

PRIMERA PARTE
ENSAYOS DE HISTORIA DE LA FILOSOFIA
Y
FILOSOFIA DE LA LIBERACION

CAPITULO 1

I. HIPOTESIS PARA UNA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EN AMERICA LATINA (1492-1982)*

1.1 INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA

Existen muchas obras sobre la historia de la filosofía o de las ideas en América Latina¹, Sin embargo hay pocas que se hayan abocado explícitamente a estudiar la cuestión de la *periodización* de una tal historia. Y, porque la periodización es una cierta división arbitraria de la historia -es decir, necesita un árbitro o tribunal-, podría parecer que es cuestión secundaria esto de la periodización. No obstante, como la *exposición* de toda historia supone analizar por partes el todo del *continuo* histórico, la manera de dividir supone dos niveles. Por una parte, los *criterios* de la periodización, y, por otra, los *supuestos* de

* Ponencia pronunciada en julio de 1982, en el II Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, Universidad Santo Tomás (Bogotá).

dichos criterios. Frecuentemente tanto los criterios como sus supuestos quedan en el ámbito de lo *implícito*, pero nunca dejan de tener vigencia. Puede que el historiador de la filosofía no explique sus criterios o supuestos pero de todas maneras existen.

Se trata, entonces, de *explicitar* ciertos criterios y sus supuestos, para que al quedar expresos puedan ser negados, criticados, corregidos, o mejorados. Puedan ser falseables. Son en consecuencia, propuestas hipotéticas claras que pueden servir a la discusión. No pretendemos la verdad absoluta, solo pretendemos una expresión clara como principio del debate.

1.1.1 ÉPOCAS DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Pensamos que los criterios para definir las *épocas* no son los mismos que para definir los *periodos* o las *fases*. Denominamos "épocas" de la historia de la filosofía aquella porción de tiempo en la que el discurso filosófico mantiene su estructura fundamental de un mismo tipo, condicionado igualmente por los demás niveles de la sociedad cuya esencia práctico-productiva no cambia. Si el nivel del discurso filosófico tiene autonomía propia -y por ello hay historia de la filosofía-, sin embargo su autonomía con respecto a los niveles contextuales y condicionantes, verdaderas determinaciones, es sólo una autonomía relativa, así como las determinaciones son igualmente relativas.

Por lo general las filosofías se atribuyen a las totalidades histórico-concretas (filosofía "griega", filosofía "romana", filosofía "medieval": es decir de la cristiandad latino-occidental, etc.). De esta manera podemos hablar de filosofía "latinoamericana". Pero, como puede comprenderse, se trata de una nominación puramente extrínseca (aunque con sentido). De la misma manera se habla de la filosofía del "siglo XVIII", tomando un siglo (que es una pura unidad de medida sin ninguna relación con el acontecer humano propiamente dicho) como criterio de división. Otras veces se divide la filosofía por "escuelas", lo que tiene sentido desde un punto de vista de la

"autonomía" del discurso filosófico con respecto a su contexto, pero con esto se tiende a absolutizar como en una caja oscura a la filosofía sin comprender su función práctico-histórica que siempre ha jugado.

Es bueno recordar que en las historias de la filosofía se puede caer en dos extremos. Por una parte, en un cierto idealismo de la *autonomía absoluta* de la filosofía, frecuentes historias de la filosofía desde la misma filosofía. Pero, igualmente, se puede caer en un cierto mecanicismo vulgar al *determinar absolutamente* la filosofía desde lo no-filosófico (lo económico, político, ideológico, etc.). Por nuestra parte intentamos mostrar una vía media, de autonomía real y de determinación efectiva, pero ambas *relativas*. Se da así a lo no-filosófico su peso real y a la filosofía toda la importancia al sujeto filosófico que crea (es decir, que tiene diversos grados de indeterminación, originalidad desde su libertad, *ex nihilo*) desde una historia de la filosofía.

En el caso latinoamericano, por ejemplo, la filosofía universitaria de la época colonial es la "escolástica" -así llamada-. Sin embargo, es fácil mostrar el sentido muy diverso de la primera escolástica con respecto a la tercera. La primera escolástica fue la filosofía hegemónica en el mundo europeo latino; fue una filosofía creativa y nueva. La segunda escolástica, en cambio, dejó pronto de ser hegemónica -con respecto a la filosofía articulada a la burguesía emergente, y tales fueron la filosofía del *ego cogito* de Descartes y de la *tabula rasa* del empirismo inglés-, y decayó hasta ser una filosofía secundaria, no creativa, de puro comentario. Por su parte, la tercera escolástica es ya un fenómeno interno (y por ello externo a la civilización moderna y a la sociedad burguesa triunfante) a la iglesia católica, periférica, de la filosofía contemporánea europea o norte-americana. Pero la cuestión es en realidad, poder definir el criterio que determina, no absolutamente, el pasaje de una a otra escolástica. Y las determinaciones que producen la diferenciación entre la primera, segunda y tercera escolástica no son sólo, ni principalmente, exigencias intrínsecas del discurso filosófico. Son exigencia *de realidad*. Es decir, la "realidad"

ha cambiado y por ello han de expresarse filosóficamente otras cosas desde otra *praxis*. Estas *cosas y praxis* son los criterios últimos de la definición de las épocas. En efecto, la filosofía es un hacer (*facere*, *poïen*), un producir un discurso, un *ordo signatum*². Todo producir se encuentra dentro de una totalidad práctico-productiva. Quiero decir que la producción del discurso ideológico no es un reino totalmente independiente de su tiempo, sino que *siempre* cumple una función bien determinada. Esta función es, nada menos, la de dar última consistencia a la *formación ideológica* o a las estructuras simbólico-culturales de una época.

Última consistencia, fundamentación ontológica o centro ideológico -como indicaba Gramsci- de una sociedad significan aquí lo mismo. Por ello, siendo la ideología la justificación de la praxis de todo agente, la filosofía es la última justificación de la totalidad práctica de una sociedad. Es evidente que toda totalidad humana tiene ciertas relaciones esenciales que la determinan. Así, no es lo mismo ser pastores que agricultores, poseer la industria del bronce que del hierro, caminar a pié que a caballo. Estas relaciones productivas (hombre-naturaleza), entre las cuales la producción industrial es la más avanzada que el hombre haya inventado, se sobreponen a relaciones prácticas (hombre-hombre)³. De allí que puedan determinarse algunas relaciones productivas y prácticas formando totalidades estructurales definibles en la historia de la humanidad, y más concretamente desde el siglo XVI, que es lo que nos ocupa aquí.

Si un hombre en el antiguo Egipto trabaja la tierra es un agricultor. Si debe pagar con parte del producto de su trabajo un tributo a la clase faraónica, tenemos así una triple relación: productiva (agricultor), práctica (clase faraónica-campesinado), práctico-productiva (tributo). Podríamos entonces hablar de una totalidad práctico-productiva tributaria. Es evidente que la *ideología* de la clase faraónica (símbolos, religión, sabiduría, astronomía, matemática, etc.) tendía a justificar esta dominación de la clase faraónica sobre el campesinado, e igualmente sobre la última clase subalterna: los esclavos -entre los que se encontraba un líder de liberación llamado

Moisés-. 'De esta manera, la filosofía medieval, por ejemplo la escolástica, como centro de la ideología feudal, tendía a justificar la dominación de los señores feudales sobre sus siervos. Todo esto de manera inconsciente y como la "naturaleza misma de las cosas"⁴.

Un criterio, entonces de la división de la historia de la filosofía es realizar la interpretación a partir del contexto, de las determinaciones que se ejercen constitutivamente sobre la filosofía como producción intrínseca a una totalidad práctico-productiva en un momento de una totalidad histórico-concreta (una nación por ejemplo).

En América Latina pareciera qué ha habido tres épocas o estructuras práctico-productivas definibles con cierta claridad, si dejamos de lado el momento del pensamiento prehispánico -que debería ser denominado "pensamiento " y no propiamente "filosofía"; "ideas" que pueden ser centro de una ideología vigente, pero no *metódicas* al grado que lo exige lo que llamamos filosofía. Se debería hablar de cuatro épocas del "pensamiento" (pre- hispánico, etc.) o tres épocas de la "filosofía" latinoamericana. ¿Cuáles serían esas totalidades práctico- productivas que determinan relativamente a la filosofía?

