

**Jorge Alarcón Leiva\***

## **EL PROYECTO DE UNA FILOSOFÍA AMERICANA: ORIGEN Y SENTIDO**

*La historia aprende también a reírse de las solemnidades del origen.*

*Michel Foucault.*

### **1. EL PROBLEMA**

Pretendo discutir las consecuencias del historicismo aplicado a la filosofía. Por el nombre “historicismo” entiendo el programa de una filosofía, la latinoamericana, que construye su imagen sobre el procedimiento de traducir, inculturar, historizar –lo sinónimos aquí se multiplican-, los conceptos de la especulación filosófica de la tradición occidental *a o en* la cultura latinoamericana. Se trata, en consecuencia, de una pretensión bien circunscrita, pero de vastas consecuencias: sin hacer cuestión del historicismo “de escuela”, digamos, se juegan en estas consideraciones una variedad de nociones de cuño historicista

---

\* Universidad Católica del Maule. (Chile)

cuya aplicación comporta consecuencias para la reflexión filosófica, hasta cierto punto al menos, inaceptables. Definido en su forma más general el problema que pretendo examinar se puede formular sobre la base de la oposición universal/particular, tal y como ésta ha irrumpido desde el origen mismo del filosofar en América Latina<sup>1</sup>.

Durante años, por latinoamericana vocación, he sido un lector interesado de ciertos planteamientos de la “Filosofía Americana”, para usar la expresión fundacional de Alberdi, y me he encontrado una y otra vez con el mismo problema. Desde Alberdi mismo a Fornet-Betancour, el problema al que me refiero ha adoptado siempre la misma forma: el efecto metodológicamente inverosímil de ciertos presupuestos históricos aplicados a la formulación de un concepto de filosofía americana. Es decir, la siempre discutible estrategia de la traducción en clave histórica de los conceptos universales de la filosofía occidental europea, con la intención de dar forma a un quehacer filosófico *propriadamente* americano. Tengo la impresión que este defecto metodológico se ha debido, aunque no sea más que en parte, al propósito de anteponer la necesidad, llamémosle política, de la unidad cultural y el sentido histórico a la exigencia conceptual, lo

---

<sup>1</sup> Esta oposición, por otro lado, me parece que constituye el núcleo de toda una serie de discusiones que le son derivadas. La más conspicua de las cuales es sin duda la cuestión de la “originalidad” de la filosofía americana; enseguida, el asunto algo más vago de las estrategias de adaptación conceptual y de la “copia”, y; por último, la de la constitución de un canon de autores y de un *corpus* textual. Desde que escribí por primera vez sobre este problema me ha parecido que se le puede aplicar la imagen de la discontinuidad entre “mapa y territorio”, véase J. Alarcón Leiva: “Proyectos Identitarios para América Latina: Mapas para un Territorio Ciego”, en Revista *Logos* N° 10, 2000, pp. 159-172. Recientemente, aunque el texto es relativamente antiguo y no gira totalmente en torno a dicha imagen, me he encontrado con la misma idea en Rodolfo Kusch, *El Pensamiento Indígena y Popular en América*. Bs. As.: Hachette, 1977, pp. 14ss.

que ha derivado en imágenes filosóficas poco consistentes cuando no francamente deformadas<sup>2</sup>.

El examen al que he aludido me parece necesario, puesto que no deja de ser sorprendente que los presupuestos y conceptos implicados en este programa filosófico hayan sido objeto de una crítica demoledora en otros sectores de la actividad cultural en América Latina y el mundo, como parte o fruto de una reformulación radical o de una supresión teórica definitiva, y aún así perduran en el campo de la filosofía como si la mencionada crítica no hubiera tenido lugar<sup>3</sup>.

