



Bonilla, Alcira



Filosofía y realidad: La filosofía latinoamericana como filosofía de la historia

Revista de Filosofía y Teoría Política

1992, no. 28-29, p. 23-28

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica éditada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida:

Bonilla, A. (1992) *Filosofía y realidad: La filosofía latinoamericana como filosofía de la historia*. *Revista de Filosofía y Teoría Política* (28-29), 23-28. *Actas del V Congreso Nacional de Filosofía*. En *Memoria Académica*. Disponible en:

http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1330/pr.1330.pdf

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia *Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons*.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>.

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode>.

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

**Filosofía y realidad. La filosofía latinoamericana
como filosofía de la historia**

Acira Bonilla

La pregunta por los rasgos del desarrollo del pensamiento filosófico en América Latina, las posibilidades de una creación filosófica original y la dirección que ésta debería tomar constituye hoy un *tópos* en los trabajos de los historiadores del pensamiento y de los filósofos latinoamericanos mismos, quienes, en su afán cuestionador, parecen prolongar pretensiones románticas del siglo XIX.

Las circunstancias, sin embargo, tornan legítimos estos interrogantes. El filósofo europeo o de América Septentrional afronta su tarea desde la previa instalación en una tradición de pensamiento que parte de la filosofía presocrática, medio propio y territorio conocido de categorías por el que transita con familiaridad, aún cuando adopte posturas críticas. Es más, forma parte de una cultura que desde el siglo IX se desarrolla en el marco fijo de un conjunto de pueblos que no sufrirá alteración importante alguna hasta el presente.

El pensador latinoamericano, inversamente, pertenece a culturas nuevas y sincréticas que integran conflictivamente elementos de procedencia dispar y que, a lo largo de su historia, han dependido de los países centrales, sea en las formas abiertas del dominio político, sea en las encubiertas del económico, con el consiguiente sojuzgamiento de los restantes componentes de la cultura.

La filosofía latinoamericana nace y se desenvuelve como resultante de esta situación, pero sin reconocerla. Heredera de la tradición filosófica española primero y, luego, de las corrientes de los centros de poder, en cuanto creación original se encuentra condenada al fracaso. Tal situación conduce a la dramática pregunta por la posibilidad de una filosofía latinoamericana genuina, constituida sobre formas de pensamiento originarias de los pueblos latinoamericanos y que, en la denuncia de los modos de dependencia, conduzca hacia la liberación del hombre latinoamericano para integrarlo definitivamente en una humanidad universal más racional, entendida la razón como autoconciencia de la dignidad del hombre y de su autorrealización en la historia. No postulamos que deba ignorarse o

desdeñarse el pensamiento europeo; indigenismo y europeísmo constituyen extremos de una dicotomía falsa que oculta realidades sincrónica y diacrónicamente más complejas y matizadas.

Por cuanto la idea de una filosofía latinoamericana concebida como filosofía realista de la historia constituye el núcleo y eje del pensamiento maduro de Rodolfo M. Agoglia, intentaremos mostrar la legitimidad de los pasos metodológicos conducentes a ella. Estamos ante una reformulación notable del problema que nos acucia, no siempre carente de dificultades; pero éstas se han de convertir en incitaciones para la tarea de un pensar desde, en y para una realidad circunstanciada, aunque no por eso menos real, ni menos universal. Tal concepto de una filosofía latinoamericana como filosofía realista de la historia resulta de la sistematización del sentido humanista de la filosofía y de la tarea de una filosofía de la historia. Las investigaciones iniciales sobre la filosofía griega ya proponen una interpretación de la filosofía ("sabiduría del amor"¹, según la cual su verdadero contenido no se agota en un saber exclusivamente intelectual. Enraizada en el amor de *philia*, sus notas específicas (fidelidad y adhesión, dialogicidad, compromiso y riesgo) la caracterizan como un saber de aspiración y valoración, el saber humano por excelencia. Con expresión oracular, Agoglia sintetiza: "Nadie la cultive sin amor por el hombre". Siendo el hombre un ente histórico-social, tal concepción de la filosofía fundamenta la unidad inescindible de la tarea del filósofo con su realidad histórica. Si la historia es el advenimiento de la humanidad, la filosofía ha de hacerse cargo de las aspiraciones de liberación y humanización.