Pensamos que, sin lugar a dudas, desde el siglo XVI se instaura un nuevo estado de cosas que permite hablar de una ruptura histórica: la totalidad práctico-productiva amerindiana (en realidad en plural ya que eran muchas y en diversos niveles de desarrollo) deja lugar al nuevo orden impuesto por el mundo hispano-lusitano. ¿Qué tipo de totalidad es en realidad? Esto es objeto de discusión, pero pensamos que se trata de una época capitalista pre-industrial, en la cual el oro y la plata americana permiten acumular ingente riqueza en Europa, dinero como tesoro, que permitirá posteriormente invertir dicho "tesoro" como capital para producir industrialmente mercancías. La etapa capitalista pre-industrial o economía dirigida a la acumulación de dinero "para comprar" mercancías (España y Portugal en la Europa central e Inglaterra), llena todos los siglos XVI y XVII latinoamericanos -y aún la mitad del siglo XVIII-. *Sería la primera época*

de la filosofía latinoamericana (o la segunda época del pensamiento o historia de las ideas). Por ser una época pre-industrial o de capitalismo arcaico (dinero para comprar y no para producir mercancías), la ideología de la oligarquía latinoamericana no podía ser burguesa, si por ello se entiende no al hombre que tiene dinero sino al que invierte Su dinero para producir mercancías y de ese modo aumentar el dinero previamente invertido. Para el capitalista su ganancia final no es fruto ni de la extracción de oro y plata, ni de mero préstamo a interés, ni por renta del campo, etc.; es el fruto de una circulación en la que la industria es su centro. Esto no fue conocido en América Latina sino hasta fines del siglo XIX, y sólo en algunos países -y de manera *dependiente*-.

La *segunda época*, que en el nivel de autonomía de la filosofía es la decadencia escolástica y el comienzo o irrupción del pensamiento de la ilustración, es la llegada a nuestro continente del capitalismo industrial propiamente dicho. Pero su presencia en América Latina no se produce por la fundación de manufacturas primero y fábricas industriales después, sino, principalmente, por la compra de productos industriales de procedencia inglesa -mediante las clases comerciales de España y Portugal-. Es la instalación de la dependencia del capitalismo industrial central, y esto acontece a mediados del siglo XVIII (1750 aproximadamente).

La *tercera época* es muy reciente, ya que desde mediados del siglo XVIII hasta el presente, casi todos los países latinoamericanos permanecen en la dependencia del capitalismo central, y por ello se encuentran de hecho en esta segunda época -aunque en un período de profunda crisis, en algunos de ellos en fases francamente de finales de época-. Esta tercera época será la determinada por una totalidad práctico-productiva post-capitalista. Esta denominación negativa quiere dejar abierta la puerta para mirar lo que emerge con suma atención, sabiendo de antemano que la creatividad latinoamericana ha irrumpido en la historia universal y con ella la filosofía que se articule

al crecimiento lento pero profundo de la tercera época. Podría darse una fecha, meramente indicativa, desde finales de la década de los 50s del siglo XX, en el momento de la crisis del populismo.

1.1.2 PERÍODOS Y FASES DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Los *periodos* son momentos internos de las épocas; las *fases*, por su parte, son momentos internos de los períodos. Los criterios para determinar unos y otros son diversos, ya que no se encuentran a igual profundidad. Los criterios que determinan las épocas, que duran siglos, son más fundamentales que los que determinan a los períodos, que duran decenios, que los que definen fases cuya duración es muy variable -pero siempre menor a los períodos, aunque una fase puede ser más larga que otro período completo-.

Pensamos que para los períodos los cambios de *bloques históricos* en el poder pudieran ayudarnos a determinar momentos internos de una época pero con menor duración. Si en las épocas el criterio es práctico-productivo-y por ello su estructuración y vigencia dura siglos-, en los períodos es sólo práctico o más bien político. Es la manera Como, para simplificar la descripción, se estructuran recíprocamente las clases de una totalidad histórico-concreta, haciendo posible a una de ellas ejercer su hegemonía de diversa manera sobre las otras o dominarlas pura y llanamente. Pueden entonces producirse cambios de bloques históricos en el transcurso de la vigencia de una totalidad práctico-productiva. Es evidente que en el cambio de época hay cambio de bloque histórico; pero en una misma época pueden haber diversos bloques históricos. Así, por ejemplo, la hegemonía que ejerció la burguesía industrial naciente en ciertos países latinoamericanos desde la década de los 20s o los 30s del siglo XX -que configura lo que llamaremos el "populismo"-, reemplazando la hegemonía liberal del siglo precedente, es un verdadero corte histórico (un *nuevo periodo*), dentro de la larga época segunda en la cual, como dijimos, la mayoría de los países todavía se encuentran; habiendo contemplado, por otra parte, el fin del período populista y la crisis del modelo que lo reemplazó.

En efecto, podríamos llamar "modelos político-históricos" al criterio para determinar períodos dentro de los cuales la filosofía cumple su función de última justificación teórica. Mostrar la relación de una filosofía -de origen europeo o latinoamericano, en este caso poco importa ya que su "función" en Europa nunca podrá ser la misma que en América Latina, por su contexto determinante de su esencia *real*⁵ con el modelo que la define es una tarea previa y necesaria para el pensar latinoamericano actual; tarea a la cual este trabajo se propone indicar hipotéticas reflexiones para lanzar el debate.

De esta manera pensamos que hubo en la primera época varios períodos. Al menos, uno inicial, el de la "conquista" o instalación de las estructuras de poder europeo sobre los pueblos indígenas. No hay todavía un bloque histórico claro en el poder, sino más bien fracciones de clases nacientes que por la violencia militar organizan un sistema práctico-productivo de extracción de riqueza, principalmente metálica. Hubo una respuesta crítica -por una parte- y justificatoria por otra de un punto de vista de una filosofía explícita en ciertos casos e implícita en otros.

A mediados del siglo XVI (más exactamente en 1553), terminado globalmente el período de la conquista, se "normaliza" una filosofía en un nivel propiamente universitario, en el sentido técnico de la palabra. La filosofía escolástica alcanza un nivel notable para la época. Este período duraría hasta la crisis borbónica o pombalina.

El tercer período que bien pudiera ser el primero de la segunda época (pero que creemos conveniente colocarlo como el último de la primera), es la interrupción de la filosofía dependiente de la ilustración (a mediados del siglo XVIII).

Pensamos que la emancipación nacional de los países latinoamericanos nos coloca en *directa* dependencia con el capitalismo central industrial. Por ello el primer período de la *segunda época* (pudiera ser el segundo si consideramos la primera introducción de la ilustración a través de España y Portugal, *indirectamente entonces*)

debe considerarse los antecedentes inmediatos de la guerra emancipatoria y la filosofía que se articula con ella. Esto tiene una gran dificultad. Si en los países continentales esta lucha comienza a fines del siglo XVIII, en las islas (del Caribe y Filipinas, y algunos territorios coloniales de las potencias europeas, excepto Portugal), ésta continuará hasta el 1898 -y en algunos casos, como un Bécice, hasta el presente y en el próximo futuro-.

La instalación del nuevo bloque en el poder -o mejor en la inestabilidad en la imposibilidad de ejercer una clara hegemonía de las diversas fracciones de las clases dominantes-, determina el período que va desde el fin de las guerras emancipatorias hasta la expansión del imperialismo.

Con la expansión del imperialismo la fracción "liberal" logra, siempre en crisis constantes, una cierta hegemonía, y se trataría del primer bloque histórico con una cierta estructuración desde el siglo XVIII.

La crisis del capitalismo central-por las dos guerras y por la crisis económica del 29- determina la presencia de un nuevo bloque histórico, por primera vez ahora hegemonizado por la burguesía industrial "nacional". Es el fenómeno del populismo y con ello la *segunda* "normalización" de la filosofía.

La crisis del populismo abre un camino en el que se encuentran todavía la mayoría de los países latinoamericanos, donde la dependencia del mundo capitalista, especialmente Estados Unidos -que reemplaza a Inglaterra como potencia dominante en América Latina, y con ella su filosofía-, no logra ya encontrar un "modelo" estabilizado. Desarrollismo, seguridad nacional, socialdemocracias, etc., intentan paliar la crisis. Es la irrupción de muchas filosofías que responden, cada una a su manera, a diversos intereses de fracciones, clases, modelos. La pequeña burguesía tiene en la filosofía una posibilidad de expresión histórica que seguirá desempeñando todavía durante decenios.

La *tercera época* se inicia con un período que, como en el caso de las luchas emancipadoras del siglo XIX contra España y Portugal, tiene sus antecedentes desde fines del siglo XIX -con las ideologías obreristas, sindicalistas, anarquistas, etc., y con el pensamiento de un Juan B. Justo o Mariátegui, por ejemplo-, pero sólo inicia su largo período desde fines del decenio de los 50s. Se trata de la presencia de países de post-capitalismo, lo que significa una filosofía de otro corte, frecuentemente con poca originalidad pero que crece paulatinamente articulándose a los oprimidos.

Las *fases* dentro de cada período, en el caso de que las haya, se expondrán en la corta descripción de cada uno de ellos. Es evidente que en general puede siempre hablarse de una fase de antecedentes y emergencia de la filosofía de un período; un momento clásico o de hegemonía; una fase de crisis, decadencia y desaparición -cuando ha dejado de cumplir la función histórica para la que naciera-.

