

CONDICIONES PARA PENSAR LATINOAMÉRICA

Para que una filosofía localista y particular exista con la dignidad de tal, deben existir ciertos requisitos y condiciones entre los cuales debemos ponernos de acuerdo para consentir en ellas, deben ser convincentes y necesarias, y son las que vamos a llamar lo propuesto; esto lo denominaremos *Condiciones de Posibilidad*.

El mismo hace inoficioso continuar con la lectura como si se tratara de una Filosofía Crítica Alternativa Española, Latinoamericana, o de cualquier parte del mundo.

Estas pueden ordenarse en tres tipos:

- a. relación inherente de teoría y realidad empírica,
- b. de lo particular y lo universal. En donde el universal abstracto no suprima lo particular ni éste se agote en él.
- c. tipos de razón, de realidad y de la Identidad que se desgrana desde el análisis de ellas, en donde se torsiona

la razón autoreferente, se abre paso a una realidad pluridimensional y una Identidad acorde a ellas.¹

Teniendo en cuenta estas premisas, si ellas son aceptadas, el discurso puede seguir su camino, es más, condicionan esta propuesta:

- a. Teoría y Realidad unidas (Que la Teoría interprete la realidad vigente)

Si pretendemos analizar la existencia, la vida latinoamericana o de cualquier parte del mundo, lo primero que asombra, es una separación de un pensar según las categorías universales y la realidad empírica, entre la filosofía que estudiamos y la realidad que vivimos; sobre todo, siguiendo la idea que un pensamiento trasunta toda la cosmovisión de un lugar, de sus problemas frente al mundo.

Desde luego, quienes estén preocupados de pensar y analizar según la filosofía sistemática, no tendrán esta inquietud; ellos hacen un trabajo de investigación importante. La mirada va dirigida a aquellos pensadores que les preocupa especialmente un territorio específico y que siendo filósofos, no encuentran los caminos para acercar teoría y realidad empírica.

La pregunta que asalta inmediatamente: ¿es una realidad igual a otras?

Por supuesto que no, hay un desarrollo y/o subdesarrollo cultural, económico, político, religioso, distinto que provoca un mundo, un horizonte, y una realidad diferente.

Pero en cambio, si la realidad que se toma es la del idealismo, la de las esferas, desde luego que es universal, y la opuesta, la que aterriza en lo empírico, la que se devela desde los hechos, se presenta ante aquella como irrelevante.

Sin embargo, si la que queremos interpretar es ésta que nos aprisiona, esta latinoamericana o de cualquier parte del mundo, es, desde luego, diferente a la que la tradición de esa filosofía “universal” quiso representar o interpretar. Hay diferencias reales de un tercer mundo, subdesarrollado, inestable políticamente, más mestizo etc.; son participaciones y pertenencias distintas y por ello al pensarlas, varía. La historia de la filosofía que ha surgido puede servirnos como herramienta para revelar la nuestra, pero en muchos casos nos será insuficiente o sencillamente no servirá, porque realidad concreta y pensamiento han sido manejados en formas distintas. El pensamiento no agota la realidad², y más, hay realidades que no han sido pensadas. En nuestro caso, la causa, que es nuestra realidad, no queda interpretada por ideas surgidas en otros contextos, lo más probable es que sufra un efecto ficticio al pretender adosar ideas pensadas para otros mundos³.

¿Cómo han tenido éxito los pensadores latinoamericanos, por ejemplo, para obviar la separación planteada y conseguir la relación?

Unos, lo hacen por medio del ensayo. Convincente opción, que permite una reflexión pertinente y contextualizada de nuestras inquietudes; muy avenida a nuestro pensar poético y literario.

Otros, por medio de la historia de las ideas, que interpretan con propiedad nuestra circunstancia histórica, pensando la tradición y que, por cierto, son las constitutivas de nuestro presente intelectual; también, desde este logro, se ha pensado desde una filosofía de la historia para Latinoamérica.

² Nunca lo hace. Se puede describir una imagen, pero la imagen no se reduce a juicios descriptivos.

³ No se trata de un causalismo simplista, en que de suyo al variar una premisa variaría la consecuencia; en este tipo de causa se nos ha ido la vida y nos la queremos explicar con las vidas que se fueron de otros.

Otros, bajo el alero de la Filosofía de la Liberación, han tomado en general las inquietudes de solidaridad y sensibilidad social como las marxistas.

Varios filósofos se han adentrado en el pensamiento aborigen, tratando de traducirlo con categorías de la filosofía universal, donde hay un quiebre de dirección al pensamiento tradicional europeo; pero no del material filosófico empleado, que se mantiene en la tradición. Además, pareciera que los mitos presocrático y platónico de interpretación de un mundo, fueran a recuperar su fuerza epistémica, en el sentido de explicar la realidad a través de una mezcla entre teoría y mito. La profundidad vernácula ha aflorado sin que le prestemos toda la atención que se merece.⁴

Al no tomar ninguna de las opciones mencionadas ¿qué se puede hacer? ¿por qué creemos que no se puede usar la filosofía greco-europea-anglosajona tal cual para Latinoamérica, Africa u Oriente?.

Nuestra pretensión es engranarnos con el desarrollo conceptual, con el arsenal de ideas para pensar nuestra realidad planteando una Filosofía Crítica Alternativa Latinoamericana.

Sin embargo, no se puede usar la filosofía greco-europea-anglosajona tal cual, porque lo que se suele llamar “La Filosofía”, ha pensado otros problemas. Si usted quita esas situaciones, esas encrucijadas, le queda una armazón

⁴ Por ejemplo, en el trabajo de Rodolfo Kuchs, filósofo argentino, la enumeración de los títulos de sus libros acredita la búsqueda de esa profundidad, *La Ciudad Mestiza; Seducción de la Barbarie, Análisis Herético de un continente Mestizo; América Profunda; Indios Porteños y Dioses; De la Mala Vida Porteña; El Pensamiento Indígena Popular en América; Geocultura del Hombre Americano.*

Recomiendo, en este mismo sentido, tener presente a Josef Estermann y su libro: *Filosofía Andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.* Quito, Ecuador, De. Abya-Yala, 1998.

vacía, probablemente inconsistente para nuestras pretensiones, no por ello menos respetable.

Esta argumentación no quita que se enseñe e investigue sobre la filosofía, sobre la estructura que quedó de ese pensar, muy válido, pero hay que tener presente que esos pensamientos ya se separaron de los problemas de la vida que los produjeron.

En un contexto de clasificación del ejercicio de la filosofía, la visión que puede darse, con los propósitos que nos animan, pueden ser: docencia, investigación y creación o recreación filosófica. Todas las hacemos de una u otra manera las tres. Las primeras dos pueden ser consideradas como metafilosofías, es un relato del relato, y la incongruencia que nosotros vemos, es querer plantear el relato que fue consistente con la realidad como si tuviera que ser el relato universal por antonomasia, en circunstancias que no está revelando una realidad. Para ser coherentes con esa realidad hay que crear, o recrear una filosofía, que sería la tercera opción.

La filosofía existencial, que parte de un continente después de dos guerras mundiales, y en medio de una guerra fría, es bastante consistente con su sin sentido y con la angustia que reinó en Europa, y hoy, contemporáneamente, sigue siendo igualmente coherente el postmodernismo, eco de un sin sentido, de una desaparición del sujeto, de una crisis de fin de siglo que ha vivido Europa.

Estas problemáticas no tienen relación con lo que ocurre en Latinoamérica o en los países del Tercer Mundo, que no han sufrido directamente la devastación de sus ciudades, ni sufre el sin sentido del sobre desarrollo económico. Entonces, la misión de un filósofo latinoamericano o de cualquier parte del mundo es preguntarse cómo relacionar teoría y realidad para que alumbren nuestros problemas, que son otros, tantos y mayores que los planteados por las filosofías descritas que pretenden arrogarse una universalidad que no les es pertinente.

El hecho de analizar teoría y realidad permite llegar a una conclusión que ya se ha avizorado y que para el catedrático tradicional parecerá drástica, impropia, por decir lo menos, y es que *la filosofía "universal" para pensar Latinoamérica o cualquier parte del planeta no es sino instrumental*, es decir, que no cumplirá funciones en sí misma sino que será adaptada y enfocada para el objetivo señalado, tributaria de él⁵.