Como es natural, no puedo aquí más que ilustrar con algunos ejemplos la tesis que quiero defender. Esta tesis puede ser formulada diciendo que me interesa examinar los supuestos con los que se ha emprendido la elaboración de la filosofía en América y discutir, en particular, su viabilidad conceptual para la cuestión de la originalidad de tal filosofía. Me asiste la convicción de que estos supuestos han dejado a la empresa de una “filosofía americana” atrapada aporéticamente, sin poder salir de la encrucijada que implica no poder resolver la cuestión esencial que consiste, en mi opinión, en dar salida al problema metodológico antes señalado.

---

<sup>2</sup> Para unas propuestas que implementan esta cuestión con desiguales resultados, véase la serie de tres textos editados por el “Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica”, a saber: Ignacio Ellacuría et al. (comp.). *Para una Filosofía desde América Latina*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1992. J.C. Scannone et al (comp.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*. Bs. As.: Bonum, 1993 y J.C. Scannone et al (comp). *Hombre y Sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1995. Estos textos, y los artículos que los componen, merecen una consideración detallada que no podemos hacer ahora.

<sup>3</sup> Piénsese, por ejemplo, en la oposición Autenticidad/Inautenticidad, tan en boga en tantos textos filosóficos relativos a “filosofías locales o regionales”; mucho de cierta discusión estética sobre los temas del Autor y la Originalidad (en la crítica literaria, por ejemplo), así como mucho del problema filosófico del Sujeto y su crítica, han evidenciado una crecientemente difusa actualidad explicativa que debería habernos legado una cierta moraleja filosófica de extremaunción.

A propósito de ejemplos, y para dar lugar al contenido de mi tesis, voy a comenzar por ilustrar el carácter de esta aporía, remitiendo a un texto de Raúl Fonet-Betancourt, en el que ha propuesto recomponer las líneas fundamentales de su trabajo, apelando a la necesidad de someter a autocrítica su anterior punto de partida. Describe su antigua posición del siguiente modo:

*"(...) se basaba en la idea rectora de la inculturación y contextualización de la filosofía (...) esa idea era una idea fecunda para emprender el trabajo de la fundamentación teórica de una filosofía latinoamericana en el sentido preciso de una forma de pensamiento que, reconociendo y respetando la normatividad formal-metodológica del núcleo fuerte -el logos- que ha ido condensando la filosofía en su historia occidental, se aplica a la adaptación creadora de ese logos a través de su inserción y de su arraigo en la cultura, en la historia y en el contexto propios. Esta forma o modelo de pensamiento filosófico no es, así, repetitivo ni imitador. Afronta problemas reales específicos; y va con ello configurando el logos filosófico desde una historicidad propia, esto es, como un momento integrante o componente del proceso comprensivo general por el que una historia busca su sentido, la solución de sus problemas, el enfoque del futuro, etc.*

*En la inculturación de la filosofía, pues, se da cuenta de la historicidad del logos. Más aún: la inculturación es la expresión concreta del proceso de historicización de logos"<sup>4</sup>.*

En esta larga cita, como salta a la vista, se ven operando concretamente todos los supuestos a los que he referido antes de modo general. Se trata de la formulación de un pensamiento en el que ocupan un lugar central los conceptos de *logos* Occidental, inculturación, historicización, adaptación, autenticidad, en el sentido de "propiedad histórica", etc. Constituye este un programa de trabajo que intenta, como lo dice el título del texto con el que el propio Fonet-Betancourt discute, elaborar las bases a partir de las cuales desarrollar una "filosofía intercultural"<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Raúl Fonet-Betancourt. *Transformación Intercultural de la Filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p. 61.

<sup>5</sup> Cfr. Raúl Fonet-Betancourt. *Filosofía Intercultural*. México: Universidad Pontificia de México, 1994.

