

David Sobrevilla¹

SITUACIÓN Y TAREAS ACTUALES DE LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA

Encuentro en la filosofía actual en América Latina cinco corrientes principales. De éstas, tres corresponden a corrientes trasplantadas de Europa y dos han surgido en el suelo latinoamericano sobre la base en parte de impulsos propios y en parte de influencias ajenas. Las primeras son el movimiento fenomenológico y existencialista, el marxismo y la filosofía analítica. A ellas podríamos agregar quizás la filosofía cristiana o algunos pensadores que adhieren al pensamiento postmodernista europeo, pero que tienen mucha menos vigencia que las corrientes mencionadas. Las corrientes surgidas en el suelo latinoamericano son la filosofía de la liberación latinoamericana y la filosofía inculturada, aunque aquí también podríamos añadir los remanentes de la filosofía de lo americano -pese a que su acta de defunción fue extendida en cierto modo por Leopoldo Zea, su fundador, en 1969 en su opúsculo *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*². A continuación quisiera ocuparme brevemente de las cinco corrientes principales nombradas.

La fenomenología y el existencialismo surgieron en América Latina hacia mediados de los años 30 -con figuras como Alfonso Caso, Joaquín Xirau y José Gaos en México, Alberto Wagner de Reyna en el Perú y Carlos Astrada en Argentina. Tuvieron su auge hacia las décadas del 50 y 60, y comenzaron a declinar hacia 1970. Curiosamente, algunos de los más importantes trabajos pertenecientes al movimiento fenomenológico y existencialista se han producido precisamente en la década del 70, lo que muestra un claro asincronismo: los frutos más maduros de esta corriente se han dado en un período en que la más amplia aceptación de esta corriente había desaparecido. Estoy pensando en obras como las de Guillermo Hoyos (Colombia, 1935) *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und teleologie der Intentionalität bei Husserl* (1976); de Daniel Herrera Restrepo (Colombia, 1930), cuyos trabajos han sido reunidos en *Escritos sobre fenomenología* (1986); de Antonio Aguirre (Argentina, 1927), quien ha publicado *Genetische Phänomenologie und Reduktion: Zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Edmund Husserls* (1970) y *Die Phänomenologie Husserls im Lichte ihrer Interpretation und Kritik* (1982); de Ernesto Mayz Vallenilla (Venezuela, 1925), con su trilogía sobre la razón técnica: *Esbozo de una crítica de la Razón Técnica* (1974), *El dominio del poder* (1982) y *Ratio Technica* (1983); de Danilo Cruz Vélez (Colombia, 1920), con sus libros *De Husserl a Heidegger* (1970) y *Aproximaciones a la filosofía* (1977); y de Benedito Nunes (Brasil), quien ha publicado el penetrante estudio *Filosofía e poesía em Heidegger* (1986). Podría continuar esta enumeración, pero sólo he querido mencionar estos títulos para apoyar mi afirmación de que, pese a su falta de audiencia, la fenomenología y el existencialismo mantienen su productividad e importancia en América Latina³.

Podemos reconocer según Michael Lowy⁴ cuatro etapas en el desarrollo del marxismo en América Latina: I. La de su introducción que tuvo lugar más o menos entre 1900 y 1920. II. El período revolucionario que se desplegó entre 1921 y 1935, aproximadamente, y que produjo a grandes figuras como a Luis Emilio Recabarren en Chile, Aníbal Ponce en la Argentina, Julio Antonio Mella en Cuba, José Carlos Mariátegui

en el Perú y Augustín Farabundo Martí en El Salvador. III. El período stalinista que va de 1935 a 1959. Y IV. El período neorevolucionario que se extiende desde 1959, término inicial marcado por la revolución cubana. Teóricamente las grandes figuras de esta etapa son en México Eli de Gortari y Adolfo Sánchez Vásquez, en Venezuela Juan Eduardo Vásquez, José Rafael Núñez Tenorio y sobre todo Ludovico Silva (quien ha fallecido hace relativamente poco), en Chile Juan Rivano y en el Brasil José Arthur Gianotti. Casi todas estas figuras siguen vivas y activas aun hoy.