Los conceptos y categorías de la filosofía "universalista", (arrogada como tal por europeos) se diseñaron desde realidades y problemas específicos; no se pueden adoptar en Latinoamérica, sin que reciban una adaptación necesaria (adoptar adaptando: O. Paz). Con ello resulta que todo concepto, con pretensión de constituirse como universal, debe convertirse, para un pensar genuino latinoamericano o de cualquier parte del mundo, en una *hipótesis tematizable y capaz de ser puesta en tela de juicio por la Filosofía Crítica* que se propondrá a través de todo este ensayo. No se trata de inventar de nuevo la rueda, sino de usar la que nos sirva en este camino. Dentro de esta concepción, el legado de *la filosofía universal adquiere su relevancia como instrumental*, como una herramienta más que debe ser revisada de acuerdo con los fines que pretenda servir. La justificación de la filosofía greco-europea-anglosajona, se devela de esta manera en su carácter de servicio a una realidad que no es igual a otras. La realidad empírica, no es universal, sino particular y *la universalidad sólo le viene dada desde la perspectiva en que la estructura del pensamiento universal cumpla su rol propedéutico, de teoría previa*, útil a la constitución elemental de un pensamiento particular latinoamericanista, africanista,

⁵ Así como es instrumental la lógica para la filosofía en general, es una excelente herramienta para pensar bien, descubrir falacias (claro que los lógicos contemporáneos han revertido esta idea transformándola en una disciplina en sí misma).

orientalista o de una región del mundo, o de un país o de una región de ese país que amerite este empeño.

Como un ejemplo de lo dicho, tomemos el análisis del concepto de libertad en Hegel: en Oriente no hubo libertad, el mandarín era el único libre; en Grecia la libertad es sólo para los ciudadanos; y hoy -dice Hegel- mirando la Revolución Francesa, se ha encarnado el ideal de libertad. No se podría analizar con los criterios del siglo XVIII, los del siglo X o V antes de Cristo.

Ahora en Latinoamérica, nos toca reflexionar -entre otras facetas- sobre la libertad, cuánta tenemos dentro del subdesarrollo, por ejemplo.

Planteemos otro acercamiento posible a este tema sobre lo de conceptos y categorías de la filosofía “universal” que se diseñaron desde realidades y problemas específicos:

El Siglo de Oro de Pericles, es el máximo esplendor de una Grecia llena de virtudes, desde ese momento se marca la decadencia de Atenas. Toda la fuerza de la filosofía griega aparece cuando se piensa esa realidad decadente; así surgen las máximas expresiones de la filosofía antigua, tanto política como ética o metafísica, como discursos críticos de una organización que comienza su ocaso, este tipo de realidad hizo que apareciera una filosofía que, como el Búho de Minerva, desplegará su vuelo al anochecer de esa cultura.

En consecuencia, la realidad greco-europea fue la causante, la que hizo que se desarrollara la filosofía. Se puede razonar que las realidades provocan pensamientos distintos de los originados, como los que estamos trayendo a colación de aquellas latitudes que debieran ser distintos al contemplar otros panoramas, otras circunstancias.

Por otro lado desde una realidad específica, se tiene todo el derecho de pensar con pretensión de universalidad igualmente hipotética e instrumental para otras realidades, otra

cosa es que este discurso lo logre o no y desde luego no hay que esperar el ocaso, porque la filosofía surgida de la realidad europea no lo fue así.

Una de las maneras de acercar teoría y realidad es poner la debida atención a las tradiciones, usada en plural porque significa la autóctona y aborígen y la de los colonizadores que en el mestizaje se integran; en consecuencia es parte de *las condiciones de posibilidad*.

Acerquémonos con la mayor consideración a este conflictivo tema.

De la tradición

Todo pensador que surja en Latinoamérica o en cualquier parte del mundo, con el deseo de hacerse filósofo alternativo desde y con otras latitudes, enfrenta serios problemas dentro del enorme edificio de la tradición filosófica. Respeto, sensación de impotencia para encontrar originalidad, desconcierto por la falta de tradición latinoamericana a la cual incorporarse⁶, etc.

Ante este panorama de incongruencias, creo que debemos preocuparnos por crear un pensar consistente.

Una buena filosofía, *es la que se contextualiza en la tradición*: integra las tesis de sus predecesores, como lo hace Aristóteles en su *Metafísica Libro Uno*, donde hace historia de la filosofía y junto a este contexto da el paso y propone la nueva perspectiva filosófica dando respuesta a los problemas de su tiempo.

⁶ La comparación que estoy haciendo puede resultar injusta si miramos la tradición ensayística latinoamericana, pero me refiero a filosofía propiamente tal con técnicas y discursos filosófico. También pueden reclamar los historiadores de las ideas de quienes estamos aprendiendo constantemente, aprendemos cómo se pensó, pero eso, cómo se pensó, y no propuestas desde una tradición para pensar *hoy*.

En Latinoamérica, contextualizar la tradición filosófica y adosarse a nuestra historia filosófica es difícil por lo emergente que es. Lo más probable es que, específicamente, en lo que uno quiere avanzar, no haya nada, o muy poco, o muy disímil. Sería injusto olvidarse que se ha avanzado en el pensamiento historicista, en el cual hay grandes antecedentes en Latinoamérica, o de la Filosofía de la Liberación que se ha esgrimido como el más consistente ejemplo filosófico original. Otra cosa es querer hacer filosofía española que tiene una fresca tradición de hispanizar Europa: Unamuno, o de interpretar su circunstancia específica: Ortega y Gasset.

En consecuencia, exceptuando el caso español, para un africano o iberoamericano, es difícil introducirse en una corriente, integrarnos en una historia de pensamiento. Estas razones pueden llevar a introducirse en concepciones eurocentristas, que no tienen los horizontes ni los objetivos que desde estas tierras y circunstancias se necesita. Creación es el llamado y ella la dificultad.

Existe la posición de que se debe dominar completamente la historia de la filosofía para un filosofar auténtico; nosotros, en cambio, sostenemos su manejo *cabal* para aquella parte específica y convocada: la interpretación de nuestra realidad. El resto debe ser una formación filosófica indispensable.

Lo anterior no quita, que al manejar con profundidad la filosofía "universal", se le pueda, desde aquí, dar algún aporte que nos ayude a encontrar alguna perspectiva que sea meritoria para todo pensamiento.

Un meditar nunca parte desde cero, siempre hay antecedentes para él. En este proceso de readaptación, en cualquier grado, lo más recomendable para ser bien entendido, es pasar por todo un proceso de descontextualizar las herramientas que se van a usar y otorgarles un contexto situado y propio, por ende, real. Es metodológicamente más económico subentender cómo se aplicó una creencia o una

historiografía de la tradición destinada a comprender categorías, conceptos o intuiciones; *pero subentender induce a confusiones*. Para su efectividad, esta economía metodológica termina siendo negativa. Por ello, utilizaremos la recomendada descontextualización.

El proceso de subentender conceptos como si fueran unívocos, cuando en realidad son equívocos, lleva a no detenerse a explicar el que uno ha elegido. Lo más rápido es despreocuparse de los contextos -como ya lo hemos explicado- lo que permite avanzar cuando se ha propuesto una empresa, pero es fácil quedar con el apelativo de oscuro, de lo cual hay que alejarse para rendir tributo a la cortesía del filósofo, la de ser claro (Ortega).

Si tuviéramos que usar un término fuerte, en esto de pensamiento y realidad, habría que decir que *lo que estamos proponiendo es quebrar la tradición europea*⁷ y no soslayarla o desatenderla. Porque pensamos que el más fructífero es el encuentro frontal, habría que alejarse de las medias tintas, pero para ello debemos saber de qué tradición estamos hablando.

Cualquier intelectual que quiera plantear una tesis latinoamericanista o de cualquier parte del mundo tiene que tomar en cuenta dos tradiciones: la conceptual europea, que se ha formado en algún gran centro de pensamiento académico o no, y la regional continental o subcontinental, sea de carácter histórica, social, cultural.

Destaco, con especial énfasis, la profunda tradición aborígen, popular que es y debe ser condición de posibilidad necesaria para un filosofar. Nuestros bailes condicionaron la música docta de un Ginastera, Piazzola, Chávez, Villalobos, Allende, Soro; el colorido indígena influyó la pintura y el muralismo; nuestras selvas y profundos paisajes afectaron la

⁷ Tradición: noticia de una cosa antigua que viene de padres a hijos, y se comunica por relación sucesiva de unos en otros. Trasferencia de un dominio intelectual. Diccionario de la R.A.E.

literatura como *Cien Años de Soledad*, *Pedro Páramo* o *Alturas de Machu Pichu*.

El problema filosófico latinoamericano es que no quiebra una tendencia globalizada, o una corriente, o una escuela de la tradición; como, por ejemplo, lo ha hecho el giro lingüístico anglosajón, o la filosofía de la comunicación, respecto del solipsismo idealista de Descartes a Husserl (la filosofía de la conciencia): es un quiebre globalizado, desde un filosofar en la introspección, a un filosofar objetivo del lenguaje; o el quiebre de éste, por una filosofía de la comunicación con el otro. Es descubrir nuevas problemáticas, que siempre tuvieron una realidad universal, pero no fueron centro del pensamiento.