1.1.3 SUPUESTOS PRÁCTICOS

Los "sub-puestos" -10 puesto debajo- de los criterios enunciados, y de toda filosofía, entonces, son un cierto tipo de articulaciones que tiene toda *teoría* con respecto a la *praxis*. La filosofía, como teoría metódica y centro último fundamental de todo discurso ideológico, no puede dejar de surgir y servir a la praxis. A la praxis biográfica del filósofo; a la praxis de la clase en la que el filósofo pretende ("pertenencia" sea por *situación* originaria o por *posición* u opción voluntario-vital); a la praxis de su pasado, de su cultura, de su época. La praxis como totalidad de las acciones estructuradas y sobre cuyo funcionamiento emerge la conciencia, la ideología, la filosofía. Toda filosofía se articula a la praxis como a la "realidad" misma. La praxis no es sino la realidad histórica que constituye al filósofo y que lo determina en su producción teórica"⁶.

Si es verdad que la relación primera es la del hombre con la naturaleza para modificarla por medio del trabajo y así cumplir con

la satisfacción de sus necesidades, sin embargo, la relación ética fundamental, es decir *práctica*, es la del hombre con el hombre. Es decir, aunque el hombre en la relación productiva (hombre-naturaleza) trabaje para negar su negación (consumir para negar las necesidades por medio de los satisfactores o productos del trabajo), es en la relación práctica, la relación con el otro⁷ donde la mera relación productiva es ahora práctico-productiva o relación entre productores. Los tipos de trabajo determinan *las clases* (el que trabaja la tierra: agricultor; el que trabaja en la industria; obrero, etc.), pero las mismas clases se relacionan entre ellas (relaciones prácticas).

Y bien, el filosofar es una cierta producción. Es producir un discurso filosófico, teórico, explicativo. Dicha producción no es abstracta, intemporal, descomprometida. Por el contrario, se trata de una de las producciones más íntimamente ligadas a la estructura práctica de la sociedad. Por ello, si Aristóteles dijo que el "esclavo es por naturaleza esclavo"⁸ no se trata de un error accidental en su discurso sino, por el contrario, de un momento central de su producción filosófica. El servía de hecho e históricamente, a la clase esclavista helenista, que en la producción agrícola de la familia patriarcal y en los *ergasterios* ("trabajadurías" donde se producían algunas manufacturas para el comercio del Mediterráneo) necesitaban de la mano de obra del esclavo, medio de producción esencial de todo el sistema práctico-productivo. Es así como el aristotelismo constituía el momento central del discurso ideológico del esclavismo.

Los supuestos del uso de estos o aquellos criterios de división de la historia de la filosofía son los mismos supuestos de la historia de la filosofía cuando produce filosofía. Si los criterios son meramente abstractos, definiéndose por elementos internos al discurso filosófico mismo y sin relación con la totalidad social significa, de manera implícita, que prescinde de la determinación de dicha totalidad social sobre el discurso filosófico. De esta manera expresa ya un cierto mecanismo ideológico de ocultamiento de las determinaciones sociales que de hecho se ejercen sobre su propio discurso. Por ello esta consideración *abstracta* o intrafilosófica (el discurso filosófico tendría

así autonomía *absoluta*) no expresa su articulación concreta con una de las clases sociales de su tiempo. Por el contrario, si el historiador de la filosofía expresa la articulación de su propio discurso y de sus categorías que le permiten definir criterios, significa que su filosofía se encuentra no sólo articulada sino como articulación *pensada* en y con la totalidad social. Al hacer *expresa* su relación con la clase a la que sirve con su discurso y desde donde su propio discurso emergen, su historia de la filosofía (la definición de sus criterios de periodización) es ya filosofía.

De esta manera si un pensador indica que su discurso filosófico intenta articularse expresamente con las clases oprimidas, con los "pobres", con el "otro" de una totalidad "social"⁹, se puede filosofar -falsear, discutir, negar- sobre supuestos reales. Estamos en un plano de claridad, de sinceridad, de veracidad. No se pretenden criterios abstractos de una universalidad humana en general, que en realidad ocultan la articulación con la clase dominante. Se pretenden criterios *concretos* que tienen conciencia de su situación histórica.

En esta forma la historia de la filosofía es filosofía, y la historia de la filosofía latinoamericana deviene un capítulo constitutivo de la filosofía latinoamericana. En este caso "latinoamericana" indica la totalidad social, la totalidad histórico-concreta dentro de la cual el filósofo filosofa; indica la "realidad" práctica que origina su discurso y al cual el discurso sirve. En este caso lo de "latinoamericano" no es una denominación extrínseca o accidental, es una denominación intrínseca y esencial. Dicho discurso es imposible en otra circunstancia, en otra "realidad", en otra totalidad social. Todo filósofo del mundo en *América Latina* puede producir un discurso similar, pero ningún filósofo del mundo, aun latinoamericano, puede realizar dicho discurso *fuera* (por "fuera" entiéndase la no-consideración) de la "realidad" latinoamericana.

Es verdad que hay un cierto nivel "preparatorio" o meramente instrumental del discurso filosófico que pareciera ser universal. Pienso en la lógica, en la filosofía del lenguaje, en la filosofía de la

ciencia, etc. Pero, entiéndase de una vez por todas, dichos discursos metódicos y metodológicos no son filosofía, sino preparatorios para el filosofar. Filosofía es pensar la realidad y esta "realidad" en último grado se juega en la realidad humana concreta, histórica. Es en el nivel concreto en el que la filosofía se constituye en el centro del discurso ideológico de un pueblo. Si es verdad que la revolución científico-tecnológica de nuestra época exige gran precisión metodológica, y por ello el auge de las filosofías instrumentales, sin embargo ellas no pueden ser realmente filosofía sino cuando pretenden llegar a las ultimitades. Devienen filosofías escépticas, por ejemplo, cuando "pretenden" que son las *únicas* filosofías pero en este caso han dejado de ser lógica, filosofía del lenguaje, filosofía de la ciencia, para transformarse en metafísica por negación de la metafísica y, ahora, se articulan a las clases universales y niegan una filosofía crítica de las clases oprimidas. Ahora son filosofías de la opresión -no en un discurso intrínseco metodológico-, sino en su "pretensión" filosófica de negar los otros discursos: ultrapasan su horizonte formal y se internan en afirmaciones de "realidad " a la que ellos mismos se habían negado por definición.

1.1.4 BLOQUE HISTÓRICO FILOSÓFICO (FILOSOFÍAS HEGEMÓNICAS, ANTI-HEGEMÓNICAS, RECESIVAS, ETC.)

En cada época, período o fase, la filosofía no está sólo representada por una filosofía, la hegemónica de cada momento ni sólo ella tiene aparatos materiales. Por el contrario, hay multiplicidad de ellas, guardando un cierto orden cambiante según el desarrollo de la misma historia en los nombrados momentos. Podría decirse que hay como un "*bloque histórico filosófico*", así como hay un bloque histórico en el poder político -éste sería, exactamente, el *centro* de la estructura ideológica de un momento histórico determinado-. Las filosofías se encuentran entonces como en una tensión estructural, en perenne contradicción dialéctica, en polémica, controversia, defensa de posiciones. Ese sentido esencialmente controversial de toda filosofía,

su sentido dialéctico en el sentido de *Los Tópicos* ("Los lugares" de la discusión) de Aristóteles indica, justamente, el hecho de que la filosofía se encuentra siempre siendo en un espacio político, de ejercicio de un cierto poder, *espacio* que está en perpetuo litigio y exige defender lo ganado y atacar lo contrario. En efecto, como la filosofía tiene función ideológica, en ella no se defiende sólo una verdad abstracta, sino la verdad de los intereses reales, vitales, históricos de hombres concretos, de clases, de fracciones. Esto le da a la filosofía su centralidad en una época y su importancia dentro de un bloque en el poder.

De esta manera, la historia de la filosofía latinoamericana no puede circunscribirse a la mera descripción de la filosofía dominante o hegemónica, por ejemplo, en la época colonial, la "segunda escolástica" normalizada en las universidades. La ponencia de Arturo Roig sobre el humanismo -y en relación con el pensamiento barroco-, será un buen ejemplo de vitales movimientos filosóficos no hegemónicos pero de importancia.

Por otra parte, los pensamientos de liberación -y sus filosofías si las hay explícitamente-, deben nacer por su propia naturaleza como pensamientos o filosofías anti-hegemónicas, y por ello *sin aparatos materiales* importantes; perseguidas frecuentemente; como el pensamiento ilustrado o el propiamente emancipatorio a fines del siglo XVIII -aunque puede darse el caso de ser hegemónico aun antes de que los intereses que representa una filosofía lleguen al poder por las clases que los portan-.

Con esto queremos indicar sólo que sería necesario en el futuro ir bosquejando la estructura compleja, contradictoria, cambiante de los "bloques histórico-filosóficos" en la historia de la filosofía latinoamericana, y no sólo indicar los movimientos hegemónicos. Hegemónicos, por otra parte, desde una cierta perspectiva, que los torna tales desde el actual-presente, distorsionando la realidad del presente-pasado donde puede que no hayan sido hegemónicos.

