

Como hemos visto al inicio del presente ensayo en la síntesis las ideas de otros pensadores que participaron directamente en la polémica, existía coincidencia en que ni Latinoamérica puede desentenderse de las conquistas universales de la filosofía ni «lo original» de la filosofía Latinoamericana consistiría en ignorar o

²⁶ Salazar Bondy. Op. Cit. Pp.188-191. El autor agrega: «La filosofía, que en una cultura plena es la cima de la conciencia, en una cultura defectiva no puede ser una expresión artificial y sin sustancia, un pensar ajeno al cuerpo vivo de la historia, extraño al destino de los hombres de la comunidad en que se sustenta y alienta por principio.» Ibid. Pág. 93.

²⁶ Op. Cit. Pp. 184-186.

²⁷ Ibid. Pág. 187.

despreciar el patrimonio filosófico universal (Mayz Vallenilla). Si nuestra filosofía ha tenido como característica comenzar por ser la historia de las influencias recibidas (Leopoldo Zea) es sólo como momento necesario en la reconstrucción de las ideas, antes de tomar conciencia de su propia realidad y sentido; tanto sobre la originalidad de este filosofar particular como del programa de elaboración de un pensamiento propio; y éste, como se ha visto más arriba, constituye el punto de inflexión a partir del cual, Zea busca encontrar una solución de continuidad pero a la vez de superación, a la polémica sobre el carácter imitativo de lo europeo y la «conciencia imitativa» del latinoamericano que le habría hecho incapaz de crear un pensamiento propio y auténtico. Si ha de asumirse la historia del pensamiento occidental como propia, no sólo como patrimonio de la humanidad sino al formar parte y estar incorporados a ese mundo como *nuestro*, la historia de sus influencias tiene un sentido y dirección, por lo tanto es un problema filosófico de primer orden, ya que su estudio aportaría en la comprensión y significación de cada uno de esas influencias en nuestro acontecer, en la creación de nuestras ideas y en la conformación de nuestro ser histórico, por lo tanto puede llegar a ser un producto legítimo y auténtico de nuestro modo de filosofar.

Nuestra interminable disputa entre reconocernos o no como occidentales y nuestro particular modo de serlo, cuando se admite, constituye precisamente una de esas maneras de nuestro filosofar y, necesariamente ha de señalarse que, la escuela de pensamiento filosófico latinoamericano que la reflexión de Salazar Bondy inaugura, es una de sus manifestaciones, con marcada influencia todavía en el presente. Para este pensador, *la filosofía puede ser la mensajera del alba*, principio del cambio histórico y la posibilidad de recuperación de la filosofía Latinoamericana- si ha de cancelar el papel negativo que hasta entonces le habría determinado- que tendría como primera meta *una tarea destructiva*: cancelar su propia negatividad e inauténticidad. Esta tarea permitiría la formación de una «conciencia liberadora» pero a la vez contribuiría en la práctica transformadora de lo real. Si bien expresamente aclaró que no postulaba una filosofía *práctica, aplicada o sociológica*, la postuló como *teoría y a la vez aplicación*, ubicándola dentro de una dialéctica general en el terreno político social, lugar de las revoluciones, entendidas éstas como movimientos articulados con el resto de la realidad que provocan una mutación

² Ibid. Pág. 199.

de conjunto.²⁹ Sin embargo, este es asunto de otro ensayo, nos interesa por ahora destacar, que la sistematización del pensamiento del filósofo peruano y su continuidad, ha dado forma a una particular tendencia real de uno de los modos del filosofar latinoamericano entendido como *filosofía de la liberación* –y fuente de otro de los grandes debates– que como en el caso de nuestro autor, conformó un cuerpo teórico basado en la apreciación de una condición antropológica inauténtica de nuestro ser, por lo tanto de nuestra condición humana, que no sería exclusiva de los países hispanoamericanos sino que nuestro *ser defectuoso* sería similar y común a todas las naciones que pertenecen al denominado Tercer Mundo. Para explicarla se haría indispensable recurrir al concepto de desarrollo, con el concepto correlativo de dominación, modalidad de pensamiento que dio forma a creaciones teóricas nuevas y, valga decirlo, propiamente latinoamericanas y originales, que nutrieron al marxismo europeo, enriquecido en su cuerpo doctrinario luego de haber ejercido su influencia en América como parte del *paso de la filosofía occidental por nuestros países*, como lo definiera Salazar.³⁰