En Latinoamérica, en lo que respecta al quiebre con la tradición, lo más acabado que hemos tenido es la Filosofía de la Liberación que tuvo la gran ventaja de poderse imbricar en la tradición marxista, y con la torsión latinoamericana pudo ser el sostén de una praxis. No cabe duda de que ese fue un proceso original de nuestro subcontinente; el resto de los intentos son parciales porque han roto la tradición sólo en uno u otro aspecto, como por ejemplo, algo de la tradición ética, algo en unas torsiones epistemológicas, esto es, en el estudio de las condiciones de posibilidad del conocer empíricamente porque precisamente nuestro proceso de conocimiento es por medio de otras imágenes, de otros parajes. También se ha trabajado a través de ensayos en vez de sistemas filosóficos, buscando ideas ejes como los derechos humanos, la utopía, el consenso, la tortura, el gobierno de facto, creencias, cultura popular, etc. Y por cierto está, la enorme tarea que se ha emprendido, con mucho entusiasmo en este siglo, respecto de hacer historia de las ideas. Las ideas que han predominado para una independencia, para una revolución, para una emancipación, las para la construcción de nuevas naciones, que ha dispuesto de muchas torsiones para nuestros propios experimentos políticos. Pero no hay tratados políticos unificantes que las hayan orientado.

En esta realidad que estamos invocando, se ven involucradas las idiosincrasias de los pueblos, sus cosmovisiones, las circunstancias históricas las cuales vienen unidas a la tradición.

De la mentalidad práctica anglosajona, nace el utilitarismo, el pragmatismo y, en cierta medida, el giro lingüístico. En ellos nunca tuvo cabida el idealismo como regla general. Fue necesaria la idiosincrasia del pueblo alemán, para que surgiera este idealismo. Tener esa capacidad de abstracción, saltar de lo abstracto a lo abstracto, sin necesidad de referentes reales; categorías *a priori* absolutas, que la física contemporánea se ha encargado de contravenir; en fin, toda esa arquitectura conceptual muchas veces muy artificiosa para nosotros, perdiéndoseles a veces entre las manos el hombre, el mundo, la sociedad, la historia, la vida. Que no se me entienda mal, todas las escuelas filosóficas han ido fortificando el pensamiento en una especie de posta, en que a veces se cumplieron periplos. La filosofía de la comunicación, por ejemplo, da un paso respecto del idealismo, se aduce que ellos han terminado con un ciclo del solipsismo idealista, abriéndose la reflexión hacia la integración y formación con y desde el Otro; y esto lo dicen -con todo el respeto que se merece el idealismo-, alemanes como Apel y Habermas. El idealismo y el alemán en especial llena una condición humana, sin él no habría tomado fuerza la utopía ni habríamos heredado técnicas y perspectivas que nos son de mucha utilidad para el oficio filosófico. No quiero desvirtuar la verdad filosófica histórica, lo que quiero señalar es que la filosofía ha avanzado y que junto a este paso histórico es pertinente tomar los logros del giro lingüístico, o de la mencionada Filosofía de la Comunicación.

Aquí llegamos al punto en que encontramos un argumento en extremo artificioso. Esto es, tomar al pensamiento como la realidad, y la realidad misma sólo como un derivado del pensamiento. Esta posición la consideramos bastante incoherente hoy, sobre todo, al leer esos discursos

latinoamericanos que tratan de imbricarse en esas tradiciones que son impropias para nosotros, unos heideggerianos o admiradores de la filosofía francesa, que se quedan en formas exteriores, así, no hay manera de instalar un pensamiento ante una tradición histórica que queda mal interpretada e inconsistente. Ahora bien, ese idealismo que desde nuestra perspectiva resulta tan criticable, no lo es, probablemente, si se toma lo que representó: su idiosincrasia, cosmovisión, paradigmas, imbricado en su tradición auténtica.

Un ejemplo, en este mismo sentido, son los franceses e italianos y su filosofía postmoderna, producto de sociedades que experimentan en su realidad un desconcierto ideológico. En absoluto propia para sociedades como las nuestras, con problemas igualmente graves, sin embargo, distintos.

Esto no quita que los aciertos en técnicas de expresión de una situación sean usadas en otras, técnicas que sirven para develarla, como por ejemplo la dialéctica de origen idealista.

La tensión producida por la disociación que hemos planteado entre pensamiento y realidad, empieza a resolverse cuando se tiene claro el quiebre que hay que producir con la tradición y a su vez la manera como entroncarse con ella. Es un juego de acercarse y alejarse, tomar distancia para enfocar nuestra realidad y aproximarse para hacer las torsiones que corresponde, para que las ideas que aporta la tradición alumbren la realidad que queremos interpretar.

Estamos tomando el concepto de tradición bajo el concepto genérico de traspaso de algo a algo, que sería en este caso, traspasar de la tradición filosófica universal a la interpretación de nuestra realidad específica. Pero además está el tejido profundo con nuestra tradición autóctona y popular, aporte de igual valor como experiencia vivida.

Sin embargo, se puede querer revelar con un criterio principalista, es decir, que esta realidad distinta la interpreto con herramientas y métodos nuevos, de modo que todo

comienza desde aquí, como en un proyecto de génesis; sería lo opuesto a pensar universales sin realidad, es decir, pensar la realidad sin criterios generales que permitan marcar lo común y lo diferente, posición que no es la que propugnamos.

Como colaboración a las posiciones identitarias quisiera detenerme un poco más en lo que hemos denominado tejido profundo de nuestra tradición autóctona y popular, ésta, en absoluto podemos pensar en quebrarla, es nuestra historia, desde donde parte la eficacia de una hermenéutica contemporánea, para que el Fundamento-Origen-Raíz, que señala el ser que se es, evidencie la profundidad del arraigo; antes de empezar a filosofar debemos regresar a nosotros mismos, porque éste es el pivote donde está nuestra historia y tradición, la que nos conforma como individuo y sociedad; es importante para la globalización presente. No voy a tratar en este ensayo el tema de Identidad y Globalización, que se hace cada vez más pertinente, dejaré pendiente preguntas como qué va a pasar con estos conceptos, ¿seremos únicamente ciudadanos del mundo?... quisiera sólo adelantar que la Identidad es un bien, un valor y que psicológicamente es aconsejable estar y ser consigo mismo, que ella es la que proporciona una guía y que la globalización, con todos los beneficios y a veces perjuicios que está significando, comprende al mismo tiempo despersonalización y resocialización, términos que no acotaré por las razones expuestas. La Identidad siempre existirá con este concepto mutante que hemos reflejado, la globalización penetra la Identidad con nuevas participaciones y pertenencias, perdiendo algunas, manteniendo otras. Por ejemplo, España aceptó para el año 2001 que su moneda nacional sea el Euro, desapareciendo la peseta, por ello no es menos española.

Ortega y Gasset define al filósofo como un “buscador de raíces”. Nosotros preferimos hacerle un agregado a esta metáfora, en tanto somos buscadores de una relación del hombre y de la sociedad consigo misma, queriendo decir con

esto la autointrospección que hace el hombre y la evaluación que hace una sociedad de sí misma; en la cual las raíces o fundamentos pueden darnos y con ello develar -sin pretensión por nuestra parte- la medida en que un hombre en sus actos es fiel reflejo de su entorno y de sí mismo. Las raíces, las pertenencias y las participaciones, pueden traicionarse o no comprender lo que importan y por ello esta triple preocupación de Fundamento-Origen-Raíz, que ya trataremos con detención en el glosario.

A continuación trataré las ideas de un filósofo latinoamericano que propone partir de lo universal para pensar Latinoamérica y las consideraciones que me merecen tal posición, pues tiene que ver cómo pensar Latinoamérica y la unión de teoría y realidad.

A riesgo de ser reiterativo, el punto que se abre nuevamente, es la ruptura y la readaptación de la tradición filosófica greco-europea-anglosajona tradicional; “no se trata de inventar de nuevo la rueda”, sino de acondicionarla para interpretar nuestra realidad. De otro modo, no tendrían ningún significado las filosofías o escuelas filosóficas que están interpretando otras existencias, otros problemas, en los cuales nosotros, en cierta medida, podemos calzar, pero en donde muchas veces el traje nos queda con un brazo más largo, con una pierna más corta, donde está descubierta o encubierta una problemática nuestra que no es respetada.

Lo que queremos plantear es que el pensador está inmerso en la realidad, en la cual es razonable que la piense con sus ideas, con sus medios ensayísticos o con algún sistema filosófico. Por ende, lo primero por hacer, es aprehender, estudiar y analizar la propia circunstancia, inmersa en una identidad sociocultural. Nuestra apuesta ha sido, tomarla a ella como base, y hacerle las torsiones a la filosofía tradicional para el empleo como herramienta filosófica.

Lo mismo han hecho en este sentido filósofos españoles que han reclamado filosofar específica y auténticamente desde su cultura, como Unamuno y Ortega y Gasset.