Ahora bien, luego de la caída de los regímenes del socialismo realmente existente en Europa quizás haya que hacer comenzar una quinta etapa dentro del marxismo en América Latina a partir de 1988. De los pensadores mencionados algunos han reaccionado muy rápidamente reajustando sus planteamientos a los nuevos hechos. Este es el caso de Adolfo Sánchez Vásquez y lo hubiera sido también de Ludovico Silva quien al momento de fallecer (1988) escribía su libro *En busca del socialismo perdido*⁵, en que buscaba desentrañar el significado de la «Perestroika» y del «Glasnost».

La tercera gran corriente trasplantada de Europa (y de los Estados Unidos) ha sido la filosofía analítica entendida en sentido amplio. La filosofía analítica tiene sus antecedentes, según Jorge J.E. Gracia⁶, entre los años 1940 y 1960, sus comienzos propiamente dichos entre 1960 y 1970 -cuando Mario Bunge publica su libro *Causality* (1959)⁷ y su antología semántica en 1960, Tomás Moro Simpson da a la imprenta su estudio *Formas lógicas, realidad y significado* (1964) y cuando desde 1967 empieza a salir la revista mexicana *Crítica-*, y su período de estabilidad y afianzamiento desde 1970 hasta hoy.

A esta corriente están ligados en la actualidad los nombres de filósofos como Tomás Moro Simpson, Carlos Alchourron, Eugenio Bulygin, Eduardo Rabossi, Carlos Nino en la Argentina; Luis Villoro, Fernando Salmerón, Enrique Villanueva, León Olivé en México; Benedito Barboza Filho, Joao Paulo Monteiro, Newton da Costa en el Brasil, y muchos otros en los demás países latinoamericanos. En Estados Unidos trabajan Ignacio Angelelli, Jorge J.E. Gracia, Ernesto Sosa, Alfonso Gómez-Lobo, Alberto Cordero. Mario Bunge en Canadá. En Alemania Ernesto Garzón Valdés y Carlos-Ulises Moulines.

Veamos ahora las dos corrientes surgidas en los últimos años en América Latina. La primera es la de la filosofía de la liberación latinoamericana que ha tenido como escenario sobre todo la Argentina, pero sobre la cual han tenido influencia en mayor o menor medida la filosofía de lo americano, las ideas de Augusto Salazar Bondy, la teoría de la dependencia y la teología de la liberación⁸. Enrique Dussel distingue cuatro fases en el desarrollo de la filosofía de la liberación: I. La de la preparación entre 1969 y 1973, II. La de madurez entre 1973 y 1976, III. La de persecución, exilio y proyección continental entre 1976 y 1983, y IV. La fase actual de madurez y afianzamiento desde 1983⁹. A su vez, Horacio Cerutti Guldberg describe así los rasgos comunes de las distintas corrientes dentro de la filosofía de la liberación latinoamericana:

1) Se trata de elaborar una filosofía auténtica en América Latina, 2) Se piensa que es necesario destruir la situación de dependencia que afecta a América Latina, 3) Se sostiene que esta situación dependiente está apuntalada por una filosofía justificatoria y académica que la convalida, y que es preciso reemplazar entonces por otra que haga críticamente explícitas las necesidades de las grandes mayorías explotadas del pueblo pobre y oprimido de América Latina, y 4) Se afirma que este pueblo es el portador de

una novedad histórica que debe ser pensada y expresada por la filosofía de la liberación.

El mismo Cerutti distingue cuatro corrientes dentro de la filosofía de la liberación latinoamericana: A. La filosofía de cuño ontologicista cultivada por pensadores como Gunter Rodolfo Kusch, Mario Carlos Caalla y Amelia Podetti. B. La filosofía analéctica que originalmente estaba representada por Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel y Oswaldo Ardiles. C. Una filosofía historicista defendida por Arturo Andrés Roig y Leopoldo Zea (este último después de 1968), y D. Una corriente que problematiza la filosofía con pensadores como José Severino Croatto, Manuel Ignacio Santos y el propio Horacio Cerutti Guldberg¹⁰.