En lo esencial, su autocrítica se basa en que este modelo filosófico está comprometido, dice él, con una comprensión demasiado unilateral de la "tradición occidental fuerte (...) y que está de este modo determinada, en lo esencial, monoculturalmente" lo que deja intocada "la estructura fundamental de esa racionalidad sancionada por la tradición (occidental)".<sup>6</sup>

Si se puede decir esto de un modo algo menos crítico, debería ser formulado exactamente en el sentido al que apunta nuestra intuición básica, esto es, se trata del juicio negativo según el cual el punto de vista historicista ha conducido al autor a un camino sin salida para el que la única solución es cambiar de perspectiva. Que, en verdad, no es una solución, sino una disolución del problema. Este cambio en el punto de vista se hace porque el historicismo se muestra insuficientemente radical, sobre todo allí donde no toca "la estructura fundamental de esa racionalidad sancionada por la tradición", como hemos hecho constar antes, citando las propias palabras del autor. Esa insuficiencia, justamente, es la que evidencia la limitación del historicismo para fundar sobre bases sólidas el programa no ya de la inculturación sino de la filosofía americana misma. Por otra parte, este último modo de darse el problema nos confronta directamente con la cuestión de si lo que está primero es la inculturación de la filosofía o su ejercicio *qua* filosofía.

En mi opinión, este cambio muestra también el desnivel existente entre el problema y la solución. Con el giro en la argumentación, es el problema metodológico mismo el que ha quedado intocado y cambiar la perspectiva no lo elimina. Dicho de otro modo, se da algo así como un hiato insalvable entre el problema y la solución. La cuestión metodológica no se resuelve sólo por cambiar el método, puesto que aquello a lo que da lugar

---

<sup>6</sup> Raúl Fornet-Betancourt. *Transformación Intercultural*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001, p. 62.

el cambio de método es el mismo problema, el cual no se ha resuelto.

En efecto, Fornet-Betancourt declara más adelante las bases de su nuevo punto de vista (recordemos: es un nuevo punto de vista para el mismo problema). Lo formula así:

*"(...) habría que renunciar a la idea de que la inculturación de la filosofía se cumple como dinámica de arraigar un logos monoculturalmente determinado por Occidente en las culturas asiáticas, africanas o amerindias. Pues la inculturación se vería limitada a ser un proceso de asimilación de la supuesta particularidad de las otras culturas (...) la inculturación implica el reconocimiento de una especie de «tronco» común que se debe plantar en otros suelos (...): pero que no debe perder su identidad originaria. O sea que, aunque dé frutos del país, debe ser siempre identificable como el «tronco» que se ha trasplantado (...) Muy distinto -termina diciendo- se plantea este problema si la inculturación se comprendiese como movimiento de transnacionalización del logos mediante la aceptación solidaria de la equivalencia de los logos en que hablan las culturas"<sup>7</sup>.*

No se puede impugnar ni dejar de reconocer, creo, la bondad de la intención. Lo que sí se puede afirmar es que el problema sigue ahí. Fornet-Betancourt ha abandonado la presencia opresiva de lo que llama el "logos monoculturalmente determinado", esto es, ha abandonado la estrategia de la inculturación, llamémosla vertical, para dar paso a lo que llama ahora la "transnacionalización del logos", que sería horizontal, en la medida en que pone en el mismo nivel los "logos en que hablan las culturas". Pero no ha reducido con esto su problema, antes bien lo ha multiplicado, puesto que no está claro cómo ha de resolver metodológicamente la diversidad de contenido de los diversos logos, por mucho que

---

<sup>7</sup> Id., 63-64. Muy llamativa resulta la semejanza de esta forma de expresión con Platón quien, refiriéndose a la enseñanza de la filosofía a los jóvenes afirma no hay ninguna constitución política que sea digna de la naturaleza filosófica, "por eso [la filosofía] se desvía y se altera; tal como una semilla exótica sembrada en tierra extraña se desnaturaliza (...)". *República VI*, 497b.

los haya declarado, se diría por decreto, formalmente equivalentes<sup>8</sup>.