Por falta de tiempo no podemos extendernos sobre la cuestión del "aparato de hegemonía filosófico", pero queremos abordar, aunque no sea más que como indicación rápida, que la "sabiduría popular" no es ni pura ideología ni ciertamente filosofía, pero por ser una expresión clara de la experiencia y memoria del pueblo, deberá tenérsela en cuenta en una metodología general de la historia de la filosofía en América Latina. El *saber* no es sólo filosófico, y la *sabiduría* está frecuentemente ausente de muchos discursos filosóficos.

1.1.5 EL "PENSAMIENTO" AMERINDIANO

Pienso, y lo expongo con claridad, que en una "historia de las ideas" el pensamiento amerindiano debe ser su primera época. Ciertamente los habitantes de nuestro continente, antes de la llegada de los europeos, tuvieron una cierta visión del mundo, poseían una producción simbólica con mayor o menor coherencia según el grado de desarrollo cultural. Lo que no tenían, de manera explícita y "técnica", era filosofía. Si por filosofía se entiende el discurso metódico que se inició históricamente con el pueblo griego y cuya estructura intrínseca viene definida por el uso de instrumentos lógicos o mediaciones metódicas perfectamente reconocibles en lo que explícitamente se denomina historia de la filosofía¹⁰, no hubo filosofía amerindiana.

Esto no significa que el pensamiento -discurso racional con un orden perfectamente describable, pero no filosófico-amerindio haya sido irracional, primitivo, alógico. Muy por el contrario, las llamadas filosofías americanas pre-europeas¹¹ son, justamente, la descripción de las estructuras racionales de las visiones del mundo de nuestros ancestros. Logicidad, racionalidad, sentido, orden, sin embargo, no deben confundirse con filosofía.

Por ello pensamos que el *pensamiento amerindiano* puede ser objeto de una descripción filosófica. Así puede realizarse una investigación antropológico-filosófica de la noción de cuerpo o de

alma (las "huacas") en el pensamiento inca. Dicho trabajo de investigación es filosófico -el actual del investigador, por su método- pero no el contenido mismo -que aunque lógico y racional es pre-filosófico-. El "mundo de la vida cotidiana" (*Lebenswelt* como gustaba llamarlo Husserl) y el discurso ideológico que lo expresa y justifica no es *todavía* filosófico.

De todas maneras, pensamos, es bueno y conveniente, es necesario para la comprensión de nuestra historia de la cultura latinoamericana, dedicar siempre en nuestros cursos de historia de la filosofía latinoamericana un capítulo especial previo a la historia del pensamiento amerindiano. Es verdad que no jugará dicho mundo el mismo rol que cumplió el mundo simbólico griego con respecto a la aparición del discurso filosófico -porque en aquel caso fue la exigencia de ordenar los símbolos en un nivel abstracto ontológico lo que permitió justamente el origen de la filosofía-. En nuestra América la filosofía vino, como actitud y como instrumentos metódicos, ya "hecha" desde Europa. Por ello el pensamiento amerindiano no cumplió como en Grecia una función de originación. Pero, es importante conocerlo, porque constituye todavía hoy parte de la conciencia cotidiana de las estructuras culturales de nuestro pueblo, en especial de las clases oprimidas y fundamentalmente del campesinado -cuando no de las etnias indígenas que todavía conservan sus tradiciones pre-europeas-.

Estructuralmente el pensamiento pre-ibérico debe describirse en tres niveles culturales de desarrollo. El pensamiento de los pueblos de cazadores y recolectores, el de los pueblos de plantadores o de vida aldeana, el de los pueblos propiamente urbanos -hablamos hasta fines del siglo XV o comienzos del XVI-. El tipo de relación hombre-naturaleza, relación productiva, determinará el tipo de estructura simbólica, y por ello el "pensamiento" del pueblo como totalidad. Podemos decir, por otra parte, que el "pensamiento" religioso se identifica con la última explicación de todo; y por ello historia de la religión o historia del pensamiento amerindiano es una y la misma cosa. Es verdad que el investigador actual puede realizar una

descripción filosófica, sociológica, religiosa de dicho pensamiento amerindiano, pero por su contenido es esencialmente religioso -y esto es ya un dato que debe recordarse como un requerimiento del pensamiento actual, de una filosofía que se articule con las clases oprimidas, en especial con el campesinado

1.2 PRIMERA ÉPOCA. LA FILOSOFÍA COLONIAL (1492-1807)

Por "colonial" se entiende una filosofía que viene desde "fuera", desde un *centro* metropolitano. Una filosofía que nace en una situación de dependencia constitutiva. Una filosofía que aunque puede cumplir una función crítica, en algunos casos, y aunque llegue a implantarse y hasta llegar a ciertos niveles de originalidad y de alto grado de precisión, sin embargo, esencialmente, será un producto europeo transplantado a nuestras tierras. Esta "extranjería", al correr de los siglos, se irá transformando en un momento intrínseco de nuestra historia cultural; cultura que, en su estructura íntima también, posee un momento de extranjería esencial. América Latina es el hijo, del padre europeo y la madre indígena: De lo extraño y lo propio. Su filosofía no podrá dejar de estar atravesada siempre por esta contradicción nunca del todo asumida ni resuelta. Pero "colonial" de manera especial hasta el siglo XVIII porque la filosofía en dicha época fue una producción exclusiva de la clase dominante, de la clase hispano-lusitana, o de los que se articulaban con ellos. Los "criollos" comenzaron a cultivarla poco a poco, pero, al fin, para defender igualmente sus intereses de clase dominante.

1.2.1 PRIMER PERÍODO. LA FILOSOFÍA POLÍTICA ANTE LA CONQUISTA (1492-1553)

El pensamiento crítico latinoamericano nace con el mismo descubrimiento -en realidad "invasión" europea- de América por parte de los europeos, de los hispano-lusitanos. Pero al mismo tiempo

nace el pensamiento de la justificación de la opresión del amerindio. El mismo amerindio no produjo filosofía, sino pensamiento simbólico "de los vencidos"¹², pensamiento de protesta, de indignación, pero, indefectiblemente discurso del derrotado, de la subjetividad pasiva que todavía no sueña con su liberación. Tres formaciones ideológicas, dos de las cuales tienen instrumental filosófico de la segunda escolástica renacentista ibérica. Tanto un Vitoria, un Bartolomé de las Casas, un José de Acosta o un Vieira (algo después), como por otra parte un Ginés de Sepúlveda -aunque no llegó a América- o un Fernández de Oviedo, usaron el mismo instrumental lógico: las diez categorías aristotélicas, los momentos esenciales de la metafísica tomista (esencia, existencia, etc.), los principios de la ética aceptada en las escuelas (que partían del comentario a la *Ética a Nicómaco* y a la *Ética a Eudemo* de Santo Tomás). Sin embargo, las opciones prácticas desviaban los discursos argumentativos hacia distintas conclusiones. En realidad la filosofía era un instrumento de la praxis política en vista de compromisos concretos en relación con las estructuras de un capitalismo mercantil-en su etapa *dineraria*- en estrecha vinculación con los centros de poder de la península ibérica. Por ser una cristiandad colonial la filosofía era un instrumento lógico de una argumentación esencialmente teológica. Pueden detectarse sin embargo las categorías filosóficas fundamentales de los discursos ideológicos. Como la filosofía *era* parte de la formación de clérigos y juristas, estos denotaban en sus razonamientos el tipo de filosofía de base.

De todas maneras, en este primer período, y dentro de la complejidad del "bloque histórico filosófico" puede decirse que se conoció una primera fase de la "filosofía de la liberación" en pensadores tales como Bartolomé de las Casas, ya nombrado. Fue una filosofía política, crítica de la opresión y en favor de los dominados. Fueron auténticos "intelectuales orgánicos" de una etnia y un pueblo explotado. El tema deberá ser tratado con detención en el futuro.

1.2.2 SEGUNDO PERÍODO. LA PRIMERA "NORMALIZACIÓN" FILOSÓFICA (1513-1700)

Se ha hablado con razón de una "normalización " de la filosofía en el período sexto o del "populismo". Lo que se olvida frecuentemente es que se trata de la *segunda* normalización. La primera se cumplió en la época colonial con la fundación de las universidades de México y Lima con igual rango que la de Alcalá de Henares o de Salamanca -a la que le seguirá tiempo después la de Chuquisaca-¹³. En 1553 se comenzaban las clases de "artes" y con ello formalmente se enseñaba filosofía en el nivel universitario en América Latina, tanto en México como en Lima. Debemos indicar que, relativamente a su tiempo, aquella primera normalización filosófica alcanzó un nivel académico ciertamente más alto que la segunda normalización. Si se tiene en cuenta que la *Lógica mexicana* de Antonio Rubio (1548-1615) se tomó como texto en España, y tuvo repetidas ediciones en Colonia (Alemania), Leipzig, Lugduni y otros lugares, podríamos afirmar que ninguna obra filosófica latinoamericana contemporánea ha alcanzado tal penetración en el pensar europeo o del "centro".