En este aspecto, muy diferente es la posición que Francisco Miró Quesada. El expone las ideas de un grupo de filósofos y que pareciera ser, a lo menos en esa época, la suya propia. Todo su estudio para la filosofía latinoamericana está encaminado a detectar cuándo “aparecerá” en Latinoamérica el auténtico filosofar, entendiendo como tal, el que supere a la filosofía europea; en mérito de esto, y siguiendo la corriente que él está explicando en el libro que se cita más abajo, aconseja acercarnos con la mayor rigurosidad a ese pensamiento, pues de ahí “brotará espontáneamente” el nuestro, porque ya estamos preparados para hacerlo, y así, podremos superar el abanico contemporáneo de tendencias ofrecidas⁸.

Miró Quesada, en este contexto, habla de dar respuesta cabal a los problemas de la filosofía universal, “sólo cuando se llegue a ‘vivirlos’ como un verdadero modo de existencia, se

⁸ Miró Quesada, Francisco; “Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano”, México, F.C.E., 1974, p. 83: “el idel de autenticidad que persigue el movimiento recuperativo es el tipo de filosofar europeo; pero este tipo de filosofar no puede lograrse artificialmente, únicamente porque se haya decidido realizarlo; es necesario llegar a él de manera espontánea, cuando se realicen las condiciones ambientales e individuales que su constitución requiere; la condición fundamental es que los problemas planteados por la filosofía occidental sean adecuadamente comprendidos y vividos; sólo cuando se llegue a la comprensión cabal de los problemas, cuando se llegue a “vivirlos” como un verdadero modo de existencia, se podrá hacer auténtica creación filosófica; por eso la meta inmediata de los esfuerzos de la tercera generación debe ser llegar al más completo dominio de la filosofía occidental, a la más plena comprensión de sus problemas y de sus estructuras teóricas, cuando se llegue a la total asimilación se habrá llegado, sin la menor artificialidad, de manera totalmente espontánea, a la autenticidad creadora. El grupo de la tercera generación decide perderse en la teoría. Y en este perderse espera encontrarse a sí misma. Porque si en su gran impulso de asimilación teórica logra la total compenetración, la plena vivencia de los problemas y la verdadera comprensión de las soluciones, será entonces capaz de llegar a sus propias soluciones”.

podrá dar una respuesta original a los mismos”, o sea, que es traer el problema extraño para vivirlo como propio.

Este autor, con su consejo, desgastará al pensador en “vivir” un problema teórico exógeno, creyendo que así logrará “la auténtica creación filosófica sobre ese problema”, y que de tal modo, “llegará al más completo dominio de la filosofía occidental”. Se olvida desde donde ha partido la filosofía: de la vida, del hombre contextualizado. En beneficio de su imparcial análisis, reconoce como válido el historicismo en México, que toma posiciones en este sentido.

Si adscribiéramos esta perspectiva, la educación filosófica debería ser, y en realidad es, una educación para pensar los problemas europeos. Esta forma de filosofar en América Latina nos conduce a un triste destino, porque lo más probable es que para los europeos sea un problema irrelevante, y para nosotros una actividad incoherente, ya que no superará el pensamiento universal y menos aún logrará interpretar nuestra realidad. *Nuestra preocupación es que seamos filósofos aquí y ahora, imaginando teorías o adaptando teorías con y para nuestros problemas.*

Al contrario, pensamos que existen escuelas y partes completas de la filosofía occidental que no tienen ninguna utilidad para filosofar alternativamente; todo el esfuerzo que debe dedicárseles es en función de la cultura filosófica y no de un dominio erudito.

Toda discusión de los procedimientos, como el de Miró Quesada se torna irrelevante si el objetivo se logra.

Somos una generación de cuello torcido, vivimos admirando el esplendor greco europeo, echándonos a nuestras

espaldas una cultura sin cernir⁹. Pero lo que menos se hace, es filosofar Latinoamérica.

Al circunstancial contrincante, podríamos darle la razón en la medida que se vaya preparando una tradición, de la que somos huérfanos. No hay sistemas o tradición de escuelas filosóficas como el idealismo, el empirismo o el pragmatismo en las cuales imbricarse, toda opción de integración es muy parcial; los filósofos españoles contemporáneos lo tienen mucho más fácil de acuerdo a la tradición formada por la Escuela de Madrid y don Miguel de Unamuno.

Ahora bien, no me cabe ninguna duda de nuestra capacidad para mejorar las herramientas del filosofar universal, a las cuales podemos perfeccionarles el filo, su modo de empleo. La misma metáfora sirve para las técnicas, me estoy refiriendo, por ejemplo, a la fenomenología, a la semiótica, a la lógica, al giro lingüístico, a la técnica lingüística analítica, al análisis de la comunicación, entendidas todas éstas en tanto que contenedoras de elementos, de procedimientos, de métodos de ejecución.

Si nosotros pensamos estas herramientas y técnicas *por mor* de ellas mismas, el hecho de que sean pensadas de nuevo para alguna región del mundo, nos parece absurdo; es irrelevante que una técnica que queremos pensar por ella misma, tenga que estar adecuada a dicha realidad, pues ella es universal; se pueden estudiar y desarrollar independiente de una circunstancia. El que le saquemos filo a un cuchillo lo podemos hacer en África o en Asia y no tenemos por qué estar preocupados del suelo que pisamos, del fundamento que éste me da, los problemas que aquel tiene. Otra cosa es cuando afilado el cuchillo, quiero usarlo para cortar nuestra realidad y comprenderla; puede que ese cuchillo no nos sirva y

⁹ No obstante lo negativo del panorama, confío en nuestra capacidad para tornar más eficaces los métodos y las técnicas de la filosofía universal en vistas a una reflexión que dé cuenta de nuestros problemas.

necesitemos un bisturí. *Quiero con esto aclarar cuándo es indispensable la adaptación de herramientas y técnicas a una realidad y cuándo es irrelevante.* Tomemos las novedades de los anglosajones, de los europeos o de los aportes de las filosofías emergentes; éstas mejoran la rueda, pero la rueda inventada está. En este caso particular -herramientas o ruedas inventadas en cuanto tales- le doy la razón a un pensador universalista.

Analicemos ahora otra *condición de posibilidad*

- b. De lo particular y lo universal. En donde el universal abstracto no suprima lo particular ni éste se agote en él.

Si ya se ha concedido la opción que la filosofía haya partido de cuestiones y problemas del hombre en el mundo, y que con ello se unió teoría y realidad y la consideración contemporánea es lograr esto mismo, ¿se puede conceder también la injerencia de lo particular en lo universal?

Ambas concesiones apuntan a que la realidad específica sea tematizable.

Estas consideraciones pueden estimarse obvias, a ponerse de acuerdo en su forma de uso; el punto es tratarla filosóficamente. ¿Cómo hacerlo?

Se ha sugerido tomar a la filosofía "universal" como instrumental (sobre tan contundente proposición se dará más argumentación en el subcapítulo correspondiente); no como filosofía en sí misma, sino como una herramienta para ayudar a analizar nuestros problemas. Si no es posible usarla tal cual hay que proceder a hacerle torsiones necesarias, situadas y contextualizadas, con el objeto que cumpla esta aptitud, si ello no resulta, hay que inventar conceptos, sistemas como lo ha hecho los ensayistas e historiadores de las ideas. Esta sugerencia que hago es, quizás, la más complicada, por las irreverencias e impertinencias que se tienen que acometer, y porque para *descontextualizar y desconstruir, hay que tener*

mucho tino, conocimiento e imaginación, y dentro del ensayo y el error buscar la originalidad necesaria. Todas estas virtudes son difíciles de encontrar en un sólo filósofo, quizás lo mejor es un trabajo de equipo interdisciplinario con investigadores de la filosofía tradicional y de historiadores de las ideas, para tener la profundidad de ambas tradiciones para cada nuevo paso. Mientras tanto, con limitaciones, se acomete el plan.

Hay discusión para darle *status* ontológico a lo particular, singular, específico o individual. Este subcapítulo y este ensayo en general es la reivindicación de la opción ontológica de la parte.

Epistemológicamente los universales son los conceptos en los juicios, y particulares los objetos representados en la imagen y designados por sus conceptos.

Lo universal se refiere a una totalidad plural de objetos-conceptos que comprende lo particular; no hay oposición sino complementación.

Quienes piensan desde lo universal, pueden ignorar, desconocer, no creer o no permitir lo particular; sin embargo, a veces, el mérito es de la parte y puede dictar la hegemonía dentro de la perspectiva general

Por otro lado, la parte puede expandir el universal, como es el caso de la mencionada pobreza; ésta, en Iberoamérica o en África, no tiene las características de Europa, con ribetes paupérrimos y consecuencias morales; ni la extensión en el grupo poblacional.