## 2. LA CONSTRUCCIÓN DE UNA IMAGEN AMERICANA DE LA FILOSOFÍA

Siguiendo el hilo de la exposición, pretendo abordar ahora dos ejemplos paradigmáticos del tipo de problema que suscita, en la construcción de una imagen americana de la filosofía, la utilización del programa historicista. Son, como se verá, dos ejemplos que por su importancia y significación, pueden servir como base para ilustrar la dificultad metodológica a la que he referido ya varias veces. Son, con todo, dos casos distintos, pues en uno y otro el programa adopta una forma particular y sus soluciones al problema son también diversas, conforme al tipo de supuestos que ambos aplican para la construcción del concepto de "filosofía americana". Me interesa prestar atención no al contenido específico que el problema adopta en uno y otro, sino a la forma de resolución que arbitran para la dificultad objeto de este examen.

Como se sabe, el proyecto filosófico fundado por Leopoldo Zea tiene su raíz, entre otros, en los compromisos metodológicos del historicismo de cuño orteguiano<sup>9</sup>. Su motivación radicaba en la situación de su época, que era la de la crisis social y cultural europea de los años cuarenta; época de la Segunda Guerra Mundial. En este contexto, así como otros tantos pensadores latinoamericanos -Vasconcelos, Mariátegui y Palacios, por ejemplo-, Zea irrumpe con una propuesta que pretende anudar -en un programa de investigación de largo alcance- las circunstancias

---

<sup>8</sup> Sobre los alcances de esta afirmación, véase el artículo de Goodman, L. E. "Seis Dogmas del Relativismo", en: Marcelo Abascal (comp.), *Relativismo Cultural y Filosofía*. México: UNAM, 1992, pp. 109-144.

<sup>9</sup> Cf. Augusto Salazar Bondy. *¿Existe una Filosofía de nuestra América?*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1998, pp. 62-63.

de un tiempo histórico que describe como un proceso continuo de descomposición cultural, en el marco del cual Hispanoamérica puede reclamar su "mayoría de edad", esto es, la autonomía necesaria para comenzar a jugar un papel protagónico en Occidente<sup>10</sup>.

El historicismo, como programa, se le presentaba a Zea ya desde el comienzo como una estrategia que debía resolver algunas cuestiones de base, sin hacerse cargo de las cuales difícilmente lograría cuajar como el fundamento de un proyecto de filosofía hispanoamericana. Parte del problema es el que anuncia *América como Conciencia*. En este texto, Zea aborda la cuestión de la historia de las ideas del modo polémico siguiente:

*"La preocupación por la historia de las ideas en América ha partido, en general, del campo de los estudiosos de la filosofía con la explicable desconfianza de parte de los estudiosos de la historia (...). No es menester decir que la misma desconfianza se encontró y, aun, la hostilidad, en el campo de los estudiosos de la filosofía que seguían considerando a ésta como una tarea abstracta y ajena a lo temporal, esto es, a la historia. Los estudiosos de nuestras ideas se han encontrado prácticamente entre dos fuegos: el de los historiadores que encontraban su labor demasiado abstracta y el de los profesores de filosofía que la encontraban demasiado concreta. La historia de las ideas era vista como una labor demasiado híbrida que no alcanzaba a ser ni historia ni filosofía"<sup>11</sup>.*

Cierto es que Zea resuelve en el mismo texto esta hibridez a favor de su propio propósito, al sostener antes y después del párrafo citado que la "conciencia histórica" es necesaria para una adecuada comprensión de la propia situación vital, en tanto situación cultural, y es justamente esta necesidad la que justifica del surgimiento de una filosofía en clave historicista. Al mismo

---

<sup>10</sup> Sobre las semejanzas en el punto de partida de todos los proyectos reflexivos de estos autores y otros tantos, véanse los textos recogidos en Leopoldo Zea (comp.). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. México: FCE, 1993.