De 1553 al siglo XVIII la segunda escolástica fue la filosofía hegemónica. Impuso su discurso y sus categorías en universidades, colegios, seminarios tridentinos, y todo tipo de escuelas. Es verdad que en el "bloque histórico filosófico" el pensar del humanismo americano y el barroco tuvieron representantes egregios, pero estas corrientes no fueron hegemónicas. Podemos decir que las filosofías tomista, suareciana y agustina se articulaban a las clases y fracciones dominantes de la *cristiandad colonial* y no pudieron, de ninguna manera y sólo por excepciones, significar alguna crítica al sistema vigente.

De todas maneras, trabajos como los de Walter Redmond son en extremo necesarios, ya que dicha filosofía escolástica no fue en la América hispana ni pura repetición ni de segundo grado. Hubo creatividad y nivel, pero sólo se descubre si se conoce la escolástica europea del tiempo y los aportes de nuestros filósofos. En ambos

campos nos faltan investigadores, ya que no conocemos bien la escolástica hispano-lusitana de los siglos XVI y XVII y menos la nuestra. Será trabajo de más de una generación el llegar a tener una visión clara de lo que aconteció realmente en nuestro continente cultural en este aspecto.

1.2.3 TERCER PERÍODO. LA CRISIS DE LA ILUSTRACIÓN (1700- 1759/67, 1750-1800)

El siglo XVIII trajo, con los borbones en España¹⁴ y con similar estado de espíritu en Portugal, una nueva estructuración de la sociedad, ahora más dependiente del capitalismo industrial anglosajón. La otrora hegemónica España de los metales preciosos, en el momento del capitalismo dinerario, o puramente mercantil, pasa ahora a ser colonia o ámbito periférico de la "central" Francia o Inglaterra¹⁵. Esto supone un nuevo bloque histórico en el poder y, por ello, una nueva ideología dominante, una nueva filosofía. Lo que acontece es que si España y Portugal en los siglos XVI y XVII habían podido ocupar en la filosofía escolástica igualmente un lugar preponderante, en la filosofía de la burguesía naciente -tanto el empirismo inglés como la ilustración del continente- España y Portugal pasan a ocupar un lugar secundario. Si esto sucede con los países metropolitanos hispano-lusitanos ¿cuánta mayor será la dependencia filosófica de las colonias periféricas ibéricas?

Sin embargo, la filosofía del siglo XVIII americano no debe medirse sólo -como erradamente se lo hace en las historias de la filosofía latinoamericana en boga- por la presencia *mecánica* del pensamiento de la Europa central, sino por la función concreta que el pensamiento filosófico latinoamericano cumple de hecho (sean cuales fueren sus instrumentos o influencias) en el contexto práctico-político, social o económico de nuestro continente. Se dio el caso de la predicación original y con nuevos argumentos de las apariciones de la virgen de Guadalupe, como la que pronunciara Fray Servando de Mier en 1794, tuvieran mayor virulencia política que el comentario de

un texto de Rousseau sin relación con la evolución de la conciencia revolucionaria latinoamericana. Es decir, la historiografía liberal ha deformado la historia de la filosofía al proyectar el conservadurismo a toda la historia pasada, no advirtiendo que los conservadores de fines del siglo XIX no existían en el siglo XVIII. Por ello, es posible que un tema conservador del siglo XIX fuera revolucionario en el siglo XVIII. En realidad, hasta el presente la filosofía colonial latinoamericana es desconocida en sus articulaciones, en su función histórica. Todos los historiadores, hasta los mejores, caen continuamente en lugares comunes, superficiales, sin manejo del mínimo marco teórico para poder articular la filosofía dentro del bloque histórico en el poder -que no era ya el de la oligarquía del antiguo régimen de los Habsburgos-.

La revisión de la filosofía colonial es una de las exigencias de nuestro tiempo, como ya lo hemos dicho, porque la reconstrucción de nuestro pasado, más allá de la parcial visión de liberales y conservadores, puede hacernos vislumbrar una historia ideológica desde los oprimidos, encontrando aliados en muchos sectores del pensamiento que creíamos enteramente aliados de la reacción¹⁶.

El tercer período entonces, comienza en 1700, por indicar el fin de los Habsburgos; pero en realidad sería mucho más exacto situarlo en los 50s, cuando reina Carlos III; poco después se produce la expulsión de los jesuitas del Brasil por parte de Pombal (1759), y su expulsión en 1767 de América hispana; es una verdadera ruptura histórica.

Los jesuitas constituían la estructura fundamental de la hegemonía de un orden que se había venido generando en América Latina, y los Borbones, franceses, dependientes del capitalismo industrial centro-europeo, tienen un nuevo proyecto colonial para América Latina; de ahí la lucha ideológica. Los jesuitas constituyen, digo y repito, la estructura fundamental de la hegemonía ideológica del antiguo régimen que debe ser destruido por el nuevo, y ese nuevo régimen, ¿en qué consiste? Es justamente la articulación de un nuevo tipo de

dependencia en América Latina. Por primera vez, los países centrales del capitalismo industrial -ahora si ya, con capitalismo industrial- la máquina de Watt comienza a aumentar la productividad, constituyendo a España y Portugal como países semiperiféricos del capitalismo que vende productos manufacturados.

América Latina se transforma -como se ha dicho- "en periferia de un país semiperiférico", y por lo tanto se instala aquí una oligarquía comercial, que propaga su propia ideología. Esta ideología propia se confronta con la ideología y filosofía que sostenían los jesuitas. Existió así una "lucha ideológica" por la *hegemonía*; ésa es la causa de la inexplicable expulsión de América de 2.200 jesuitas. Filosóficamente es una ruptura gigantesca; estos jesuitas significan la esencia misma de la estructura de la enseñanza de la filosofía en América Latina. Esto debe ser estudiado con hipótesis contemporáneas de lectura. Lo cual nos permitirá descubrir que la irrupción de la ilustración es, más que ilustración o pensamiento empírico inglés, una filosofía que se articula con la ideología de una burguesía industrial de los centros industriales de Europa, dependientes y puramente comercial en España, ya su vez dependiente de los dependientes en América Latina.

Esta nueva filosofía da por supuesto el mundo colonial: colonialismo que va a significar mucha mayor extracción de riquezas. Todo esto coloca a Latinoamérica en una situación de suma explotación y de ahí la respuesta popular, de los indios con sus grandes rebeliones, por centenares, hasta la de Túpac Amaru, y unidos a ellos, los criollos, que comienzan a emanciparse de la concepción borbónica de colonias. Fue así éste un nuevo momento de la filosofía de la liberación.

Esta filosofía está impregnada de algunos temas de la ilustración, pero en el fondo, se originaba a partir de un proceso práctico-revolucionario; derivado de las clases oprimidas, en este caso los criollos. Aquellos grandes personajes de finales del siglo XVIII nos hablan ya de la razón de utilidad histórica de un método empírico, y no de autoridad; del escepticismo que se hace presente entre nosotros con un Luis Antonio Verney, que influye a aquella generación, que

también con la influencia de Jovellanos, llega a llamarse la "ilustración americana". Un Benito Díaz de Gamarra, o Francisco C. Alegre, y tantos otros, por sólo hablar de México. Podríamos extendernos a todos los países latinoamericanos. Esta irrupción de una nueva generación contra, justamente, la dependencia española, no todavía contra la dependencia de los países capitalistas centrales, deber ser estudiada como una filosofía que piensa desde su contexto, la educación autoritaria por ejemplo, opuesta a la nueva educación. Pero, ¿qué significa la nueva educación? ¿Significa lo mismo que para el Emilio de Rousseau? ¿Significa educar a los hombres para un nuevo estado social? En América Latina todo esto no significaba lo mismo que en Francia, porque en Francia la nueva educación intentaba justamente crear sujetos aptos para el capitalismo industrial, mientras que en América Latina serán sujetos aptos para emanciparse de España. Hay que ver que la misma Ilustración entre nosotros cobra un sentido histórico concreto, a veces hasta contradictorio con el europeo, porque, paradójicamente, los Borbones impregnados de la filosofía de la ilustración capitalista son rebatidos en América Latina.

En la *Elementa Recentioris Philosophiae* de 1774, Benito Díaz de Gamarra, dice "que aquellos sempiternos ejercicios, disputas, logomaquias de los universales, del ente, de la razón, de las formas sustanciales, de la unión y de todos los compuestos, y 600 obras de este género, con las que los ingenios son ciertamente atormentados y aburridos", hay que dejarlos de lado. Contemplamos el fin de la escolástica y el comienzo de una crítica a un orden vigente que, por una parte, los Borbones quieren seguir imponiendo. "Pero temo -dice Díaz de Gamarra- que en nada los haga más agudos para el estudio de la sabiduría". ¿Qué es necesario? Un nuevo tipo de educación.