Estamos tomando universal, como la totalidad que reúne todas las partes en sentido empírico. Hay universales que pueden perder esa categoría, por ejemplo, supongamos han llegado a tal desde la ciencia como una ley, y un caso particular, ignorado, probó que no podía ser tal porque confirmaba exactamente lo contrario: todos los metales se expanden con el calor, es igual a una ley científica y supongamos que encontramos uno que por el contrario se contraiga, con esta excepción dejaría de ser ley. O, veamos en

cambio, una universalidad que se ve “acrecentada” con partes que comprenden mayores sentidos, como es el ejemplo de la pobreza.

Si el universal es ideal, esta argumentación es inoperante, como ya lo hemos dicho para la filosofía alternativa.

Lo que queremos destacar es que *no haya imperialismo categorial de lo universal sobre la parte, cada uno tiene su status y su nivel de importancia.*

Otra observación se refiere a la ceguera, miopía o ignorancia de todo el horizonte: el Noroeste del mundo no es todo el mundo. Los particulares ignorados son más en territorio y habitantes, no obstante, lo que se piensa como universal es de la parte Noroeste y aquí vemos la falacia que se pueden producir al forzar el universal, ya que la filosofía “universal” es de una parte del mundo.

¿Qué pasa por ejemplo, con Oriente, que tiene milenarias ideas con nivel, dignidad y sabiduría, para las cuales Occidente no tiene categorías para captar, a pesar de su generosa razón?

Quizás, por las mismas causas, dentro de las categorías del Noroeste no hay capacidad para captar la dimensión y la dignidad del ensayo latinoamericano contemporáneo, de nuestra filosofía de la historia, o historia de las ideas o filosofía de la liberación, y por esto, la pretensión es recomponer o inventar las categorías que alumbren estos particulares y los hagan comprensibles para su universo.

Nadie discutirá si estas partes son de un todo, por pudor intelectual, será y es aceptado; *el punto es el status ontológico para que los particulares entren con dignidad en esos universales del Noroeste.* Para ello, se requiere convencimiento y reconocimiento del nivel de lo pensado. Es más, que lo universal tenga su eje en esta parte del mundo,

como es el caso, de la literatura, del realismo mágico, universalmente reconocido y al cual se le agrega otras literaturas, de otras partes del mundo, con sus lenguajes, paisajes y cosmovisiones.

Si nos interesa lo particular ¿por qué preocuparnos de lo universal, que importancia tiene que esta parte tenga un todo que lo comprenda?¹⁰. Si sólo nos quedáramos en lo particular, sería muy fácil caer en un relativismo comprometedor, quizás alienante por perder la referencia y el horizonte, o que nos penetre un escepticismo anodino. Ambos no tienen nada de malo si tienen a la vista la universalidad, se dice entonces “juicios universales necesarios”, indispensables para las ciencias naturales (especialmente para la Física), como lo advirtió en el siglo XVIII Kant. *En las ciencias humanas, los universales son la síntesis necesaria para contemplar la realidad en su totalidad desde lo parcial.*

Así, uno de los criterios que guiará esta investigación, para filosofar alternativamente, será la importancia de lo particular en lo universal. Será la hendidura en un pensar universal, que puede ser considerada como la acuñación de una categoría específica de esta filosofía que busca quebrar las tradiciones “universales” y las latinoamericanas, en este caso.

Ahora, llegar a tal posición no es nada fácil, pues cuando de tradición latinoamericana se habla, se menciona una tradición que casi no es tal, ya que es emergente, muy nueva. Esta dificultad obliga a la filosofía latinoamericana a sellar un compromiso con su propia realidad, un compromiso

¹⁰ No se trata sólo de retomar lo universal por lo que a continuación se detalla, sino además, recuérdese que el universal puede incluir herramientas útiles al filosofar alternativo, a la vez, que nos enseña en su mejor amplitud cómo un pensamiento se adapta a una realidad particular que, en este caso, no es la nuestra.

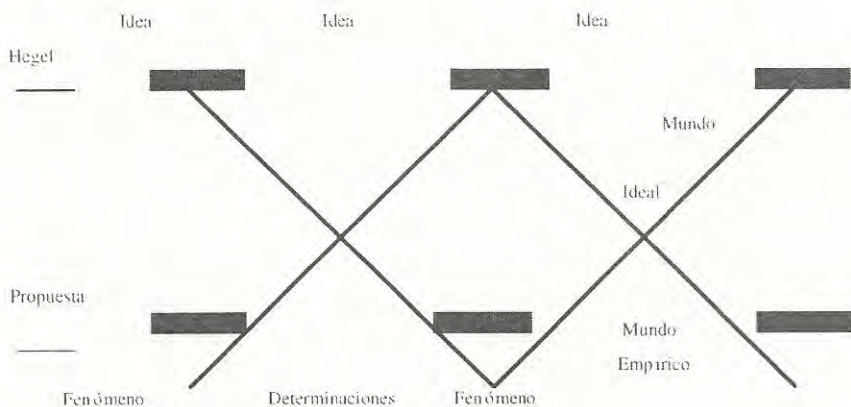
ontológico¹¹ en donde el juego de lo universal y particular, desarrollado por Hegel en los temas del pensar y el sentir, se ha invertido, en relación con la propuesta del pensador alemán. De esta manera, el compromiso con Latinoamérica, el sentir que con él se conforma, está en condiciones de dirigirse hacia la universalidad del pensar. A falta de una tradición para imbricarse, la realidad latinoamericana es el punto de arranque para un pensamiento original desde estas latitudes.

La historia como tradición inquebrantable confirma tal postura. La auténtica filosofía responde a su tradición y si, en efecto, esta filosofía pretende establecerse con pretensión de Autenticidad, debe enfrentar la cuestión de la tradición desde su propia posibilidad codificadora, esto es, desde su particularidad. Esta propuesta es una modificación de una idea encontrada en el pensamiento hegeliano, en la que postula el concepto de universal concreto, que nosotros hemos invertido en el concepto de concretitud universal, *que no es un universal que se encarna, sino que un particular que se universaliza*.

El proceso sería para nosotros, desde una existencia latinoamericana, mirar los universales y desde ellos tener la referencia constante de nuestra existencia particular. Sería el paso, que nosotros estamos avalando, de lo particular a lo universal y de lo universal a lo particular, en una dialéctica constante. Invirtiendo a Hegel, sería un Concreto-Universal por la primacía del primero, en vez de un Universal-Concreto en donde las "determinaciones" lo fundamentan; la dialéctica en

¹¹ Este compromiso ontológico es con la mismidad del hombre, que no es la idea de compromiso ontológico de Quine (*commitment*), dentro de una manera de haber, presupone objetos que existen, por ejemplo, en los números el cinco tiene un *commitment*, un compromiso con los impares y no con los pares, hay un compromiso a los números como entes, en Quine no hay ninguna preocupación por el sentido del ser. Ser = existir y eso significa simplemente que está ahí, supone una individualidad espacio temporal. Es decir, claramente el tipo de identidad individual, la del $a = b$ y este compromiso no tiene nada que ver; el uso que he querido darle es de un comprometerse con la mismidad. es sólo un nombre prestado del autor mencionado.

lo concreto, específico, particular busca su síntesis en un aquí y en un ahora, la que es identidad de iguales, síntesis que dejó de lado la diferencia y ve reflejada su unidad en el universal, develada e incorporada nuestra especificidad; es universal para todos. Ese universal se enriqueció con lo empírico; será fértil el uno para el otro. Desde este concreto, Latinoamérica, se me explica, se me devela, se me muestra por los universales. En caso de que no fuera así, sencillamente los universales no serían los propios. En este sentido, muchos de ellos no tienen toda la dimensión de una referencia a esta existencia latinoamericana o de cualquier parte del mundo.



Tal como lo hemos hecho anteriormente, analicemos por ejemplo, el concepto universal de pobreza, el que tiene una cierta extensión para los europeos, sin embargo, al enfocarlo en nuestro subcontinente, tiene una dimensión más amplia, con consecuencias mayores de tipo antropológicas, éticas, epistemológicas, políticas, sociales, etc.

Usted argumentará que me estoy olvidando de los pobres de Berlín, de los pobres del barrio Harlem de Nueva York. Entonces, le replicaré que el porcentaje es muy bajo, del 1, 2 o

3 %; y que en Berlín estamos hablando de los refugiados, todos ellos con artefactos, que no duermen hacinados, y que tienen eliminación de excretas.

De estos últimos tres factores que hemos mencionado caracterizando a la pobreza, los pobres latinoamericanos no tienen ninguno, o en caso de que tengan alguno, la dimensión de la pobreza llega hasta un 75% en algunos países.

Lo anteriormente dicho, no es expresión de ninguna reivindicación política ni social, es solamente la constatación de un fenómeno, es señalar el hecho, más las consideraciones filosóficas que hemos apuntado, y, desde luego, que esta demanda de todos un compromiso social y político.

Por el momento, el tema es tratado, como se ha dicho fenomenológicamente; con posterioridad se abordará en sus ángulos ético-político-sociales.