<sup>11</sup> Leopoldo Zea. *América como conciencia*. "I. Justificación de una tarea. 8. La historia de las ideas en América". México: UNAM, 1972. Versión electrónica: <http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos/mexico/zea/bibliografia/acc/>

tiempo, y esto es lo que nos interesa aquí, considera que dicho programa no está reñido con la intención de dar forma a una "filosofía sin más", puesto que en el extremo la filosofía debe mostrar su valor en Latinoamérica, tanto como en el mundo entero, en tanto reflexión sobre el hombre. Dice en *La Filosofía Americana como filosofía sin más*:

*"Verbo, Logos, Palabra, diversas expresiones de un mismo y grandioso instrumento mediante el cual el hombre no sólo se sitúa en el Mundo y el Universo, sino que hace de ellos su hogar. Mediante el Verbo deja de ser un ente entre entes, para transformarse en su habitante (...). La historia de la filosofía, que es también la historia de un aspecto de la cultura del mundo occidental, nos muestra la aventura del hombre en este permanente preguntar, en este permanente crear y recrear, ordenar y reordenar, para escapar de la nada y del caos"<sup>12</sup>.*

La dificultad metodológica, esa que Zea formula aludiendo al estatus de la historia de las ideas, mitad historia mitad filosofía, en verdad nunca se aborda del todo. Se resuelve, antes bien, mediante la afirmación de que en último caso la filosofía es sólo un aspecto del problema general del hombre, que consiste en la necesidad de comprender su lugar en el cosmos. Sospecho que sostener esto constituye una base endeble para seguir haciendo filosofía al modo universal, filosofía, iteremos a Zea, "sin más". Endeble sobre todo porque sólo anuncia la dificultad y luego da paso a otra cosa en la que el problema no es siquiera aludido.

¿Qué significa en un programa con compromisos historicistas remitir el problema a la comprensión del lugar del hombre en el cosmos?. Cualquiera sea la respuesta a la cuestión que el propio Zea propone, ésta parece ser no más que una formulación teóricamente evasiva, puesto que no responde a la pregunta que sí cabe hacerse: ¿qué papel juega la filosofía en la producción de una comprensión del hombre y su lugar en el mundo?. Resulta problemático, me parece, que Zea no nos

---

<sup>12</sup> Leopoldo Zea. *La Filosofía Americana como filosofía sin más*. México: FCE, 1989, pp. 9-10.

explique por qué él, tan preocupado por el problema general, se ocupe de este aspecto parcial al que se refiere cuando habla de la filosofía. ¿No será que la filosofía juega un papel más significativo en su programa del que él está dispuesto a reconocer?. Pues si es así, entonces, su preocupación por la autenticidad de la cultura encubre su problema de fondo, que consiste en no saber responder la pregunta metodológica que él mismo presenta.

Lo he de decir de otro modo. Sostener que la filosofía debe atenerse a la necesidad de reflexionar sobre el hombre parece consistente con su intención de configurar conceptualmente un proyecto de filosofía sin más, pero no responde a la necesidad de aclarar por qué esto debe hacerse como "historia de las ideas", puesto que, por otra parte, ha dicho que la filosofía es un aspecto parcial de la cultura y como aspecto parcial que es, debería disponerse de ciertos criterios para su especificación conceptual, de los que de hecho no disponemos. En mi opinión, en fin, la solución de Zea no hace justicia a la necesidad de justificar la historia de las ideas y de resolver. Por mucho que yo mismo estime la cuestión sumamente importante y aprecie el impulso que ha significado su obra para intentar avanzar en la definición de un marco conceptual para la filosofía americana.

El otro caso es el de Francisco Miró-Quesada, quien se ha mostrado intensamente preocupado por dar unidad histórica a la evolución del pensamiento filosófico latinoamericano. Me voy a referir a un par de textos suyos<sup>13</sup>.

Al analizar retrospectivamente la fundación del filosofar latinoamericano, Miró-Quesada habla de "despertar y proyecto". Este despertar, es descrito como un tránsito de un estado a otro, en el que sólo al final se hace una afirmación en la que se alude al papel que juega la historia. Lo citaré enseguida, sin embargo,

---

<sup>13</sup> Francisco Miró Quesada. *Despertar y Proyecto del filosofar latinoamericano*. México: FCE, 1974.

quisiera llamar la atención sobre que en su planteamiento se da una resolución del mismo problema muy singular, debido a que lo temporal se anula a sí mismo. Veamos.