Para el autor era preciso volver la mirada a otro tipo de causas y factores explicativos como los señalados arriba. A pesar de las desconexiones y separaciones, se producía una coincidencia en sus caracteres y una evolución común del pensamiento filosófico en las naciones hispanoamericanas. Le resultaba necesario entonces buscar en el modo de vivir de nuestros pueblos, como organismos sociales, como conjuntos histórico-culturales, los factores y causas capaces de explicar el problema. No estuvo sólo en esta tarea y hubo continuadores desde el campo de la antropología y la sociología.³¹ Uno de ellos fue el brasilero Darcy Ribeiro, para quien la expansión europea que comenzó en el siglo XV significó, que pueblos de lenguas y culturas diferenciadas, fuesen forzados a vivir bajo un

²⁹ Salazar Bondy, Op. Cit. Pág. 196-198.

³⁰ El peruano Juan Carlos Mariátegui, a quien se le reconoce como uno de los pensadores que más haya aportado al pensamiento marxista desde Latinoamérica, al igual que Salazar Bondy no consideraba correcto que se hablase de un pensamiento hispano-americano, no sólo porque nuestros pensadores se habían educado en la escuela europea sino porque no se sentía en su obra «el espíritu de la raza». Le parecía evidente la existencia de un pensamiento francés y otro alemán en la cultura de Occidente pero el hispanoamericano no era generalmente sino «una rapsodia compuesta con motivos y elementos del pensamiento europeo». Mariátegui, J.C. «¿Existe un pensamiento Hispanoamericano?» En: Marquinez, Argote, G. [1986]. *¿Qué es eso de filosofía latinoamericana?* Bogotá: El Buho. Pp. 60-65.

sistema económico único que transformó sus modos de ser y de pensar como nuevo patrón violentamente impuesto como uniformidad. Este hecho habría tenido como consecuencia el drástico empobrecimiento de las múltiples facetas del fenómeno humano Latinoamericano cuyo resultado fue la pérdida de su autenticidad, a causa del sometimiento a los mismos procedimientos de deculturación y sistemas productivos de dominio, cuyo resultado fue el empobrecimiento cultural y la deshumanización como producto de la caída en la extrema miseria. El orden social impuesto no sólo habría afectado a las culturas originarias presentes a la llegada del europeo sino a las nuevas configuraciones étnicas nacidas en el proceso de conquista y colonización; y dentro de la propia estratificación social, a sus élites, a quienes el dominio europeo les afectó en sus conceptos de sí mismas como inferiores. En definitiva, la América Latina se habría conformado como una cultura espuria y alienada.³²

Evidentemente se trata de un grupo de problemas que, aparte de la necesaria delimitación y ubicación de carácter teórico, debe incluir la forma como abordamos el conocimiento de nuestro ser histórico y nuestra historia como pueblos, etnias, culturas, naciones, Estados y civilización. El sentido general del análisis de Ribeiro se producía una coincidencia en sus caracteres y una evolución común del se producía una coincidencia en sus caracteres y una evolución común del —como lúcido exponente y expresión de toda una corriente de pensamiento Latinoamericana de la cual Salazar Bondy fue un importante filósofo— se producía una coincidencia en sus caracteres y una evolución común del da cuenta de un solo proceso socio-histórico con dos grandes polos que se oponen: la expansión degradante de la civilización europea y la reacción natural y necesaria que formó la urdimbre de una nueva configuración socio-cultural auténtica dentro de la espuria, que daría origen a un nuevo Ethos de los pueblos extraeuropeos, no sólo de los latinoamericanos, como civilización emergente nacida de una posible y esperada muerte de la civilización europea, que daría paso a la Civilización Humana.³³ El otro polo de este debate se encuentra en las tesis que caracterizan a la obra europea en América como la lucha de la civilización contra la barbarie, cuya expresión en

³² Con el mismo fin, en las décadas de 1960 y 1970 del siglo pasado, el brasilero Darcy Ribeiro intentó crear una nueva disciplina en las ciencias sociales, denominada antropología dialéctica.