Los Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), los Francisco Xavier Clavijero o Rafael Campoy son el inicio de la segunda época de una filosofía emancipatoria, ausente desde el siglo XVI. El siglo XVIII contempló un nuevo tipo de racionalidad, pero paradójicamente, nacionalista, regionalista; son éstos los que descubren

la historia de los mexicanos, la historia de los incas; son los que vuelven al folclore nacional, y ¿cómo puede ser que la ilustración vuelva al folclore? Sí, porque al mismo tiempo era pensamiento de la emancipación. Tiempo fundamental, pero tiempo fundamental de filosofía como acto segundo, a partir de la praxis de los oprimidos, en este caso los criollos; es *filosofía de la liberación* en contra de la filosofía constituida, hispánica, europea, de dominación.

1.3 SEGUNDA ÉPOCA. LA FILOSOFÍA EN LA DEPENDENCIA NEOCOLONIAL (DESDE 1807)

Esta segunda época podríamos hacerla comenzar antes de 1807 en pleno siglo XVIII. Será de todas maneras la larga época en la que nos encontramos todavía la mayoría de los países latinoamericanos. Con el criterio enunciado de periodización sería la filosofía en el tiempo de la dependencia neocolonial. A partir de 1807, cuando Napoleón entra en Portugal, o en el 1809, cuando invade a España, hasta hoy los países dependientes del capitalismo. Esta segunda época sería, en lo no-filosófico, la gran época del capitalismo industrial central del cual dependen nuestras naciones; el centro generador de la civilización de esta época es la industria, el capital industrial. La industria acumula capital no como en España que explotaba solamente el oro y la plata americanas; sólo "dinero". Ahora es la época en que el dinero es invertido para la producción de mercancías y esas mercancías adquieren por la circulación más dinero. Se trata en el círculo de la reproducción del nuevo fetiche del gran dios, el dinero invertido como mercancía que permite valorizar el capital gracias a la industria. Esta industria es sobre la que hablarán Sarmiento y Alberdi y tantos otros. Pero en ¿qué sentido? ¿Es posible que entre nosotros haya industria? ¿Qué pensó la filosofía en ese sentido? La llamada ilustración y el empirismo inglés fueron las filosofías articuladas a este núcleo generador histórico, donde la producción por la mediación de la máquina, y la máquina aquella de vapor primero y después las que siguieron, permiten la valoración del capital. Esas filosofías que surgieron en el corazón mismo de esta revolución histórica, no se van a reproducir entre nosotros en las mismas condiciones, donde nunca

va a surgir la industria sino prácticamente hasta fines del siglo XIX. La clase burguesa industrial no tomará el poder en América Latina sino con el "populismo" en la época de los *Fundadores* (desde 1910). Es ésta una *segunda época* donde la filosofía tiene un estilo constantemente alienado, porque nunca podrá articularse ni pensar el proceso de la producción industrial en la reproducción del capital; todo esto no podrá cumplirlo porque nunca será una "experiencia latinoamericana". ¿Por qué? Porque no tuvimos burguesía industrial en el siglo XIX. Porque España eligió el camino del capitalismo mercantil o dinerario y no industrial; porque España destruyó su temprana burguesía con Carlos V en el siglo XVI.

Es la segunda época, de la dependencia, y al decir "dependencia" con Salazar Bondy, enunciamos que ha sido en lo esencial, inauténtica.

1.3.1 CUARTO PERÍODO. LA FILOSOFÍA ANTE LA PRIMERA EMANCIPACIÓN (DESDE 1807)

Querría dividir esta segunda etapa o época en algunos períodos. El primero de ellos, por ser tradicional sería el de la "filosofía ante la primera emancipación". Esta filosofía surge desde la praxis misma para justificar la voluntad revolucionaria: el uso de las armas, la libertad de comercio, el derecho de constitución de una nación y otros temas. Podríamos releer temas de actualidad en esos filósofos. ¿Por qué? Porque muchos de ellos habían sido profesores de filosofía en seminarios, en universidades, y se lanzaron a la política emancipadora, produciendo filosofía política, como en el caso de un Fray Servando de Mier, en México, de un Moreno en La Plata, de un Bolívar en la Gran Colombia y tantos otros. Podríamos encontrar en ellos una filosofía explícita. Era gente que conocía las categorías tradicionales; que podían construir un discurso filosófico. Pero este discurso surgía de la praxis. En la primera época consideramos cómo algunos justificaron el derecho de los indios a la rebelión contra la conquista. Ahora en la segunda etapa tenemos un segundo momento de la filosofía de la liberación. Algunos justifican el derecho a la rebelión contra el despotismo español y portugués -aun en el Brasil,

aunque tenga una historia distinta a pesar de que también tendrá que sufrir el despotismo lusitano-.

1.3.2 QUINTO PERÍODO. EL FRACASO DEL NUEVO ORDEN (DESDE 1820)

Este nuevo período, el segundo post-emancipatorio, se podría denominar "la transición liberal", pero he preferido llamarlo "el fracaso del nuevo orden". El nuevo orden debió ser el del capitalismo industrial, central, creador, autoproductivo. Pero América Latina había llegado demasiado tarde al festín industrial del capitalismo -además no tenía colonias ni neocolonias que sobre-explotar-. Emancipados de España y Portugal, sí; pero, ¿para qué? Es aquí en donde Latinoamérica se lanza a un gran fracaso histórico que atraviesa toda la segunda época que venimos describiendo. El capitalismo autónomo, autocentrado, central será ya imposible.

La filosofía del período va a ser un pensar que propone consignas abstractas, precisas: ¡hay que industrializarse! Pero no pudieron estar articuladas a ninguna clase burguesa empresarial productiva o industrial. Es muy bello escuchar lo que escribe Alberdi (1810-i884) en su *Ideas para presidir la confección de un curso de filosofía contemporánea* (en 1842); "Nuestra filosofía ha de salir de nuestras necesidades". Esta filosofía hubiera podido ser aquella "de nuestras necesidades", una filosofía productiva. Pero Alberdi continúa: "la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto. Ardiente y profética a sus instintos; sintética y orgánica en sus métodos; positiva y realista en sus procedimientos; republicana en su espíritu y destino. Hemos nombrado una filosofía {latinoamericana) y es preciso que hagamos ver que ella puede existir". Pero Alberdi también dice en otros textos: "Los destinos futuros deberán su salvación al individualismo; o no los verá jamás salvados si espera que alguien los salve por patriotismo". En otro punto dice: "la sociedad latinoamericana estará salvada... Cuando sea el egoísmo inteligente y no el patriotismo egoísta el llamado a construir y edificar la República", en su obra *La omnipotencia del Estado*. Alberdi y Sarmiento son los que de alguna manera proponen un individualismo, un individualismo liberal, que

comienza un camino cuando ya es demasiado tarde. Ellos hablan de la industrialización, pero de una industrialización que no tuvo viabilidad. Había que construir la unidad nacional; había que producir un desarrollo técnico, pero al fin de lo que se habla es del valor absoluto de la libertad, la predicada por Bentham cuando expresa: "libertad de comercio". Nuestros filósofos liberales del período son algo así como "intelectuales orgánicos" del liberalismo europeo y, por lo tanto, los que van a permitir la apertura a la penetración europea. Al fin, la República Democrática del Nuevo Orden contra el despotismo de los caudillos. y ¿quiénes eran esos caudillos? Muchas veces eran los "Facundos" los que expresaban las autonomías regionales. Un sastre, Ambrosio López, organizó en 1847 "La sociedad de artesanos" en Bogotá, destinada en principio, a la lucha contra la importación de mercancías extranjeras. La acción de estos artesanos se inscribe dentro de un marco institucional liberal. Pero el 25 de septiembre de 1850 se crea la "Sociedad de la República" y la "Fracción Radical". Los pobres artesanos son completamente destruidos por estos republicanos liberales. Estos artesanos querían una revolución industrial latinoamericana y lucharon contra las importaciones; nunca llegaron al poder, nunca tuvieron una filosofía articulada a sus intereses; lo que hubo más bien fue la apertura hacia el extranjero y la lucha contra un así llamado despotismo interno. El caudillo Facundo, de la Rioja, es el personaje de la famosa obra de Sarmiento; al final de la obra -del mismo nombre-, para denigrar definitivamente a Facundo, copia unas proclamas de Facundo como para que se vea la barbarie de Facundo Quiroga. Cuando uno lee estas proclamas hoy, queda sorprendido y no se ve ninguna dificultad en aprobar lo que dice Facundo. Era un líder regionalista, nacionalista, en contra de lo que será hegemónico en el siguiente período.