La última de las corrientes existentes en América Latina es la de la filosofía inculturada surgida hace relativamente poco en la Argentina como un desarrollo y una crítica a la filosofía de la liberación latinoamericana por obra del P. Juan Carlos Scannone. En opinión del P. Scannone, la filosofía de la liberación latinoamericana se centra en exceso en la oposición «dependencia-liberación», cometiendo el error de no considerar suficientemente lo positivo propio de América Latina. La categoría fundamental de la filosofía inculturada es la de la sabiduría popular que media entre la cultura, la religiosidad, los símbolos y la narrativa populares por un lado y el pensamiento filosófico por el otro. «Pues, en cuanto a su contenido, ella implica el último sentido de la vida y, en cuanto a su forma, una racionalidad peculiar: la sapiencial»¹¹. Una reflexión hermenéutica ulterior muestra como otras categorías básicas el «nosotros», el «estar» y la «mediación simbólica» (el símbolo y no el concepto sería el elemento de la sabiduría popular y su lógica sapiencial). El horizonte de la filosofía inculturada es, según Scannone, el humus cultural latinoamericano, su forma la mediación simbólica y el sujeto el nosotros-pueblo dentro de la comunidad universal de los pueblos¹².

Crítica de la filosofía latinoamericana actual

Las cinco corrientes mencionadas reproducen en cierta medida la división que se produjo en el seno de la filosofía latinoamericana dentro de la que Francisco Miró Quesada ha denominado su tercera generación en este siglo¹³. Según Miró Quesada dicha generación se habría bifurcado produciendo dos respuestas frente al problema del filosofar latinoamericano. De un lado, el grupo más numeroso, al que se puede denominar «universalista», habría considerado que hacer filosofía en América Latina consiste en asumir los valores de la filosofía europea y en proponer soluciones originales a los grandes problemas de la filosofía occidental. De otro lado, el grupo menos numeroso procedente sobre todo de México, habría sostenido que hacer filosofía en América Latina consiste más bien en desentrañar la verdad de la realidad latinoamericana, lo que lo habría llevado a una posición historicista y a estudiar la circunstancia histórica latinoamericana. Era el grupo que postulaba una «filosofía de lo americano» y al que se puede llamar, por contraste con el grupo anterior, «regionalista».

Pues bien, las cinco corrientes anteriores reproducen, como decíamos en cierta medida, esta división: la corriente fenomenológica y existencialista y la analítica mantienen la posición «universalista»; y las corrientes liberacionista e inculturada son herederas de la «regionalista». La corriente marxista tiene una posición ambigua: opera casi siempre con categorías asumidas en forma pasiva del marxismo europeo y teóricamente no ha logrado una autonomía conceptual, pero de otra parte tiene mucho más en cuenta en sus análisis la realidad latinoamericana.

Las afirmaciones anteriores exigen, por cierto, una serie de matizaciones, precisiones y verificaciones que aquí sólo puedo ofrecer de una manera muy limitada.

Quisiera indicar en primer lugar que la fenomenología y el existencialismo fueron de una gran ayuda para el descubrimiento de la realidad latinoamericana al acentuar aquélla el aspecto descriptivo del trabajo filosófico o al proponer éste como categorías centrales conceptos como los de la «autenticidad» o «lo propio». En este sentido, jugaron un gran papel en el surgimiento de la filosofía de lo americano. Lo muestran bien a las claras títulos como el de Emilio Uranga Análisis del ser del mexicano (1952) o el de Jorge Portilla «Fenomenología del relajó» (1966).

Esta conexión entre el existencialismo y la filosofía de lo americano en México ya ha sido tratado temáticamente en el corto pero preciso artículo de Luis Villoro «Génesis y proyecto del existencialismo en México»¹⁴ o en el anecdótico libro de Oswaldo Díaz Ruanova Los existencialistas mexicanos¹⁵. Pero también fuera de México se puede comprobar esta relación: libros que pertenecen a la corriente de la filosofía de lo americano como los del venezolano Ernesto Mayz Vallenilla El Problema de América (1959, 1969) o el del chileno Félix Schwartzmann El sentimiento de lo humano en América (1er. vol. 1950 y 2º vol. 1953) serían impensables sin la lección fenomenológica y existencial.

Mas la fenomenología y el existencialismo también pueden contabilizar en su haber la gran influencia que han ejercido sobre la filosofía de la liberación y la filosofía inculturada. En la obra principal de Enrique Dussel, Para una ética de la liberación latinoamericana (1973 ss.), Heidegger le sirve para intentar rebasar toda la tradición occidental beneficiando de su crítica a la misma. De Heidegger hace también un gran uso el liberacionista argentino Mario Casalla en su opúsculo Razón y liberación (1973) y Husserl le sirve para ejemplificar la idea que él pretende que Europa se ha hecho de sí misma en su artículo «Husserl, Europa y la justificación ontológica del imperio» (1975). Heidegger es también una gran presencia en el reciente libro de la fase inculturada de J.C. Scannone Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana (1990).