³³ Ribeiro, Darcy. *Las Américas y la Civilización*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992.

el pensamiento filosófico tuvo su mayor influencia en el siglo diecinueve. En virtud de ello, consideramos necesario intentar aproximarnos a una definición de esta obra humana histórica llamada América Latina ya que mucho de lo que nos divide, tiene sus raíces tanto en el desconocimiento de lo intelectualmente logrado hasta ahora, en la ausencia de una investigación socio-histórica adecuada como en la incompreensión desde el punto de vista de lo que somos en cuanto culturas y civilización. La rigurosidad del pensamiento filosófico exige definir esa obra humana como concepto primario, aunque sea provisorio y sujeto a revisiones constantes que merezcan los necesarios e inevitables ajustes en el tiempo. Una vez establecida la diferencia originaria que causa el debate, estaríamos cada vez más cerca de la posibilidad de hacerlo con metodologías apropiadas que permitan superar los obstáculos epistemológicos hasta ahora encontrados. Los caminos de solución del conjunto de problemas que nos compete podrían despejarse y delimitarse progresivamente, aunque –justo es reconocerlo– no encuentren solución en su totalidad dada su complejidad y una historia llena de controversias.

La «conciencia histórica» latinoamericana

En este ensayo sostenemos que el reconocimiento de nuestro «clima filosófico» y «conciencia filosófica» indican una madurez de pensamiento que ha permitido una elaboración mucho más sistemática y rigurosa, que posibilitan ampliar la perspectiva de reflexión para construir las ideas que nos abran el camino para enfrentarnos a los problemas y retos propios de nuestra conformación como culturas y pueblos en búsqueda de una definición propia, por lo tanto de la filosofía de nuestro tiempo, en cuanto «conciencia racional» que haga inteligible el mundo y la vida, si hemos de utilizar los términos en los cuales Salazar Bondy expresaba la angustiada búsqueda de nuestro pensamiento original y auténtico. Abordar nuestro estudio como constelación socio-histórica que hace parte de la historia de la humanidad, permitiría colocarnos en ese *camino general* que quizás nos podría ayudar a comprendernos con nuestras respectivas deficiencias pero también con nuestros aportes a la humanidad. ¿Qué ha hecho esa historia en nosotros y qué hemos hecho nosotros en esa historia? Esta tarea debería desarrollarse presidida por la

³³ Ribeiro, Op. Cit., p.58.

intención de comprender la esencia y el destino de cada una de las culturas y sociedades que conforman nuestra civilización específica; y por otra parte, nos ayudaría a intentar comprender cómo, en la historia de las civilizaciones de las cuales nos hemos nutrido, entendemos nuestra propia presencia actual. El desarrollo de las ciencias sociales en América Latina durante el siglo XX, con investigaciones específicas en áreas metodológicamente bien delimitadas pero que abarcan un gran conjunto de problemas relacionados con nuestra conformación socio-histórica, contribuye desde su área de conocimiento y en una dimensión extraordinaria, en la elaboración filosófica Latinoamericana como decisión conciente de lograr productos culturales propios. El avance en el estudio de nuestra historiografía nos permite una nueva y mejor aproximación a la evolución histórica de América Latina y con ella, de nuestro pensamiento filosófico. Como lo señala Germán Carrera Damas, uno de los redactores y Presidente del Comité Científico Internacional para la redacción de una Historia General de América Latina, obra patrocinada y publicada por la UNESCO:

«A lo largo de sólo medio milenio, América Latina se ha conformado como una de las grandes regiones geoculturales del mundo. Su unidad territorial es evidente. Su madurez sociocultural es un hecho cotidianamente comprobado. Su significación en el escenario mundial de la cultura no requiere de nueva argumentación. Su esfuerzo sostenido y crecientemente exitoso por constituirse como un conjunto de sociedades modernas, democráticas y orientadas hacia niveles cada día más altos de bienestar, es reconocido. En suma, América Latina es una realidad que puede ser historiada como totalidad.»¹⁴

Este *factum* enunciado por el historiador venezolano, resultado de un esfuerzo teórico con base en estudios seriamente realizados desde distintos campos del saber, precisamente sobre esta obra histórica americana, permite un piso metodológico para intentar dotarnos de las definiciones clave acerca de nuestro ser y acontecer y de nuestra forma de estar en este mundo. Nuestros estudios nos llevan a definir que los latinoamericanos somos al menos, desde nuestra vertiente europea originaria, el producto de más de dos mil años de latinidad, por la filiación directa con la macroetnia post-romana de los pueblos ibéricos que, a su vez, ya había resistido el prolongado dominio de los moros musulmanes, por lo tanto

¹⁴ Carrera Damas, G.: *Mis Historias. Contribución a historias colectivas*. Caracas, FHE. UCV. 2006. Pág. 19.

africanizada racial y culturalmente. En su expansión salvacionista, los ibéricos se pusieron en contacto con millones de indígenas de civilizaciones primarias que constituyeron los pueblos originarios o pueblos-testimonio.³⁵ Nos confirma esta definición la investigación de Carrera Damas cuando escribe: «De esta manera las sociedades latinoamericanas actuales están vinculadas orgánicamente con un proceso de poblamiento del actual territorio americano que data de unos 25.000 años. Este vínculo se expresa directamente en las sociedades aborígenes e, indirectamente, en todas las sociedades latinoamericanas.»³⁶ Este proceso, expresado en un drama humano especialmente problemático y polémico, incluyó el contacto con otros tantos millones de negros africanos subsaharianos, producto de la inmigración forzada en la forma de mano de obra esclava, emparentados con otra civilización primaria como fue la Egiptia.³⁷ En el sentido de esta argumentación, el sociólogo venezolano, Enrique González Ordosgoitti sostiene: «De esa manera podríamos afirmar que la actual Civilización Latinoamericana es heredera directa, por derecho propio, de tres civilizaciones primarias (maya, azteca e inca) y heredera por contacto con Europa desde el siglo XVI, que la convirtió estructuralmente en cristiana, de cosmovisiones religiosas culturales cultivadas por el pueblo hebreo en contacto con Egipto y Mesopotamia, otras dos civilizaciones primarias.»³⁸ En estas circunstancias históricas, el europeo ibérico sufrió una nueva transfiguración, tanto como la sufrida por los pueblos originarios de América y los pueblos negros provenientes de África. La nueva etnia resultante³⁹ dio origen a una civilización en el llamado Nuevo Mundo, tan vieja como las más antiguas en

³⁵ Las civilizaciones primarias son aquellas caracterizadas por su total y absoluta originalidad que dieron origen a otras civilizaciones, que a su vez serían la matriz para el resto de la humanidad. Tomamos la definición de Jaguaribe, *Helio: Un estudio crítico de la historia*. Fondo de Cultura Económica. México. 2002, Tomos I y II. Las definiciones de pueblos-testimonio las tomamos de Darcy Ribeiro en la obra ya citada.

³⁶ Carrera Damas. *Op. Cit.* Pp. 21-22.