*"Este impulso para pasar del desenfoque a la nitidez, este proyecto intensamente vivido de transformar la comprensión estructural en comprensión de caladura, es la clave que nos descubre el sentido del filosofar latinoamericano. El dramático esfuerzo por pasar de la comprensión estructural a la comprensión de caladura, constituye lo que hemos llamado 'la recuperación anabásica'"<sup>14</sup>.*

Noten Uds. que ya en este modo de enunciar la cuestión Miró-Quesada da a entender que lo que él llama "comprensión estructural", esto es, una especie de mirada de panorama, debe dar su paso a una "comprensión de caladura" (la sabiduría popular conoce bien qué significa calar: testificar lo auténtico mediante el paso de la superficie fresca a la densidad interior, por medio de una certeza que se fija como hueco), esto es, a una mirada condensatoria, que permite alcanzar una especie de visión beatífica: la de la autenticidad.

Miró-Quesada explica luego que la expresión "recuperación anabásica" se puede descomponer en:

*"Recuperación porque todo el esfuerzo está dirigido a recuperar la tradición perdida, a adquirir una base de sustentación que permita comprender hasta sus últimas posibilidades el mundo de pensamiento nuevo que se acaba de descubrir. 'Recuperación anabásica' porque para lograr esta recuperación el latinoamericano se ve obligado a remontar la corriente de la historia, a ir contra la fluencia natural del tiempo"<sup>15</sup>.*

Hasta aquí no parece haber nada nuevo: se trata del intento histórico por recuperar lo perdido haciéndolo jugar en el presente de un modo que permita alcanzar una comprensión de la propia autenticidad. O, dicho de otro modo, se intenta acudir al origen para encontrar allí el fondo que testifique la veracidad de lo que desde ello se ha construido y se seguirá construyendo. Es una

---

<sup>14</sup> Id., p. 36.

<sup>15</sup> Idem.

suerte de historicismo a la inversa, digamos, puesto que busca en el origen la autenticidad perdida para afirmar en el presente toda su verdad. Sin embargo, poco después hace una reiteración en la que lo que queda es la *inversión como inversión*:

*"El decurso natural de la historia es del origen a la desembocadura, de la antigüedad a la modernidad. El decurso que ha seguido el filosofar latinoamericano ha sido precisamente la dirección contraria. Para comprender a los filósofos europeos contemporáneos, se ha visto obligado a comprender a sus antecesores inmediatos, y para comprender a sus antecesores inmediatos ha tenido que buscar la comprensión de sus antecesores. Y así hasta el origen"*<sup>16</sup>.

Como creo que ilustran estas líneas, el historicismo de Miró-Quesada es muy particular. Se trata de un proceso histórico conforme al cual lo que se niega es justamente la historia. Se busca el origen y en esa búsqueda el decurso del tiempo es sólo un momento, superado por su propia dinámica para quedarse al final con el origen temporalmente inmóvil. La imagen histórica de la filosofía que nos deja es la de una empresa que termina negando su principio: el de encontrar una unidad histórica a la línea evolutiva.

En otro lugar<sup>17</sup>, Miró Quesada hace coincidir su punto de vista con el de Zea, a quien parece rendir un tributo sosteniendo que:

*"La filosofía asume, así, una misión liberadora; análisis racional y exigencia de liberación coinciden en unidad inseparable. La filosofía de lo americano desemboca a través de la conquista de la autenticidad de nuestro pensamiento, en un humanismo grandioso. América Latina se concibe a sí misma como exigencia de plenitud humana, plenitud que sólo puede lograrse a través de la plenitud de todos los hombres (...)"*.

---

<sup>16</sup> Id., pp. 37-38.