Y, sin embargo, difícilmente se podría negar que grandes investigaciones fenomenológicas y existenciales como las citadas en la sección anterior están centradas sobre todo en la problemática filosófica universal europea. Y es que, en verdad, si la fenomenología y el existencialismo contribuyeron indirectamente al descubrimiento de la realidad latinoamericana, fundamentalmente están orientadas a las cuestiones filosóficas que supone que son universales.

En cuanto al marxismo en América Latina algunas veces trató de constituirse en forma conceptual y/o políticamente autónoma. Así sucedió por ejemplo cuando en 1929 José Carlos Mariátegui lo concibió en su Defensa del Marxismo como un método de interpretación de la realidad en forma semejante e independiente a como años antes lo había hecho Georg Lukács en Historia y conciencia de clase (1922). Algo parecido ha sucedido con la concepción del marxismo como una «filosofía de la praxis» por parte de Adolfo Sánchez Vásquez en su libro del mismo título (1967), ensayo similar e independiente al del grupo yugoslavo «Praxis». Pero no siempre ha sido este el caso: la regla (aunque con excepciones) es que en América Latina el marxismo ha sufrido de un infradesarrollo: no ha aspirado a una autonomía conceptual (y política), sino que simplemente ha trasladado la concepción soviética ortodoxa del marxismo como la

reunión del Diamat e Histomat, preocupándose tan sólo por aplicarla a una realidad distinta a la europea como es la latinoamericana.

En tercer lugar sostengo que en los últimos tiempos se advierte que hay en la filosofía analítica latinoamericana una mayor atención por los problemas latinoamericanos. Se lo comprueba así, entre otros, de los artículos periodísticos de Mario Bunge, de los trabajos de Ernesto Garzón Valdés sobre la estabilidad de los sistemas políticos o sobre el terrorismo de Estado, de Carlos S. Nino sobre ética y derechos humanos, de Alfonso Gómez Lobo sobre la lógica y ética de la tortura, o de los muchos impulsos que la historia de las ideas en América Latina ha recibido de los afanes de un pensador analítico como es Jorge J.E. Gracia. Y, no obstante, la inmensa mayoría de los trabajos que se producen dentro de la filosofía analítica en América Latina, siguen siendo ajenos a la problemática latinoamericana.

Finalmente, deseo señalar que en algunos representantes aislados de la filosofía de la liberación latinoamericana o en la inculturada hay un perceptible interés por el problema del método de la filosofía o de la historia de las ideas. Este es el caso de Enrique Dussel o de Juan Carlos Scannone cuando hablan del «método analéctico» - aunque entendiéndolo en distintos sentidos¹⁶-, o el de Horacio Cerutti Goldberg en su libro *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*¹⁷. No obstante, juzgamos que aún no se ha logrado perfilar lo suficiente el mencionado método analéctico en sus pasos y procedimientos, y tampoco la metodología propia para una historia de las ideas en América Latina.

Podemos pues concluir, aunque con algunas reservas, que el día de hoy es legítimo agrupar las corrientes actuales de la filosofía en América Latina en dos frentes: 1. El formado por la filosofía fenomenológica y existencial, la filosofía analítica y un marxismo de cuño europeizante que hacen filosofía a la manera europea y sin tomar mayormente en cuenta la realidad latinoamericana y sus peculiaridades. Estas corrientes conceden una apreciable importancia a las cuestiones metodológicas y a la limpieza conceptual -sobre todo en el caso del movimiento fenomenológico y de la filosofía analítica. Y 2. El frente integrado por la filosofía liberacionista e inculturada y por un marxismo de cuño latinoamericano que consideran que el objeto privilegiado de la filosofía es la realidad latinoamericana: se trata de liberarla, de revolucionarla o de elevar a claridad conceptual la sabiduría popular. La filosofía adquiere aquí un carácter instrumental: se convierte en un medio para lograr la liberación latinoamericana, para preparar o contribuir a la revolución o para colocar en un nivel reflexivo la sabiduría popular inmediata existente en América Latina.