³⁷ Carrera Damas lo expresa de otra manera: «Al mismo tiempo, la vertiente europea de la conformación de las sociedades latinoamericanas las vincula directamente con las originarias raíces del mundo mediterráneo y, en especial, con su vertiente arábiga, a lo cual se sumó en forma creciente el aporte subsahariano, *Ibíd.* Pág. 22. Nota. La última frase aparece en la versión electrónica (pág. 2) más no en la versión impresa por la UCV.

lo que respecta a las culturas que la han conformado, pero a la vez tan nueva en cuanto a su variedad de etnias como los pueblos jóvenes más recientes, con un patrimonio biológico y cultural enriqueciendo por el mestizaje continuo, en oleadas sucesivas –proceso que llega a su sexta centuria– aderezada con la herencia que la remozca cada día más con múltiples patrimonios culturales, tanto por las mezclas internas como con nuevos elementos de diversas culturas que llegan continuamente al continente americano.

Es común encontrar en nuestro medio intelectual, no sólo la natural diferencia de apreciaciones sobre el carácter civilizacional de América Latina a partir de lo que se entienda y defina apropiadamente por civilización sino que también se expresan las diferencias en lo que corresponde a la interpretación sobre la configuración sociológica y antropológica latinoamericana. En esta disputa, sin embargo, hay una argumentación común, con base en un error conceptual, que requiere con urgencia ser superado y sobre el cual alerta el historiador Carrera Damas. Desde el punto de vista científico en el estudio de la historia, resulta vano pretender establecer comparaciones en la evolución de las grandes regiones geoculturales del mundo pues la vinculación orgánica entre ellas y las diferencias de tiempo histórico, impiden un claro deslinde y, en consecuencia, debe evitarse toda confrontación comparativa.⁴⁰ Por lo tanto, se hace necesario ubicar el tiempo histórico de América Latina. Esta es una de las grandes carencias que, en nuestro pensamiento, ha distorsionado el análisis de algunos de nuestros teóricos, quienes al tratar de encontrar una elaboración filosófica exclusivamente latinoamericana, entendida como producto cultural, la comparan directamente y sin mediación alguna, con los productos culturales de la creación filosófica europea, perteneciente a otro tiempo histórico. ¿Cómo encontrar autores equivalentes en sociedades o

⁴⁰ Para una demostración basada en hechos históricos de la vinculación con las culturas primarias, véase: González Ordosgoitti, Enrique: *América Latina como Civilización*. SOBICAMIN. II Congreso Bíblico Nacional. 1999. Otra fuente del mismo autor: *Ver América Latina como Civilización*. Desde la sociología de la Historia de Helio Jaguaribe. UCV-UCAB. *V Jornadas Nacionales de Investigación Humanística y Educativa. Apertura hacia el Futuro*. Caracas, diciembre 2004. González es sociólogo, profesor de filosofía de la historia, especialista en pensamiento latinoamericano y fundador de dicha Cátedra en la Escuela de Filosofía de la UCV.

⁴¹ En realidad, el término sociológico y antropológico apropiado sería macroetnia.

similitudes en la elaboración filosófica que corresponden a culturas y civilizaciones de otros tiempos históricos y cuyo protocolo de comparación corresponde a una sola de esas culturas y de su propio tiempo histórico, sin caer en lo que en la metodología historiográfica se denomina anacronismo? No le faltaba razón al venezolano Mayz Vallenilla cuando exigía una «actitud histórica» como modo de enfrentarse el hombre a su propia historia, a lo histórico de su tiempo, para lograr una definición de su temporalidad.