Bilbao escribía en 1862 en *La América en peligro*: "O el catolicismo triunfa y la monarquía y la teocracia, o el republicanismo triunfa, enseñoreando en la conciencia de todo hombre la razón libre y la religión de la ley". Sin darse cuenta, como hemos dicho, se abrió al "librecambismo", a la falsa antinomia entre "república democrática" y el "despotismo" de lo tradicional latinoamericano, la tradición

popular. En la *Sociabilidad chilena* escribía todavía: "Los hombres encabezan la revolución reflexiva, hallándose ellos mismos impotentes para organizar las creencias lógicamente relacionadas con la libertad política, y por ello reaccionaron en religión y en política con el pueblo", éste fue su error. Y continúa: "Nuestra revolución fue reflexiva en sus promotores y espontánea en el pueblo. El pueblo, que sólo había sentido la exaltación política, la conquista del derecho de ciudad, no vio en la libertad política sino un hecho solitario separado...: el pueblo quedó antiguo". Lo que quizá Bilbao no comprende es que la *primera emancipación* fue controlada por la oligarquía criolla, ella fue la que "quedó antigua", con los vicios de la dependencia colonial que será férreamente estructurada en el período neocolonial del capitalismo industrial libre cambista.

1.3.3 SEXTO PERÍODO. EL POSITIVISMO A LA SOMBRA DE LA EXPANSIÓN DEL IMPERIALISMO (DESDE 1880)

En el "bloque histórico filosófico", desde el origen del fenómeno denominado imperialismo (por monopolización y concentración del capital productivo y financiero en el capitalismo central, más expansión en el mundo neocolonial a fines del siglo XIX), el positivismo, muy estudiado hasta el presente, es "hegemónico", aunque coexiste con filosofías tradicionales, conservadoras, y con otras tales como el krausismo y espiritualismo¹⁷. El siglo del capitalismo libre cambista y de dependencia débil por parte de América Latina (1750-1870) será seguido de un siglo de dependencia férrea, articulada efectivamente (1870-1959)-con períodos internos, fases y crisis, como es de suponer.- El "fracaso del Nuevo Orden" del capitalismo independiente en América Latina -quizás con la excepción del Paraguay de Francia, cuyo temprano desarrollo fue destruido por Inglaterra mediante la "guerra del Paraguay" en 1870, mediando la cobardía de Argentina, Uruguay y Brasil, que destruyeron prácticamente al país sucesor de las reducciones jesuíticas-, dicho "fracaso" impulsó a cambiar de proyecto histórico. Ahora el desarrollo estribaba en articular estructuralmente la *dependencia* del imperialismo expansivo, con sus ferrocarriles, sus barcos a vapor, sus florecientes bancos, la compra de productos,

materias primas y la venta de manufacturas industriales. Inglaterra es el nuevo imperio y la metrópoli latinoamericana. Estados Unidos sólo tenía cierta hegemonía en el Caribe y el Pacífico (Puerto Rico, Cuba, Santo Domingo y las Filipinas sufrirán el frecuente dominio del nuevo estado, México lo había sufrido desde 1848 cuando perdió primero Texas, después Nuevo México, Arizona y California).

La dependencia ahora real del capitalismo se hará efectiva con el porfiriato en México desde 1876, con Roca en Argentina desde 1880 y su infame "Campaña del desierto" -por la que se mataban indios como perros para liberar a las ricas pampas de pueblos "salvajes", y poder así repartir miles de kilómetros entre los "militares de las campañas y exportar así trigo y carnes a Londres"-; la República brasileña de 1889, en fin, el triunfo del liberalismo. Liberalismo significa: "libertad" de comercio del imperio y apertura de puertos para la "libertad" benthamiana: nuestra expoliación. La filosofía de esos héroes de fines del siglo XIX fue el positivismo.

Escribía Lastarria: "Nosotros no pudimos conocer *La philosophie positive* Augusto Comte hasta 1868" -en sus *Recuerdos literarios*-. Allí están Luis Pereira Barreto (1840-1923), Miguel Lemos (1854 -1916), Gabino Barreda (1818-1881), un José Ingenieros (1877-1925), del que Korn escribe en la *Generación de los 80s* "Acogieron con simpatía la doctrina agnóstica y evolucionista de Spencer. Profesaron las tendencias individualistas del liberalismo inglés. Absorbidos por la cultura europea no valoraron las fuerzas ingénitas del alma argentina"¹⁸. Un Carlos Octavio Bunge (1874-1918) pertenece igualmente a esta generación.

Sobre el "positivismo" latinoamericano habrá todavía que trabajar mucho. Las corrientes conservadoras de los siglos XIX y XX lo criticaron por anticatólico, librepensador, etc. Ya que la izquierda latinoamericana (la socialdemocracia de un J.B. Justo, por ejemplo; o en los partidos comunistas desde 1919) surgió por escisión de los grupos liberales o positivistas, como era de suponer (ya que no pudieron nacer por escisión del conservadurismo católico), se identificó

con el positivismo. Sin embargo, el juicio equidistante pertenece a nuestra generación. El "positivismo" significó una crítica a las oligarquías conservadoras, y en esto acertaron; pero, al mismo tiempo, fue la filosofía e ideología articuladas con el proceso de la organización de la dependencia que pesa en el presente -al fin del siglo XX sobre América Latina-, y en esto erraron profundamente y debemos criticarlos con dureza. Ellos fueron los responsables de una ideología de neocolonialismo, de admiración por lo anglosajón, por su técnica -en realidad sólo llevó a la "compra" de los productos y no a la instalación de capital productivo propiamente dicho-.

El imperialismo necesitaba entre nosotros una ideología que permitiera su expansión. El positivismo fue esa ideología, por ello tuvo dificultades en comprender lo popular, lo nacional, lo hispano, lo religioso tradicional, lo colonial, lo gaucho, lo indígena, lo "bárbaro"; todo ello fue bien expresado por Sarmiento en su obra *Civilización o barbarie*. Lo anglosajón era la "civilización" -lo urbano, con levita y bastón-, la "barbarie" era el campo, el hombre a caballo, con "chiripá y poncho.

1.3.4 SÉPTIMO PERÍODO. LA SEGUNDA "NORMALIZACIÓN", LA AMBIGÜEDAD POPULISTA (DESDE 1910)

En México, por ejemplo, la revolución campesina (1910) anticipó y preparó la toma del poder de la burguesía¹⁹. En efecto, el debilitamiento de la oligarquía terrateniente de las haciendas deja el camino libre al nacimiento de la burguesía nacional²⁰. Es el fenómeno denominado "populismo", y significa la aparición de un bloque histórico en el poder hegemónico por la burguesía de los países periféricos en aparente alianza con la naciente clase obrera. Es el caso de Yrigoyen en 1918 en Argentina (y después Perón), de Vargas en 1930 en Brasil y tantos otros, como Cárdenas en México en 1934, etc. El debilitamiento de la metrópoli por las guerras interburguesas (desde 1914 a 1945, mal llamadas "guerras mundiales"), permite un cierto florecimiento de la producción nacional industrial periférica.

A este fenómeno se deben los populismos en la India con el Partido del Congreso, en Egipto con Nasser, en Indochina con Sukarno, anticipados quizá por Kemal Atatürk en Turquía. El fortalecimiento de un mercado nacional; la necesidad y posibilidad de un cierto proteccionismo en la industria nacional de sustitución de importaciones, produce una "vuelta a los orígenes" -pre-europeos o al menos de la etapa colonial pre-anglosajona; el neocolonial en México; el "revisionismo histórico" en Argentina; el retorno a las costumbres hindúes en la India, etc.-.

En este movimiento de "retorno" a lo nuestro y en una etapa de profesionalización más seria de la filosofía se deben situar a los "fundadores" -o ala " *segunda* normalización". La primera, ya lo hemos visto, fue la científica y muy seria filosofía universitaria de la época colonial hispanoamericana. Entre ellos están pensadores tan dispares como Alejandro Korn (1849-1945), José Vasconcelos (1882-1959), Farías Brito (1862-1917), José Enrique Rodó (1871-1917), Deustúa, etc. La burguesía nacional era antimperialista -le iba en ello la vida de su empresa-. Era la toma de conciencia de lo de América, como José Caos enseñara magistralmente a sus discípulos, aunque (y quizá porque) venga de España (que no es Inglaterra), lo mismo que García Vacca en Venezuela. Es necesario enfrentarse a Europa, a lo francés, no imitar; retornar al origen. Por ello el tema de lo indígena es la novedad. Un Manuel González Prada (1848-1918) es un precursor, cuando escribe sobre "Nuestros indios", *en Horas de lucha*, (Lima 1908). El mismo Haya de la Torre, fundador de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) será uno de los connotados pensadores políticos de esta generación, "populista" en política. Ellos positivizaron lo que los positivistas negativizaron. Con Aimé Casaire (1913) o posteriormente con Frantz Fanon (1925-1961), el tema del negro recuperará su lugar central en la reinterpretación del pasado latinoamericano, la América Latina de las plantaciones.

De todas maneras, esa generación antipositivista, espiritualista a veces, influida por Ortega y Casset (que vive un fenómeno parecido

al de algún antimperialismo anglosajón en "España de la generación del 98), usó siempre categorías "ambiguas". La "raza cósmica" de un Vasconcelos ¿no es en el plano filosófico la reproducción del proyecto nacional de un Cárdenas, que reúne campesinos, obreros y burguesía -la que subrepticamente hegemoniza el todo político y económico interclasista-? La ambigüedad del pensador populista se articula como el "intelectual orgánico" de la naciente burguesía nacional periférica, neocolonial.