Agrupadas las corrientes actuales del filosofar latinoamericano en estos dos frentes, quisiera formularles algunas críticas de principio.

Critico al grupo «universalista» por su asunción acrítica de la filosofía occidental y por no pensar los problemas filosóficos desde una perspectiva latinoamericana. Pero critico al mismo tiempo al grupo «regionalista» por instrumentalizar la filosofía al concebirla solamente como un medio para lograr la liberación, la revolución o la claridad conceptual de la sabiduría popular; y lo critico asimismo por su insuficiente nivel metodológico y por su falta de limpieza conceptual.

Quisiera ahora hacer plausibles estas críticas mediante algunos comentarios. En un libro muy bien escrito y documentado, *Academic Rebels in Chile. The Role of Philosophy in Higher Education and Politics*¹⁸, Ivan Jaksic ha contado cómo la filosofía

chilena adquirió hasta la década del 60 un marcado carácter «universalista» -Jaksic habla del proceso por el que ella obtuvo un alto nivel de «profesionalización». Este proceso fue interrumpido por dos acontecimientos históricos: el movimiento de la reforma universitaria de 1968 y el golpe militar del general Augusto Pinochet. Ambos mostraron que no se puede pensar en la temática filosófica como si sólo procediera de Occidente y como si no tuviera que ver con la propia circunstancia histórica. No obstante, luego del retorno de la democracia los filósofos chilenos no parecen haber extraído las consecuencias de esta lección y prosiguen tratando de hacer filosofía al modo «universalista» al margen de la propia realidad. Ácidamente escribe Jaksic:

«La ironía de su esfuerzo es que el diálogo que desean mantener con la tradición occidental ha sido más un monólogo de su parte. Sus obras raramente han sido traducidas y son prácticamente desconocidas fuera de Chile» (p. 188). Volvámonos ahora hacia el grupo «regionalista». De una parte, aquí se desnaturaliza y se sobrexige a la filosofía al pretender colocarla al servicio de la liberación, de la revolución o de la aclaración reflexiva de la sabiduría popular. Se desnaturaliza a la filosofía al instrumentalizarla, porque la filosofía no sigue siendo vista como un fin en sí mismo, sino como un mero medio para lograr ciertas metas -por cierto: muy altas. Y se la sobrexige porque, aunque la filosofía aceptara convertirse en una ancilla liberationis (o revolutionis), no está en la situación de liberar al hombre por sí sola de la opresión material. Y tampoco de producir la revolución o desencadenarla porque, como sostiene el filósofo marxista de Benin, Paulin Houtondji, esta forma de concebir el rol de la filosofía implica sobrevalorarla, representa un rezago del pensamiento de los jóvenes hegelianos y de su voluntarismo idealista, y olvida que según Marx no es la filosofía sino la praxis política la llamada a transformar el mundo¹⁹.

En cuanto al afán de colocar la filosofía al servicio de la sabiduría popular, equivale mutatis mutandis a lo que el mismo Houtondji denomina etnofilosofía en el caso de África. Aquí se trata del empeño común a antropólogos, sociólogos, etnógrafos y filósofos de presentar la sabiduría popular como filosofía. Según Houtondji la etnofilosofía «consiste en refugiarse perezosamente tras el pensamiento del grupo, absteniéndose de tomar posición uno mismo y de pronunciarse sobre los problemas a los que respondió a su manera el pensamiento de los ancestros»²⁰.

Los etnofilósofos se oponen a ver la filosofía como un campo de pensamientos producidos por individuos y racionalmente argumentado, subrayan la naturaleza grupal del pensamiento y aceptan la invocación emocional o religiosa como rasgos distintivos. Según Houtondji y el filósofo de Nairobi, Odera Oruka, la etnofilosofía es filosofía sólo en el sentido adulterado del término, y no pertenece a la tradición crítica sino acrítica del pensamiento²¹.