En Latinoamérica se expresa esa singularidad de cada momento histórico que viven las sociedades, en el cual se conjugan de forma inédita –en unas condiciones dadas– las posibilidades en una cultura específica, creada novedosamente por la acción humana con los materiales y fuerzas disponibles, en medio de las posibilidades existentes, dentro de un contexto histórico específico y singular. Si efectivamente, como nos lo enseña la historia y los grandes filósofos sociales, toda acción humana creadora rebasa los límites de la previsión, en su esencia y en su forma, ni América Latina es un producto espurio como tampoco es sólo un vástago de civilizaciones longevas sino un complejo cultural, único y diferenciado, de una extraordinaria riqueza que no puede ser negada. «América Latina constituye, por consiguiente, una encrucijada de tiempos históricos que ha elaborado el suyo propio».⁴¹ Es una realidad pluriétnica, multicultural y societal que conforma una civilización propia. Aunque dividida internamente en torno a su propia definición es una realidad históricamente definible, una constelación sociológica que vive su propio tiempo, particularidad que necesita de una clara definición para su comprensión.⁴² Es una realidad que tiende a nuevas y más complejas configuraciones, tanto por las migraciones internas de los pueblos que la conforman como por las continuas migraciones latinoamericanas hacia el norte del continente y hacia una Europa unificada; por las migraciones desde la India, del continente asiático y del mundo árabe que se cruzan con las migraciones europeas de fines del siglo XIX y durante el siglo XX, procesos sociales que le brindan nuevas configuraciones.

En virtud de lo anterior y para concluir, compartimos con Carrera Damas asumir la necesidad de un cambio de enfoque en las investigaciones sobre América

⁴⁰ Carrera Damas, Op. Cit. Pág. 19.

⁴¹ *Ibid.* Pág. 24.

Latina y en una nueva dimensión en el estudio de la historia de sus ideas. Se ha de partir de una historia de las sociedades constituidas en el largo plazo histórico, vistas en su continuidad histórica, no exclusivamente desde la época colonial y la conformación como naciones y Estados republicanos, producto de la obra emancipadora realizada en el siglo XIX, porque «la historia de las sociedades, criollas y aborígenes, ha sido escrita y cultivada en correspondencia con el proceso de conformación social hegemónica del criollo latinoamericano»⁴³ que ha dejado enormes brechas abiertas en el análisis de los ritmos históricos y de los aportes de cada una de las tres grandes vertientes culturales y civilizacionales, en cuanto componentes originales de lo que somos hoy, donde la presencia de las sociedades no criollas ha quedado subordinada a la de ésta.⁴⁴ Sin embargo, este enfoque contribuiría, y en mucho, a superar la propia «conciencia subalterna» del criollo frente a lo europeo (y lo norteamericano) como paso para la «emancipación mental» que nos ha preocupado en demasía desde el siglo XIX, de forma que nos permita alcanzar una «conciencia histórica latinoamericana» que brinde nuevas perspectivas de aproximación para la creación original de un pensamiento filosófico auténtico.

⁴³ Dice Carrera: «Toda aproximación historiográfica a América Latina está regida por tres grandes circunstancias. En primer lugar, por la acumulación y el entramado de estadios del tiempo histórico. En segundo lugar, porque la historicidad de la conformación de las sociedades criollas se encuentra recogida, desde sus prolegómenos, en un denso cuerpo historiográfico extraordinariamente rico y continuo. En tercer lugar, porque el trabajo sostenido y productivo de arqueólogos, antropólogos e historiadores aún no ha logrado llenar por completo las brechas históricamente generadas entre las sociedades criollas y las sociedades aborígenes más estructuradas.» Op. Cit. Pág. 21.

⁴⁴ *Ibid.* Pág. 22.

⁴⁵ La aproximación teórica del autor es la siguiente: «Superar la visión criolla de las sociedades implantadas latinoamericanas significa asumir una postura historiográfica que procure dos objetivos primordiales: en primer lugar, rescatar la perspectiva histórica del largo plazo americano, representado por las sociedades aborígenes. (...) En segundo lugar, situar a las sociedades implantadas en una relación de interacción múltiple con los factores y procesos que a lo largo de medio milenio han condicionado su formación. El logro de estos objetivos exige una revisión del relacionamiento de las sociedades implantadas latinoamericanas con la «historia universal», con las sociedades aborígenes, con la población africana trasladada a América y con las sucesivas presencias migratorias.» A lo cual agrega: «Con la «historia universal» y tenida en cuenta la mediación de la historia europea occidental en la concepción de la universalidad, debe buscarse una relación que permita valorar ajustadamente la significación de ésta, que es a la vez mediación y componente.» Op. Cit. Pág. 27.