<sup>17</sup> Miró Quesada, F. "La filosofía de lo americano: treinta años después", p. 40, en: Zea, Leopoldo (comp.). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. México: FCE, 1993, vol. III, pp. 29-40.

Con ello, me parece, no hace más que dejar el problema general al que estamos aludiendo nuevamente intocado y sin resolución.

### 3. DE LA HISTORIA DE LAS IDEAS A LA FILOSOFÍA (Y VUELTA): CONSIDERACIONES FINALES

En el intento por elaborar la imagen de una reflexión filosófica *propriadamente* americana, en sus múltiples variantes temáticas y metodológicas, la historia ocupa un justificado lugar central. En efecto, son muchos los autores y textos que apelan a la reconstrucción histórica como *locus* privilegiado para fundar la originalidad y autenticidad de la filosofía americana. Haciéndose eco, muchos de ellos de manera explícita, del desafío lanzado por Hegel en el sentido de mostrar "la importancia histórica" de América, apartándose del "suelo en que, hasta hoy, se ha desarrollado la historia universal" a fin de dejar de ser "*reflejo* de vida ajena"<sup>18</sup>.

Se ha tratado, como he sostenido, de un verdadero programa de investigación filosófica que considero que es tiempo de evaluar en su estado actual y proyecciones. Naturalmente que un programa de esta envergadura sólo puede ser examinado de forma parcial. Parcial, sobre todo, porque en su intención hay algo respetable que anuda un anhelo histórico de nuestros pueblos que, sin embargo, ha mostrado también todas sus limitaciones.

El mencionado programa se puede describir aludiendo al decisivo impacto que ha suscitado en nuestra región la historia de las ideas como vía media que permitía solventar las dificultades del programa universalista y del historicista. Es el sentido en que lo concibe Leopoldo Zea en 1953. El efecto de este programa hay que considerarlo, al menos para propósitos filosóficos, al trasluz

---

<sup>18</sup> Zea, Leopoldo. *La Filosofía Americana como filosofía sin más*. México: FCE, 1989, p. 26.

de la imagen de la filosofía que ha dibujado y sobre el fondo de los supuestos, cuya operación ha hecho posible dicha imagen.

La hipótesis de todas estas empresas parece consistir en que, en la medida en que la historia se ocupa del origen, en ella se encontrarán las líneas maestras de la identidad del *corpus* filosófico americano. La reconstrucción histórica sirve así al propósito de dibujar una tradición -sea cultural, sea filosófica- sin la cual, se cree, no habría identidad. Tales empresas son, así, deudoras de un declarado historicismo que ha permitido entender por qué en los círculos filosóficos académicos este tipo de pretensión se ha encontrado con un solapado recelo cuando no con un franco rechazo que adopta la siguiente forma: la filosofía hecha como historia de ideas renuncia a su pretensión universal y con ello abandona a su esencia.

Por otra parte, la historia de las ideas filosóficas revela en el momento actual una suerte dramática. El aserto de Arturo Ardao, compartido por ejemplo por Zea, que anunciaba la vigencia de la historia de las ideas como medio para alcanzar la tan ansiada toma de conciencia sobre la autenticidad de la filosofía americana, ha comenzado a dar hace tiempo ya evidencia de haber sido superado. La comprensión de la naturaleza y fines de la filosofía americana ha dejado de pasar por una comprensión de su historia. Es más, esta superación se hace patente en tanto los estudios filosóficos en clave histórica han dejado su lugar a la construcción de nuevos modelos reflexivos que se hacen ya no sólo con otros ropajes metodológicos, sino que también con otros propósitos: o bien la historia de las ideas deja su lugar a la crítica literaria y a la crítica cultural, o bien a una filosofía hecha en clave intemporal. Este acontecimiento en la forma y fines del pensamiento ha puesto de relieve una reformulación de los supuestos históricos, al tiempo que ha traído aparejada la irrupción de nuevos temas y problemas y también de nuevos cánones reflexivos.