Por otra parte, la filosofía «regionalista» ofrece un déficit metodológico y conceptual muy perceptible. Nosotros hemos examinado por ejemplo las críticas dirigidas por Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy en su libro *La filosofía americana como filosofía sin más* (1969) y en sus artículos «La filosofía latinoamericana como filosofía de liberación» (1973) y «Dependencia y liberación en la filosofía latinoamericana» (1974)²². Pues bien, examinando las críticas de Zea a Salazar casi ninguna se sostiene debido a la deficiencia de información histórica o filosófica del pensador mexicano, o a que no respeta el significado preciso de términos como «originalidad» o «autenticidad» que el peruano emplea.

Estas críticas nos han de permitir plantear a continuación un programa de las tareas actuales que tiene ante sí la filosofía latinoamericana.

Tareas actuales de la filosofía en América Latina

En mi opinión, la filosofía es en sentido estricto un producto occidental. En América Latina existió antes de la llegada de los españoles un pensar náhuatl, maya e inca²³, entre otros, pero que en rigor no puede ser considerado filosofía. Tomemos por ejemplo el caso de los nahuas. Existió entre ellos un cierto proceso de racionalización de las creencias religiosas, pero que no fue tan lejos como para llevar a un descreimiento masivo y a la necesidad de reemplazar las antiguas creencias religiosas no por nuevas creencias míticas sino por un nuevo tipo de saber: la filosofía. Existieron también entre los nahuas tlamatime, sabios con rasgos bien definidos, pero que conservaban la tradición y por lo general no se colocaban en contra de ella. Existió finalmente un saber diversificado, pero de carácter también bastante tradicional y no innovador como en el caso de la filosofía griega.

En suma, entre los nahuas hubo sin duda una imagen mítica del mundo, de los dioses y del hombre similar a la que tuvieron los griegos antes del nacimiento de la filosofía, pero no un saber filosófico genuino (hemos estudiado el punto en el artículo «¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino?»²⁴, en: V.V.A.A., Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy.

Considero que los continentes, las regiones o los países que no han tenido a la filosofía como un elemento integrante original de sus culturas, la adoptaron de Occidente como un producto heterogéneo. Examínese por ejemplo la historia del pensamiento en América Latina en los siglos XVI, XVII y XVIII, y se observará cómo penetran y se aclimatan entre nosotros corrientes filosóficas que poco tienen que ver con la realidad y los problemas de América Latina: el tomismo, el escotismo, el suarecismo y hasta el neoplatonismo humanista. Tomemos al azar el caso de la estética en el Virreinato del Perú. A fines del siglo XVI y comienzos de XVII florece en Lima la «Academia Antártica» que extrae sus temas e inspiración de la academia neoplatónica -entre sus obras más representativas hay que mencionar la Miscelánea Austral²⁵ de Diego Dávalos y Figueroa y el «Discurso en Loor de la Poesía» (1608) de la poetisa anónima peruana.

Posteriormente, en el siglo XVII, en su Apologético en favor de don Luis de Góngora (1662) Juan de Espinoza Medrano, el «Lunarejo», defiende los recursos y el lenguaje gongorino en contra de los ataques del crítico portugués Manuel de Faría y Souza. En el siglo XVIII los problemas estéticos que interesan a don Pablo de Olavide son la determinación de la belleza como proporción, gracia, garbo, elegancia y magnitud, y el rol que Dios ha impuesto al hombre de hermosear la naturaleza²⁶. Todas estas son cuestiones estéticas importantes dentro de la estética europea, pero que poco o nada tienen que ver con los problemas que planteaban los fenómenos estéticos propios de la naturaleza, el arte y las artesanías de la joven América.

El hecho de que la filosofía sea en continentes como África, en regiones como América Latina y en países como el Japón un producto heterogéneo, ha determinado que allí aparezca con un carácter extraño y con encargos peculiares -como los de definir la identidad nacional, servir de instrumento de liberación o descubrir en la propia tradición algunos equivalentes de la filosofía. Se practica así en América Latina la «filosofía de lo americano», la «filosofía de la liberación», la «filosofía inculturada», y se quiere descubrir en la cultura regional del caso una «filosofía náhuatl» o inca.

Propuestas similares se las puede hallar mutatis mutandis en África o en el Japón. No en cambio en Europa o en los Estados Unidos, donde la filosofía es un producto homogéneo a las culturas respectivas²⁷.