En una síntesis crítica que, "desafecta de toda unilateralidad"², se nutre de varias aportaciones, queda determinado el lugar de la actual filosofía de la historia. Se parte, más o menos explícitamente, del doble objeto de la disciplina: la historia vivida (experiencia) y la historia construida (historiografía). Aunque este camino parece desembocar en la constitución de dos disciplinas diferentes, una ontología regional de lo histórico y una epistemología o discurso crítico sobre la historiografía, de hecho no se llega a escindir las totalmente, sino a un saber integrador que se desenvuelve en niveles co-implicados, entre los cuales se establece una jerarquía de fundación. La experiencia ontológica de la historicidad (continuidad temporal del desarrollo de la humanidad) funda de modo originario y constituye los diversos niveles: "Esta conciencia **ontológica** de lo histórico se manifiesta, al análisis

fenomenológico, como la condición de toda **conciencia trascendental** de la historia, en suma, de todo conocimiento histórico (incluido el metafísico) y de toda **conciencia óntica**, de toda experiencia de hechos genuinamente histórica. La aprehensión del ser de la historia es, pues, la condición de todo saber eidético, de todo explicar, comprender e interpretar los hechos históricos, como así también de todo saber óntico, o sea, de la posibilidad de experimentar ciertos hechos como históricos"³. Los distintos grados de desarrollo del saber histórico son los niveles de integración del tiempo histórico que efectúa la conciencia.

La definición de la realidad histórica --"praxis social presentiva y consciente"⁴ -- y los análisis de la conciencia y de la razón históricas apoyan estas conclusiones. Del ser del tiempo concebido como presente, se siguen dos consecuencias: 1.- la historiografía es saber sobre o desde el propio presente y 2.- la ilegitimidad de toda representación de una meta final de la historia. La realidad del tiempo humano se determina como praxis histórica porque la componen el conjunto de obras, hechos y acciones *in fieri* del hombre que afectan intereses comunes. Partiendo del presente como praxis real y efectiva, pasado y futuro resultan ser praxis objetivada y proyectada, respectivamente. Objetivación no equivale a alienación. El hombre intenta la continuidad de su autorrealización existencial a través de la objetivación histórica; con esto la historicidad, bien que derivada del tiempo existencial, asume el carácter de conexión objetiva de sentido. Esta objetividad socio-histórica, portadora de los valores del hombre, funda todo diálogo histórico. Urge, por consiguiente, no "cuestionar y denunciar que la objetividad socio-histórica en la cual el hombre está inserto tenga un sentido, sino el sentido objetivo que tiene"⁵.

Desde las tres vivencias de la humanidad de la historia, la historicidad del hombre y la temporalidad histórica, se constituye la conciencia histórica. Agostini enfatiza el papel generador de la conciencia histórica, eminentemente activa: "Sobre la base del presente que **asume, proyecta un futuro y construye un pasado** y, de este modo, produce realidad y conocimiento"⁶. Con la concepción renacentista de la razón como teórica, práctica y productiva, se inicia la conquista de la razón histórica. En tanto órgano del conocimiento de lo histórico e inserta en el proceso de la realidad humana temporal, la cuestión acerca de la razón histórica se coloca en el doble plano de lo teórico y de la praxis histórica.

Describir, explicar y abrir la comprensión de los hechos de un pasado potencial sobre la base de valoraciones emergentes del presente compete a la ciencia histórica. La filosofía de la historia operará la unidad dialéctica de sentido que cura al tiempo de su ruptura fáctica sobre la base de una indagación acerca del tiempo histórico. También debe constituirse como teoría del conocimiento histórico, cuya parte medular es una lógica del mismo. Los problemas de la praxis histórica surgen de la articulación entre libertad y razón en la historia. Sólo una razón filosófica puede resolverlos. Esta, si está enlazada con el tiempo como su propia condición trascendental teórica y práctica, puede **"producir o crear el presente que debe ser"**⁷, convirtiéndose en expresión de la libertad de pensamiento en función de una praxis promotora de la humanización del hombre. Esto significa que la filosofía sólo se realiza plenamente como filosofía de la historia: "si la conciencia histórica enfrenta los problemas más decisivos y acuciantes del hombre, y la filosofía tiene por raíz y destinatario también al hombre, ésta se realiza plenamente como filosofía de la historia"⁸.

Las consideraciones precedentes enmarcan la cuestión de la filosofía latinoamericana. Partimos de una constatación desoladora: a despecho de una actividad filosófica aparentemente intensa, "no existe ni ha existido una filosofía latinoamericana `propia'"⁹, original. Falta de originalidad significa que no hemos filosofado desde nuestra propia condición. Este hecho, tener o no tener filosofía original, equivale a ser o no ser plenamente históricos. La filosofía, en efecto, muestra el grado de autonomía, la capacidad de decisión de un pueblo, incluso a nivel político. Un pueblo sin filosofía no integra la historia mundial.