Volviendo al problema indicado, tenemos un concreto universal que al estar focalizado en lo particular, se enriquece en todos los sentidos, y en consecuencia, puede redimensionar el universal. Entonces los países primer mundistas dirán, que al concepto universal de pobreza se le debe incluir el del tercer mundo, con lo que resulta una integración de mayor dimensión. Todo el asunto de la pobreza está enfocado con la cuestión de un Concreto-Universal, que no es sólo una simple inversión. Hemos hecho que universales sean particularizados y particulares sean universalizados; en una expansión conceptual mutua.

A la epistemología, tomada como proceso de conocimiento, le hemos agregado la Identidad descrita más arriba. La hemos denominado Epistemología de la Identidad y más específicamente *logos* de la Identidad.

El universal diagnosticado y adaptado, con el ropaje de nuestra tradición, se verá enriquecido por nuestras problemáticas nutrientes y reales, *exergándolo* del pilar intangible

que lo sostenía: un pensamiento universalista ajeno a la realidad y mismidad, latinoamericana, africana u oriental. De esta forma, por ejemplo, la pobreza diagnosticada en su universalidad, pero sufrida en estos lugares, adquiere ribetes inéditos en la historia del pensamiento.

c. De una Razón amplia, de una Realidad que refleje lo empírico y de un concepto de Identidad acorde a ellas

La tercera de las condiciones de posibilidad para pensar alternativo es que junto a las anteriores, nos pongamos de acuerdo -tanto en contexto (marco de referencia) como en contenido (sobre qué estamos hablando)- respecto del análisis de los tipos de razón, frente a los *tipos de realidad*. Este análisis permitirá dejar a la vista el *tipo de Identidad* que nos preocupa, aquella que tendremos en constante referencia para esta propuesta.

En el fondo, en este enunciado, hay un juego entre la modernidad, la posmodernidad y la propuesta de una Filosofía Crítica Alternativa, que se superpone entre las dos primeras, rechazando la centralidad, lo absoluto, lo totalizante; o la negación posmoderna con el pendón de la diferencia, para poner algo que capte bien una realidad siempre cambiante. El tipo de identidad que plantearemos es un buen ejemplo: la modernidad nos entrega un concepto esencialista, estático, totalizador; la posmodernidad lo rechaza sin instalar un concepto distinto dando paso a la diferencia, cuando en realidad identidad y diferencia no pueden estar separados sino que hay reconsiderar otro concepto de Identidad que se avenga a los tiempos de cambio, caóticos, azarosos y globalizadores.

En este enunciado de una Filosofía Crítica Alternativa Latinoamericana hay una gran similitud con el discurso antrópico del filósofo José Luis Gómez-Martínez en cuanto a reestructurar un centro dinámico, sujeto a continua

transformación que sería este concepto dinámico de Identidad inmerso en el constante cambio del mundo¹².

Personalizando lo expuesto diría: yo razono así porque así veo la realidad, y con ella es con la que me identifico.

Ahora bien, la expresión “veo la realidad” significa ponerle un prisma y un horizonte.

El prisma es un prejuicio formado por la adscripción, por la creencia con que razonaremos esa realidad. (Todo científico trata de estar lo más desprejuiciado posible.)

Esto hace que entremos en un plano relativo, difícil de aprehender, huidizo; no es algo empírico, de probeta o de análisis en un microscopio; es sólo conceptual. No obstante chocamos con esa realidad o aspiramos a ella, como sería el caso de los idealistas.

Haré una descripción y análisis escueto de realidad y razón, lo que será suficiente para permitirme, en una primera etapa, hacer un acercamiento a un concepto de Identidad muy diverso del esencial-idealista.

Guiará esta fase la pregunta cómo es posible una Identidad en una realidad como la que se expondrá.

Hemos expresado, por otra parte, que al acercarnos a la realidad le colocamos un prisma, unos anteojos de adscripción y creencia. Los criterios producto de ello, los iremos confrontando en dos posiciones extrapoladas para evidenciarlas por donde que aceptan muchos matices y acercamientos.

El primer punto es confrontar la razón misma para captar la realidad con el *logos* griego que hizo nacer la filosofía. El *logos* permitió empezar a comprender un mundo in-sondable. L

¹² Gómez-Martínez, José Luis, *Más allá de la posmodernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana*, Madrid, Miletto, 1999. Y *Hacia un nuevo paradigma: El hipertexto como faceta sociocultural de la tecnología*. Versión Internet de sus libros, 2000,p.5.

exageración de la razón en la prudencia y el control de los sentidos, hizo que se perdiera una parte importante de la captación del mundo, con comprensibles objetivos de ordenarlo, y reprimir los excesos del hombre. Ello significó dejar de captar aspectos importantes de la realidad, en pos de una razón conducente a lo Uno. Desde aquí parte una corriente filosófica (Parménides) destacada hasta nuestros días.

Un segundo punto es hacer unos breves acercamientos al concepto de razón.

Ella explica por qué algo es como es y no de otro modo, permitiendo captar esencias y valores. El que posee razón es el ser inteligente que tiene la visión mental por medio de la cual alcanza la comprensión de una realidad en tanto que tenga una significación o un sentido.

Aquí es donde la razón tradicional se queda corta, porque cómo se capta una realidad donde no hay nada prefijado, como la física cuántica lo ha probado, el observador al ejercer su facultad, cambia lo observado. Por ello, es un mundo relativo, indeterminado, temporal, espacial, se presenta una realidad “ilógica”, sin sentido ni significación inmediata, donde está presente el azar, la crisis, el caos, todos los tipos de nihilismos, la globalización, etc.

Ante esta realidad, la razón tradicional no opera; fue una que protegió al hombre de la incertidumbre, de lo múltiple con lo Uno, inmutable, absoluto, intemporal, inespacial, abstracto, universal, en busca de lo necesario y suficiente. Llega a sus consecuencias últimas cuando, como razón especulativa, termina negando la realidad misma para no salirse de su marco puramente racional. Es la exageración de una tendencia humana de la aplicación de la razón a la realidad como protección, como amparo. Dios estuvo vivo hasta cuando no sospechamos de esta otra realidad, que sin recursos para pensarla, se hace pavorosa, no obstante, “es”. Se agrega entonces, a la “normalidad”, la crisis, el caos, el azar, etc. A

veces contrarios pero muchas veces complementarias con la razón tradicional.

No se trata de reducir la multiplicidad a la unidad, lo temporal y lo espacial, a lo intemporal e inespacial; y lo que más nos importa, lo diverso a lo idéntico, sino de agregar más elementos a un pensar que no pierda de vista el sentir - el pensar parte del sentir, como lo ha probado la sicología evolutiva- la intuición -apreciada de muchos científicos- la doxa, el estar sin temor en lo múltiple, las crisis, el caos y el azar -que vienen y se van-. Todos son particulares, no por ello dejan de ir y volver a lo Uno. Se requiere que las estructuras ontológicas no se consideren prefijadas, determinadas, ordenadas, para evitar los prejuicios y poder iniciar la comprensión de lo indeterminado. Necesitamos de una nueva razón crítica, que se critique a sí misma sus supuestos, para incorporar una inmensa realidad que se escapa y, también, de una razón dialéctica con todos sus opuestos y contrarios para que consiga lo complementario quizás así renazca Dios.

A continuación daré algunas significaciones a la *identidad* que se deduce desde los planteamientos hechos de *razón y realidad*.

Cada tipo de identidad requiere una definición distinta; partiré por algunos aspectos genéricos.

Definir identidad parte en forma muy sencilla: algo, cosa u hombre es igual a sí mismo. La base de la identidad lo ha dado el signo igual. Toda cosa u hombre tienen una existencia *entitativa* o individual, esta es la *identidad particular de un ente*, es una expresión singular, no predicativa, espacio temporal, pregunta sobre, ¿cuáles son los tipos de términos singulares? ; tiene referencia a la entidad (Quine); es una existencia sin más, que hace que por diferencia podamos identificarla. La botella de agua mineral que está sobre la mesa es idéntica a aquella que hace un rato estaba en el refrigerador; y la Identidad de la persona sentada en esa silla y

en esta casa, es la misma que entró hace una hora, y será la misma persona que saldrá en un rato más, lo que se puede formalizar de la siguiente manera:

$$a = b$$

Sobre este tipo de identidad es que se han construido la mayoría de las concepciones ontológicas tradicionales.

Otra concepción de Identidad es la cualitativa y se refiere al caso de la Identidad personal, a cómo uno quiere y va a ser -y agregaremos la social-, a cómo una sociedad es y pretende ser.

En cuanto al tratamiento de identidad cualitativa personal, en Heidegger, es el comportarse con su propio ser. En psicología es referirse a lo que se ha llamado el "yo", es decir, para ponerlo en palabras más claras, se trata siempre de *mi* Identidad.

La formalización de las cualidades sería así: $F a$, en que F es la cualidad de a como ser filósofo, latinoamericano, varón, etc.