Todo lo anterior nos lleva a sostener que la filosofía tiene en América Latina en este momento de su desarrollo fundamentalmente tres tareas -lo que se puede extender a otros casos de filosofías heterogéneas:

1º La de terminar de apropiarse del pensamiento filosófico occidental, es decir acabar por hacer propio algo que nos era originariamente ajeno. Esta labor nos permitirá tomar una adecuada distancia frente a la tradición filosófica occidental, y nos posibilitará elaborar los problemas filosóficos manteniendo el nivel metódico que ellos requieren. En el fondo, nuestro conocimiento de esta tradición es muy débil: autores básicos como los presocráticos, Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, Kant, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Comte todavía son muy mal conocidos entre nosotros -para nombrar sólo a algunos filósofos hasta el siglo XIX.

2º La de someter a crítica la tradición filosófica occidental pasada y presente luego de haber logrado una gran familiaridad con ella -por consiguiente no desde su conocimiento superficial, sino desde el centro de su poder (Hegel). Para realizar esta crítica deberemos tener en cuenta nuestra propia realidad y problemas. Por ejemplo la filosofía alemana del arte de Schelling, Hegel o Heidegger sólo tiene en cuenta el arte occidental; y algo semejante sucede con la filosofía de la historia de Fichte o de Hegel, quienes toman como historia básicamente la historia de Europa²⁸.

Una crítica semejante nos permitirá liberarnos de la sujeción esclavizante a la tradición filosófica occidental y no seguir sujetos a sus fluctuaciones. Variando una frase de Nietzsche podemos decir: lo que no se perdona a una cultura es que permanezca siempre la eterna aprendiz e imitadora de la otra.

3º La de replantear los problemas filosóficos y reconstruir el pensamiento filosófico teniendo en cuenta los más altos estándares del saber, pero al mismo tiempo nuestra situación peculiar y nuestras necesidades concretas.

Quisiera poner a este último respecto dos ejemplos. El estudio de la historia de la estética occidental me ha llevado a la convicción de que el concepto de arte surgido en Europa en el siglo XVIII es insostenible. En efecto, según este concepto el arte consiste básicamente en la producción de la belleza y de productos bellos, y se distingue radicalmente de las artesanías. La belleza se la concibe sobre todo como una cierta proporción o luminosidad. Pues bien, si aceptáramos estos conceptos deberíamos rechazar como arte por ejemplo los productos de la cultura Chavín, que no son bellos en el sentido de proporcionados o luminosos, y asimismo todos los productos estéticos producidos por el pueblo latinoamericano porque son artesanales. Necesitamos pues un nuevo concepto de arte que involucre dentro de sí también lo desproporcionado, oscuro y terrible y acoja asimismo a los productos artesanales²⁹. De allí que mi compatriota Juan Acha prefiera hablar no del arte como del objeto de la estética sino de la realidad estética, la cual englobaría tanto a los productos artísticos y artesanales como a los diseñísticos³⁰.

Otro ejemplo de un caso donde necesitamos realizar una reconstrucción de los problemas filosóficos es el de la filosofía del derecho. Dentro de ésta un problema

fundamental es el de saber qué es el derecho. Hasta hace unos años estaba en boga la respuesta positivista. El derecho, se decía, es un sistema de normas: ya sea de normas primarias (Kelsen) o la reunión de normas primarias y secundarias (Hart). Pues bien, esta concepción es inoperante en América Latina, donde seguimos viendo cómo no existe ningún respeto por la protonorma Kelseniana o por las reglas de reconocimiento de las normas y de cambio de autoridades de Hart. Necesitamos por lo tanto replantear este problema y formular una teoría que nos permita dar cuenta no sólo de la realidad jurídica europea o estadounidense, sino también de la latinoamericana con su alternancia de regímenes de derecho y de facto.

Deseo finalmente hacer una aclaración: sugerir estas tareas no significa por cierto tratar e imponerlas desde fuera. Lo que he hecho es tan sólo realizar un análisis de la situación actual de la filosofía en América Latina, criticar los frentes que distingo dentro de ella y, a partir de aquí, formular estas tareas. No constituyen de por sí, obviamente la propuesta de una filosofía, sino apenas ideas muy generales sobre lo que debemos hacer para lograr la madurez de la filosofía de nuestra América.