Según creo, las consecuencias del examen que he desarrollado se pueden sintetizar así:

En el programa historicista persiste un severo problema metodológico que consiste en que ninguna de las propuestas surgidas de su seno han conseguido aquello que prometían, sino mediante una evasión de ese problema. Disponemos de muchas formas de filosofía americana, pero ninguna de ellas termina por constituir el canon temático y el corpus textual que se necesitaría para coincidir en que hemos comenzado a caminar por la segura senda del progreso filosófico. Antes bien, en términos de la construcción de una imagen americana de la filosofía, nos hemos quedado rezagados respecto de las producciones intelectuales, todas ellas fructuosas y ampliamente reconocidas, que han tenido lugar en la literatura y la teología, por nombrar dos ejemplos. Este defecto hace, por otra parte, que la producción filosófica latinoamericana discuta con otras áreas del quehacer cultural latinoamericano de una forma meramente circunstancial y sin haber logrado hacerse parte del proyecto de una cultura americana con alcance universal.

Este problema adopta diversas formas según sea el nivel en el que se está trabajando. He intentado mostrar que en los autores a los que me he referido, existe conciencia sobre el problema que la cuestión metodológica suscita, sin que ninguno la resuelva, sino mediante su evasión.

El carácter de esta evasión es importante aclararlo: se trata de una salida a las aporías que no es filosófica, y esta es la causa de que sobre sus frutos reine el escepticismo (filosófico). Sé de proyectos en los que el problema ha querido ser enfrentado, estoy pensando en cierta teología y filosofía de cuño zubiriano, pero en todos los casos los candidatos parecen prisioneros de los presupuestos con los que trabajan y acreedores de la acusación de etnocentrismo.

La cuestión que acecha a este dilema podría ser formulada así, parafraseando a Lyotard, ¿es que somos demasiados europeos para no poder resolver la cuestión sino mediante la cárcel del etnocentrismo?. Bien sabemos que autores contemporáneos como Rorty, que podrían contar como aliados estratégicos allí donde también ellos se encuentran ante la necesidad de desmontar y construir una tradición, se han asumido etnocentristas y han girado la naturaleza de sus preguntas y propósitos. Tengo la impresión, aunque no me guste decirlo, que la filosofía no puede escapar de esta acusación, a menos que queramos dejar de hacer filosofía.

## BIBLIOGRAFÍA

- Marcelo Abascal (comp.). *Relativismo Cultural y Filosofía. Perspectivas norteamericana y latinoamericana*. México: UNAM, 1992.
- Alarcón Leiva, Jorge. “Proyectos Identitarios para América Latina: Mapas para un Territorio Ciego”, en: *Revista Logos* N° 10, 2000, 159-172.
- Ellacuría, Ignacio et al. (comp.). *Para una Filosofía desde América Latina*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1992.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Transformación Intercultural de la Filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- Fornet-Betancourt, Raúl. *Filosofía Intercultural*. México: Universidad Pontificia de México, 1994.  
<http://ensayo.rom.uga.edu/filosofos>

- Kusch, Rodolfo. *El Pensamiento Indígena y Popular en América*. Bs. As.: Hachette, 1977.
- Miró-Quesada, Francisco. *Despertar y Proyecto del Filosofar Latinoamericano*. México: FCE, 1974.
- Platón. *República*. Madrid: Gredos, 2002.
- Salazar Bondy, Augusto. *¿Existe una Filosofía de nuestra América?*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1998.
- Scannone, Juan Carlos et al (comp.). *Irrupción del pobre y quehacer filosófico*. Bs. As.: Bonum, 1993.
- Scannone, Juan Carlos et al (comp.). *Hombre y Sociedad. Reflexiones filosóficas desde América Latina*. Bogotá: Indo-American Press Service, 1995.
- Zea, Leopoldo (comp.). *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*. México: FCE, 1993 (3 vols.).
- Zea, Leopoldo. *La Filosofía Americana como filosofía sin más*. México: FCE, 1989.