Quiero destacar, en forma especial, los siguientes términos: "la identidad psicológica es un problema no sólo teórico, sino también práctico para cada uno de nosotros; no es sólo un problema, sino el problema fundamental de nuestras vidas"¹³.

Estoy citando a Ernst Tugendhat y traigo este planteamiento a colación porque él destaca, en primer lugar, el aprecio por esta materia en el campo psicológico, contra el desprecio total de los empiristas lógicos por el tema de la identidad. Estos últimos la desechan, tanto por considerarla una tautología -en el primer caso de los tipos de identidad-

¹³ Tugendhat, Ernest, *Autoconciencia y autodeterminación*, Madrid, F. C. E., 1993, p. 42.

cuanto por no ser verificable en la realidad -para el segundo tipo de identidad(cualitativa)-.

En segundo lugar, voy a destacar esta importancia para preparar el paso desde la Identidad personal a la Identidad social y de ahí, a la latinoamericana, que es nuestro objetivo principal.

Quisiera agregar, respecto a estos dos tipos de Identidades, que a nuestro entender, una está sobrepuesta sobre la otra. *Yo soy siempre el individuo que soy*, como ente sobre el cual se sobrepone el hecho, que en el comportarme lo hago de acuerdo a mis convicciones, a mi vocación, en el que actúo con las cualidades que tengo genéticamente y que adquiero culturalmente. *Desde aquí, he desprendido el compromiso ontológico de ser-sí-mismo.*

Todo esto está encaminado a representar que la diversidad tiene su propia identidad, y lo peor que se puede hacer es la reducción, no tiene por qué ser fagocitada por esa identidad universalista, absoluta y esencialista.

Esto hace que lleguemos al punto que nos ocupa: el filosofar alternativo. A éste hay que inscribirlo en esta Identidad de la multiplicidad, diversidad, particularidad, especificidad, etc. Todas ellas son su condición de inteligibilidad y de posibilidad.

Entonces aparece las preguntas guías, ¿cómo se condice una Identidad que tenga pretensiones de ser valorada dentro de lo universal, y a su vez que sea idéntica desde la diversidad?.

Como se puede colegir, se trata de un concepto dinámico de Identidad, en íntimo y dialéctico contacto con la diversidad.

Dinámico, porque es estar en el lado opuesto del esencial-idealista, que es estático, absoluto, intemporal, inespacial, abstracto, universal, totalizador etc.

Este otro concepto de Identidad, es producto de un sentir-insistente, que toma en cuenta la intuición y la doxa (la opinión), inmersa en un mundo múltiple de diversidades, que dialécticamente se hace Identidad, como a su vez la Identidad hace diversidad; huidizo por lo temporal que le afecta instantáneamente; dado en un espacio y por ello tiene que ver con lo concreto y lo particular; este concepto también es azaroso, indeterminado, nada más lejos de uno totalizador por respeto a la diversidad.

Para tener una idea de esta Identidad hay que captar el momento, comprenderlo como en una foto, y ésta, ya se fue; estamos en otra Identidad, tiene otras afecciones. Lo “otro” le siguió influyendo y ella a lo “otro”.

En esta Identidad, el cambio no se evidencia ruscamente, es como la gota de un lago, sólo nos damos cuenta cuando deja marcado un metro cuando baja.

Así es nuestra Identidad cultural y personal, llena de las afecciones señaladas; así por ejemplo nuestro trabajador del campo ha cambiado el caballo por la bicicleta o el vehículo. No se ha desidentificado, se ha reidentificado. El purista y ignorante del pasado, dirá: pérdida de identidad, pero el hombre del campo en Latinoamérica, por ejemplo, antes de llegados los españoles y portugueses no era hombre de caballo. Por supuesto que van quedando en el camino símbolos, emblemas del significado de esa identidad, a veces muy querida pero que inexorablemente ya no están.

Podremos hablar de identidades más fuertes, más representativas, pero no de pérdida de Identidad. Lo “otro”, la afectó, la mutó por el tiempo y el espacio y seguirá cambiando, a veces azarosamente, con crisis, caótica o globalizadamente, pero la Identidad siempre estará ahí y será que refleje las participaciones y pertenencias en forma auténtica: somos ni más ni menos que eso y lo mismo sucede con nuestra cultura.

No obstante en toda identidad hay grandes bases, pivotes, a pesar de la variabilidad, las que dadas las explicaciones, también terminan por cambiar.

Cuando actuamos de una determinada manera y vemos nuestra cultura, nos reconocemos en ella. Ese reconocimiento de todas las participaciones y pertenencias, es la Identidad.

Hagamos un primer intento de definición de esta Identidad dinámica que estoy presentando. La que creo se entiende porque tiene toda una formulación previa que en esta definición está reflejada.

La Identidad es en acto, antes de él son sólo participaciones y pertenencias, roles, que en caso que los ejerza, defino el que soy capaz de ser. Hay que mirarla en tres instancias: mis propiedades y mis roles, el que aspiro ser y el que logro ser en mis actos. ¿Cómo es cuando tengo malos actos? Demuestran el que soy en ese momento, no obstante aspirar a ser otro, y a pesar de tener condiciones para bueno, he sido malo, entonces, en la valoración viene la aspiración pero en ese momento es cuando tengo que identificarme con el malo que he sido, que rechazo pero que de todas maneras he sido. Entonces la Identidad es una relación de valor entre el que soy con el que logro ser en ése o esos actos. Pasado éste o estos actos, queda inmediatamente abierta la Identidad para una nueva reformulación que confirmará, mejorará o empeorará ese que soy.

Hemos pasado de una definición de Identidad tradicionalmente esencialista y estática, a una que se juega ontológicamente en el acto y en el plano de los valores. El punto es poder captar la enorme riqueza que tiene la Identidad, que no puede ser tomada, ni social ni personalmente en forma homogénea, aglutinante, sino por el contrario, hay que tener siempre presente a la diferencia, con la cual tiene una constante relación, tanto de flujo, en que algo de la Identidad

se hace diferencia y la diferencia se hace Identidad, como de límite mutuo.

Lo que hemos planteado para llegar a esta Identidad en acto es lo que valoro en definitiva: la búsqueda de la mejor de las autodeterminaciones que provienen del más profundo autoconocimiento, que dentro de mis limitaciones puedo lograr.

¿Cómo opera esta Identidad dinámica en lo social, más específicamente en lo cultural?

Un pueblo, una sociedad valora sus pertenencias y participaciones desde la cultura que le toca vivir; les representa, les identifica e igual que en el caso anterior, las valora, las califica, lo que viene ser la primera parte de la Identidad y según ello, hace actos que ratifican esta calificación.

Pero aquí cabe una interrogante: ¿cómo son estos actos culturales de valoración?

Si un grupo folclórico representa fiel y con calidad su música o si una obra de teatro, o una novela o una poesía representa la cultura de un pueblo, ése mismo lo avalará comprando entradas para el acto folclórico, o la obra de teatro, o comprando el libro, porque se identifica con lo que representa. Hay que hacer notar que aquí los actos culturales son tanto de los gestores como de los que los evalúan con su apoyo o desinterés, que somos todos los miembros de una sociedad o un pueblo. En consecuencia la Identidad cultural está en el acto cultural del gestor y la dimensión de su valor es en sí, intrínsecamente; y por otro lado en la valoración de su público. Decimos intrínsecamente, porque el público, todos nosotros, podemos no valorar esa obra cultural, pero como tiene valor intrínseco, muchos años después se valora, o inversamente darle una desmedida valoración y después perderla por no tener este valor. Hemos creído probar que la Identidad cultural también es una relación de valores.

Identidad en esta perspectiva, es el conjunto de propiedades con las que todo un grupo se identifica y nos permite decir “nosotros”

Con lo recabado, hagamos una reformulación para llegar a una definición de Identidad dinámica, producto de una relación cambiante y de una razón ampliada.

Es una relación del que soy y aspiro ser con el que logro ser en acto.

Asimismo, es una relación del o los que hacen cultura en una comunidad, país o sociedad y la valoración que los miembros de esa comunidad (u otros fuera de ella) hacen de lo realizado en ese período. La valoración también puede ser con carácter histórico (contemporáneamente, hoy, constantemente se está valorando históricamente la cultura, y ésta sufre los vaivenes de esta valoración).

Ahora bien, esa “a” que queremos señalar, también se puede hacer en la Identidad cultural, es una perspectiva social para mostrar lo que un pueblo es culturalmente y uno como individuo dentro de esa cultura, ver qué participaciones y pertenencias adscribe como suyas. (Se toma cultura en el amplio sentido de la palabra como un espectro de todo lo que el hombre produce desde cacharros de greda hasta ideas).