¿Causas del hecho? El triple déficit que acusan los pueblos latinoamericanos en su personalidad, en su libertad y en su historicidad. ¿Cómo se explica, pregunta Agoglia, que otras manifestaciones de la cultura, oponiéndose en muchos casos al sistema cultural alienante establecido, hayan llegado a exhibir fuerte originalidad, tal es el caso de la pintura o la literatura, y no suceda lo mismo con la filosofía? Hay una razón: "mientras las distintas manifestaciones de la cultura son expresiones más o menos directas de un modo de ser histórico del hombre, en cambio, la filosofía --como forma por excelencia de la conciencia cultural-- para asumir esa misma forma de humanidad, debe esclarecerla previamente de un modo explícito"¹⁰.

Lograr originalidad no exige un retroceso al pasado indígena o prescindencia de las tradiciones filosóficas y culturales que han incidido en nuestra conformación. Ella se yergue como imperativo de un saber riguroso sobre el mundo, el conocimiento y la praxis, que sea expresión de nuestra idiosincracia y responda a los requerimientos de nuestra específica realidad social y humana. Así, dos exigencias fundamentales, mutuamente presupuestas, dan origen a todas las tareas de la filosofía latinoamericana: realismo y constitución como filosofía de la historia.

La filosofía surgió en Grecia como reflexión sobre la realidad y desarrolló ese carácter en modos históricamente condicionados. Como una actitud segunda aparece la actitud crítica; supone ya la existencia temporal de la filosofía. La historia prueba, además, "que la búsqueda de una **justificación del filosofar**, denuncia, casi siempre, una postura idealista, explícita o implícita en el problema del principio de la filosofía"¹¹, pues ella da una acordada preeminencia al deber ser sobre el ser.

La filosofía latinoamericana, inexistente *stricto sensu*, no puede contituirse como reflexión crítica sobre las condiciones lógicas de la posibilidad del filosofar. Primero hay que emprender el camino de la filosofía, concebida como saber riguroso, metódico y sistemático sobre la realidad; luego, hacer metafilosofía. Tampoco podríamos, en los pasos iniciales, sin la previa reflexión filosófica sobre la realidad, asumir las consecuencias de un idealismo terminal.

La situación histórica de dependencia, ideológica y distorsionante, señala la modalidad de la filosofía latinoamericana: "La única filosofía auténtica posible (aunque tenga carácter instrumental) es hoy para nosotros una **filosofía realista**, es decir, que verse sobre nuestra situación histórica, sobre el supuesto efectivo que condiciona nuestro pensar, porque sólo a través de ella podremos reconquistar **prácticamente** la libertad que exige la elaboración de un saber filosófico oficial. La única filosofía **tempestiva** será para América Latina la que se verifique **desde y sobre** nuestra situación real y concreta"¹². Con el esclarecimiento del presente sobreviene el rescate del pasado y, en este sentido, la filosofía latinoamericana deberá proveer la metodología para reelaborar la historia de las ideas y de la cultura latinoamericanas y establecer las modalidades del diálogo con la

tradición filosófica. Se abren así varios caminos al pensar. El más difícil, una vez más, es el de la conjunción de los niveles teórico y práctico de la razón histórica.

NOTAS

1. La filosofía como sabiduría del amor. *Revista de filosofía*, Nº 17. Fac. de Humanidades y ciencias de la educación, Un. de La Plata, 1966, p. 15.
2. "Teoría de la psique y teoría de la historia". *Cultura*, vol. III, Nº 8 set.-dic. 1980, p. 45.
3. "Perspectivas de la razón histórica". *Cuadernos de Filosofía*, Nº 10, Fac. de Filosofía y letras, Un. de Buenos Aires, 1968, p. 306
4. *Conciencia histórica y tiempo histórico*. Ed. de la Un. Católica, Quito, 1980, p. 20.
5. "Teoría de la psique...", p. 44-45.
6. *Conciencia histórica y tiempo...*, p. 20.
7. O.c., p. 128.
8. O.c., p. 146.
9. O.c., p. 175-176.
10. O.c., p. 180.
11. "Cultura nacional y filosofía de la historia en América Latina", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, vol. VIII, 1981, p. 234-235.
12. O.c., p. 236.