1. Profesor principal de la Universidad de San Marcos y de la Universidad de Lima. Nació en Huánuco en 1938 y realizó sus estudios universitarios en San Marcos y en la universidad de Tubinga (RFA). Ha publicado numerosos libros y artículos en el Perú, Alemania, México y Colombia. Es miembro fundador del IIPPLA. Desde hace muchos años, los diversos temas de la filosofía latinoamericana constituyen el eje de sus investigaciones y reflexiones filosóficas.

2. México: Siglo XXI, 1969.

3. Cf. al respecto mi trabajo «Phenomenology and Existentialism in Latin America», en *The Philosophical Forum*. Nueva York, Vol. XX, Nº 12, otoño-invierno 1988-89; pp. 85-111.

4. Cf. Prf. *Le Marxisme en Amerique Latine de 1909 a nous jours*. Anthologie. París: Maspero, 1980.

5. Caracas: Pomaire, 1991.

6. Cf. «The impact of Philosophical Analysis in Latin America» en: *The Philosophical Forum*, op. cit., pp. 129-140).

7. La versión española apareció en 1961.

8. Cf. el libro de Horacio Cerutti Guldberg, *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 1983.

9. Cf. «Retos actuales de la filosofía de la liberación en América Latina», en: *LiberaÇao*. Porto Alegre (Brasil), Año 1, Nº 1, 1989; pp. 9-29.

10. Cf. su libro citado y en especial su artículo «Actual Situation and Perspectives of Latin American Philosophy for Liberation», en: *The Philosophical Forum*, op. cit., pp. 43-47).

11. «Hacia una filosofía a partir de la sabiduría popular», en: V.V.A.A., *Para una filosofía desde América Latina*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1992; p. 129. El P. Scannone ha en parte repetido y en parte profundizado sus puntos de vista en su libro *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires: Guadalupe, 1990, que aunque publicado antes contiene textos posteriores.

12. Id., pp. 131-138.

13. Cf. la Segunda Sección: «La bifurcación» de su libro *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México: FCE, 1974; pp. 77-118.
14. En: *Filosofía y Letras*. México, N° 36, oct.-dic. de 1949; pp. 233-244.
15. México: Rafael Giménez Siles, (1982).
16. Cf. E. Dussel, *Método para una filosofía de la liberación latinoamericana*. Salamanca: Sígueme, 1974, y J.C. Scannone, *Nuevo punto de partida*, p. 84 y 186.
17. México: Universidad de Guadalajara, 1987.
18. Nueva York: SUNY, 1989.
19. Cf. su artículo «Que peut la philosophie?», en: A. Diemer (Ed.), *Philosophy in the present situation in Africa*. Wiesbaden: Steiner, 1981; p. 48.
20. Id., p. 37.
21. Cf. al respecto nuestro artículo «Las filosofías heterogéneas», en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía {del Perú}*. Lima 1984. Lima: San Marcos, 1990; pp. 138-158; esp. pp. 146-147.
22. Cf. nuestro artículo «Las críticas de Leopoldo Zea a Augusto Salazar Bondy», en: *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Buenos Aires, Vol. XVI, N° 1, marzo de 1990; pp. 25-45.
23. Cf. «Filosofía Iberoamericana en la época del encuentro», tomo I de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Madrid: Trotta, 1992; pp. 79-154.
24. En: V.V.A.A., *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy*. Lima: Bartolomé de las Casas, 1992; pp. 161-208.
25. Escrita probablemente en la Paz, pero publicada en Lima en 1601.
26. Analizamos estos y otros casos más en nuestro estudio en preparación «Pensamiento estético y estética en el Perú».
27. Cf. nuestro artículo ya citado «Las filosofías heterogéneas. Los casos de la filosofía en América Latina, en África y en el Japón», en: *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía {del Perú}*. Lima, 1984, op. cit.; pp. 138-158.
28. Cf. los trabajos de nuestro libro *Repensando la tradición occidental, filosofía, historia y arte en el pensamiento alemán: exposición y crítica*. Lima: Amaru, 1986.
29. Cf. mi artículo «Aesthetics and Ethnocentrism», en: M. Dadcal (Ed.) *Cultural Relativism and Philosophy. North and Latin American Perspectives*. Leiden/Nueva York/Copenhague/Colonia: Brill, 1991; pp. 215-130.
30. Cf. su libro *El arte y su distribución*. México: UNAM, 1984; cap. II, pp. 53-91.
-