Como hemos apuntado la Identidad tiene dos partes una es lo originario, esas “aes”, que viene a ser un modelo, un patrón y otra el acto de identificarse con ese modelo (una es la referencia lógico-formal y otra el acto de identificarse con; una es la identidad que apunto como fenómeno y otra la que soy y somos capaces de llevar actos)

Hasta ahora hemos hecho una relación heurística, es decir como hemos ido descubriendo el concepto, ahora debemos dar vuelta todos los hallazgos en una sola síntesis:

De estas correlaciones es el caso, por ejemplo, del idealismo alemán y su vinculación con la situación francesa de

1789¹⁴. Deducimos: la Identidad de la libertad es el acto libertario, pensar la libertad es la posibilidad de ella.

DEFINICIÓN DE IDENTIDAD

La identidad personal y sociocultural es un concepto ontológico, constituyente; algo es semejante a algo, entitativa y cualitativamente, es ser igual a sí mismo de una cosa, de un ente, de un hombre o de una sociedad.

Definir Identidad dependerá de la idea de realidad y razón a la que se adscriba. La concepción de realidad absoluta, esencialista, tendrá una definición muy diferente a la que aquí daremos, y lo expuesto anteriormente es común para ambas, excepto la cualidad.

La Identidad es lo que nos diferencia de los otros y lo que nos asemeja por las participaciones y pertenencias. Es lo que tenemos genéticamente y vamos adquiriendo socio-culturalmente.

Es un todo dinámico, cambiante y por ello temporal y dada en un espacio: concreto y particular.

Es dialéctica con la diversidad o diferencia y por ello cambiante; dependiente del azar, de la crisis, del caos y de la globalización. En consecuencia, es el reflejo de la realidad empírica con toda su dimensión, efectividad y capacidad.

Es una relación dinámica de valor dado por el hombre y la sociedad; se valora el Acto en relación con los otros estados. Valoro mi persona y mi cultura en esos *Actos*, Identidad es

¹⁴ Los franceses hacen la revolución y por eso no tienen tiempo para pensarla. Los alemanes no están ocupados con la acción y por eso tienen la tranquilidad para filosofar sobre ella. No obstante toda la inutilidad práctica del idealismo alemán, uno de sus temas más importantes, provenientes de los esfuerzos libertarios de los franceses, es la libertad, que se inicia con Kant y termina con Hegel. Esto que parece una divagación para su coherencia con lo anterior se resumiría así: La Identidad de la libertad es el acto libertario, pensar la libertad es la posibilidad de ella.

pues, valorar lo que se es. Parte desde el fenómeno que soy y somos personal y culturalmente para definirse efectivamente en el Acto que somos capaces de realizar como individuo y sociedad; y es un valor porque nosotros y la comunidad, país o continente optan por lo que consideran propio y como tal un valor, otorgador de sentido.

Así, es un proceso continuo en la temporalidad, nunca acabado por la adquisición, dinamismo, cambios constantes y dialéctica con la diferencia.

Se da en tres estados: 1º) el que soy (genético y adquirido) y somos culturalmente, 2º) lo que *aspiramos* ser como persona y sociedad y 3º) lo que *somos en nuestros Actos* personales y sociales. Lo que define finalmente la Identidad es el Acto personal, y cultural de una sociedad (es acto cultural toda expresión de ella y es acto cultural también la valoración que la sociedad hace de ella) Ahí, en el Acto, se representa el que soy y aspiro ser, es ontológicamente lo que define, el es, se compatibiliza con el siendo, lo que soy capaz de hacer en Acto es el que soy, es ontológicamente mi Identidad.

Antes del Acto la Identidad es también Fundamento-Origen-Raíz.

Hay grandes pivotes de identificación que tienen menos alteración como la nación, la bandera, la historia etc. pero siempre la Identidad es un conjunto de perspectivas, valores y relaciones; por ello se hace tan inasible, (pero ahí está, desde que respiramos o un pueblo se asienta.

A la Identidad así planteada, se llega por la directriz que da la Autenticidad.

Es flecha de sentido ya que muestra una dirección.

No es hegemónica sino respetuosa del “otro”.

Es, en nuestro contexto, un concepto guía para pensar Latinoamérica España o cualquier parte del mundo y en consecuencia una categoría filosófica.

Todo esto planteado como la buena Identidad, porque también la hay mala: como la del totalitarismo o la del *statu quo*.

Insistamos, esta Identidad la hemos mostrado en dos fases.

La primera, tradicional, estática, fenoménica en la que yo con mi conciencia, me reconozco en esa “a” personal y social (Identidad cultural) y la dinámica en la que me desplazo desde esas “aes” a una segunda manifestación de mi Identidad representada por el acto que es la “b”.

Algo es semejante a algo en ambos casos.

Conclusiones

El objetivo de la exposición y análisis de estas condiciones de posibilidad, era que nos pusiésemos de acuerdo en su factibilidad, en la opción de poder pensar con ellas desde un lugar en particular.

Que se lograra unir teoría y realidad empírica, instrumentalizando la filosofía, recavando lo que es útil para hacer que el pensar se efectúe con y desde esta realidad, o sea desde los problemas que tiene un hombre y una sociedad específica.

Referirnos a una sociedad específica, implica realzar lo particular para que tenga la dignidad que se merece dentro de lo universal. Esto significa considerar paisajes distintos, lenguaje, emblemas, símbolos, cuestiones y cosmovisiones etc.

Por otro lado la razón, a la cual ya le habíamos hecho críticas, esta vez le pedimos que amplíe sus criterios, que se aleje de la instrumentalidad de intereses impropios, incorporando el diálogo con lo mítico, mágico y espiritual; señalándole a la razón que hay un campo por el que pasa raudamente, cuando con una atención preferente tiene mucho

que ganar. Donde la fe del espíritu puede darle nuevas perspectivas que ella misma puede explicar. Donde el mito, el auténtico mito, tiene verdades encubiertas, que la razón puede develar, no se trata del mito de mentiras fantásticas que nada puede aportar y que lo ha desprestigiado, el gran mito siempre tuvo verdades profundas.

Por último parecieran muy contrapuestos magia y razón, pero al igual que la fe espiritual puede indicar caminos, como a su vez encontrar grandes direcciones para que la razón halle la verdad (No en vano Newton estuvo tan dedicado a la magia, lo que se ocultó hasta que se remataron unos diarios y apuntes de él a principios del siglo XX).

De los conceptos readecuados y recontextualizados se ha inferido un concepto de Identidad dinámico y acorde con opción de hacer filosofías específicas y alternativas

Con todo este arsenal filosófico se puede dar el inicio, para encuadrar un marco teórico que comprenda mundos que sólo tiene quinientos años de incorporación a la "civilización" y, poder, en consecuencia, entender sus magias, sus fe, su espiritualidad, sus mitos y con esta razón, respetuosamente develar sus verdades.

Entonces se podrá entender que se hable de otro concepto de Identidad, de razón, de realidad que permitan recomponer la teoría para interpretar estos mundos.

BIBLIOGRAFÍA

Arriagada-Kehl, Enrique, *Hacia una filosofía de la autenticidad e Identidad social desde Latinoamérica*. Santiago de Chile, Alef, 1994.

----- *El hombre como espejo de sí mismo*, manuscrito aprobado condicionalmente para su publicación por Prensas Universitarias de Zaragoza.

- Berrios, Mario, *Identidad, origen, modelos: pensamiento latinoamericano*, Santiago, Chile, Instituto Profesional de Santiago, 1988.
- Estermann Josef, *Filosofía Andina, estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina.*, Quito, Ecuador, Ed. Abya-, Yala, 1998.
- Gómez-Martínez, José Luis, *Más allá de la posmodernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana*, Madrid, Mileto, 1999. .
- *Hacia un nuevo paradigma: El hipertexto como faceta sociocultural de la tecnología*, Versión Internet de sus libros
- Habermas, Jürgen, *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*, Madrid, Ed. Taurus, 1981.
- *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Bs. Aires, 1973,
- *Pensamiento posmetafísico*, México, Taurus, 1990.
- Hegel G. W. F., *Introducción a la Historia de la Filosofía*. Traducción de Eloy Terrón para Edit. Aguilar Madrid, Edición Sarpe 1983.
- Hegel G. W. F., *Filosofía de la Historia Universal*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, segunda edición, 1982.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E., Novena impresión, 1993.
- Hume, David, *Tratado de la Naturaleza Humana*, Madrid, Ed. Félix Duque, 1981.
- Miró Quesada, Francisco; *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, F.C.E., 1974.
- Morandé, Pedro; en: Diario, *El Mercurio*, Santiago de Chile,

14 de octubre de 1990.

Taylor Charles, *A Source of the Self. The Making of the Modern Identity.* Cambrige, Harvard University Press, 1989

Tugendhat, Ernst, *Autoconciencia y autodeterminación,* Madrid, F. C. E., 1993

----- *Identidad: personal, nacional y universal,* Barcelona, Universidad de Barcelona, 1993.

Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad,* Barcelona, Edit. Guedisa, 1990.