El "fracaso de la ilusión" populista, cuando Estados Unidos ha dominado sin oposición la totalidad del sistema capitalista (aproximadamente diez años después de la guerra última, en torno a 1955), el fracaso de un capitalismo nacional independiente, la caída de Vargas en 1954 (por suicidio al no resistir las presiones del embajador norteamericano en Río), de Perón en Argentina en 1955, de Rojas Pinilla y Pérez Jiménez en 1957 y de Batista (que quizá no puede ser considerado populista siquiera) en 1959, es fin de período y paso, en algún caso a nueva época, y en el resto, a un nuevo período.

1.3.5 OCTAVO PERÍODO. LOS AVATARES DE LA CRISIS DE LA DEPENDENCIA (DESDE 1945-1955)

Nos enfrentamos ahora a la *segunda* generación de los "intelectuales orgánicos" de la dependencia. La primera fue el positivismo, la *segunda* es la de diversas escuelas o movimientos de las filosofías "universalistas" neutras, científicas (Varsavsky las llamaría "cientificistas")²¹.

El "bloque histórico filosófico" se hace ahora más complejo, porque subsisten movimientos del pasado y nacen muchos otros, debido al fenómeno de post-guerra que permitió la salida de muchos estudiantes latinoamericanos a universidades europeas (primero Francia y después Alemania) o anglosajonas (en Inglaterra y principalmente Estados Unidos y Canadá).

La crisis del populismo permitió la emergencia de gobiernos, en el plano político, o doctrina económica, en el plano teórico, que se han denominado *desarrollistas*. En el plano económico se inició con la CEPAL. Lo fundamental era el "desarrollo", fenómeno universal, neutro, que podía lograrse con la ayuda de capital y tecnología extranjera. Igualmente la ciencia podía ayudar al desarrollo, y una cierta filosofía que ayudará al desarrollo científico. Llegan así filosofías cultivadas en el mundo anglosajón -aunque un Wittgenstein o Frege son de origen alemán o austríaco- tales como la lógica matemática y simbólica, la filosofía de la ciencia, la filosofía del lenguaje -esta última con gran impulso francés-, y hasta el estructuralismo -de cierto valor en la antropología por ejemplo-. Junto a este movimiento que irrumpe en los 60s, deben indicarse las escuelas más antiguas -desde los 50s- tales como la axiología, la fenomenología, el existencialismo (desde el sartreano al comienzo, permaneciendo en Heidegger, y después transitando hacia la Escuela de Frankfurt esta última entre "dos épocas" -como veremos-).

Las corrientes más científicistas o abstractas -como la filosofía de la ciencia o lenguaje-, consideraron el esfuerzo en el período populista por descubrir el pensar latinoamericano, como falto de rigor científico, de precisión y pertinencia, como folclórico, acientífico, un historicismo anecdótico. Con una suficiencia infinita despreciaron lo alcanzado por la generación anterior y se transformaron -exceptuando muy pocas personalidades- en el 'Juicio final' acerca de la científicidad o no de los otros discursos filosóficos. En realidad poco que nada han aportado de positivo. La corriente más filosófica, ontológica -fenomenológica, existencial, etc.-, se internó en intentos de descripciones de lo latinoamericano. Tales fueron un Mayz Vallenilla con el existenciario de la "*expectativa*", o el tema de la "invención" de América de un Edmundo O'Gorman (en realidad América ni fue "inventada" ni "des-cubierta", sino simplemente "invadida", ya que las bellas descripciones de la "invención" simplemente niegan o aniquilan a las culturas pre-europeas en América).

Lo común en general, de todos estos movimientos filosóficos, consiste en situar a la filosofía en el plano de la autonomía absoluta, sin articulación teórica ni práctica con la realidad cotidiana del continente, de su situación política, económica y cultural.

A estos grupos habría todavía que agregar ciertas minorías que a partir de los 70s cobraron gran hegemonía efectiva en la realidad latinoamericana. Filósofos de extrema derecha (tales como Bruno Genta, Nimio de Anquín, Golbery de Couto e Silva -aunque militar-, etc.) que legitimaron los gobiernos militares de "Seguridad Nacional", cumplidores fieles de las doctrinas del monetarismo económico de la "Escuela de Chicago". A estos movimientos deben inscribirse filósofos como Alberto Caturelli, que en su *América bifronte* asignaba a lo amerindiano la función de la pura potencia, "la materia en bruto" -decía-, ya lo europeo la función de la conciencia, "el ser".

Las filosofías de este octavo período entrarán en el siglo XX, ya que la "segunda emancipación" no habrá alcanzado la mayoría de nuestros países a fines de siglo.

1.4 TERCERA ÉPOCA, LA FILOSOFÍA ANTE LA “SEGUNDA EMANCIPACIÓN” (DESDE 1959)

Mientras el positivista José Ingenieros escribía en 1915: "(En Argentina vivirá una raza) compuesta por quince o cien millones de blancos, que en sus horas de recreo leerán las crónicas de las extinguidas razas indígenas, las historias de la mestizada gaucha que re trazó la formación de la raza blanca"²²; en ese tiempo, Juan B. Justo (1865-1928) -todo lo socialdemócrata que se quiera- escribía: "El gaucho que vio su existencia amenazada e incapaz de adaptarse a las condiciones de la época se rebeló. Así nacieron las guerras civiles del año veinte (1820) , y subsiguientes, que fueron una verdadera lucha de clases. Las montoneras eran *el pueblo* de la campaña levantado contra los señores de las ciudades". Este Juan B. Justo, que mezclaba el biologismo

spenceriano con Marx -cuya teoría del plusvalor era para justo "una mera alegoría"-será muy diferente a Mariátegui (1895-1930) que, con sus *Siete ensayos sobre la realidad peruana* (Amauta, Lima, 1928), inaugura un pensar arraigado en lo latinoamericano. Sus reflexiones sobre el indigenismo le dieron ante los dogmáticos marxistas la fama de populista. En realidad los partidos fundados en América Latina desde 1919 eran cabalmente europeístas, y decenios después comenzarán a incorporar la reflexión mariateguiana. De todas maneras, cuando justo escribía que: "el pueblo argentino no tiene glorias: la independencia fue una gloria burguesa, el pueblo no tuvo más parte en ella que servir a los designios de la clase privilegiada que dirigía el movimiento" -*El realismo ingenuo*, Buenos Aires, 1937-, esto significa que la primera emancipación fue liderada por la oligarquía criolla, mientras que la segunda será dirigida por el pueblo mismo. Es con respecto a la praxis de libertad, con respecto al capitalismo central (es decir: liberación nacional y popular), que un tercer momento de filosofía de la liberación emerge en América Latina -después del de Bartolomé de las Casas y tantos otros en el siglo XVI, y de los rebeldes antihispano-lusitanos de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX.

Fue filosofía de la liberación el pensar todavía arcaico pero con instrumental metódico explícito, el de obreros anarquistas afines del siglo XIX en Buenos Aires, Sao Paulo, México. Procedentes de las luchas sociales de Europa en tiempos de la Restauración, obreros inmigrados originaron un pensar de liberación, popular, crítico, político, económico.

No podemos entrar en detalle de la filosofía originaria de esta tercera época y -en la que todavía no habrá que hablar de períodos, porque estaríamos sólo en el primero de esta época, el noveno de la historia de la filosofía latinoamericana. Pero no podemos olvidar que, fue Augusto Salazar Bondy (1925-1974), el primero que planteó la relación entre la filosofía y la dependencia, y la liberación latinoamericana (que hemos llamado "segunda emancipación") y la filosofía como *filosofía de la liberación*. Cuando en 1974 realizamos una semana de estudios en Buenos Aires, tuvimos la satisfacción de contar

con la presencia de Augusto, que se nos fue en la flor de la edad, y de recibir de sus labios una entusiasta aprobación por los pasos ya dados por la todavía juvenil-y por ello en ese entonces plena de ambigüedades-filosofía de la liberación tal como la practicábamos en la Argentina. Los años han pasado, las experiencias han profundizado la reflexión, pero, sobre todo, la rebelión del pueblo latinoamericano va tomando dimensiones históricas. No es ya como en 1959 la experiencia de un solo pueblo que se libera. En 1979 Nicaragua ingresa a los pueblos que han intentado la "segunda emancipación". Hoy contemplamos las luchas de los pueblos de El Salvador y Guatemala.

¿Cómo se sitúa la filosofía ante estos acontecimientos continentales de resonancias mundiales?

Las filosofías de fines del siglo XX -como podemos ver al volver la vista atrás a los fines del siglo XVIII- serán juzgadas por la historia, en último término, por el grado de articulación del pensar con la praxis de liberación del pueblo latinoamericano. Las que respondieron a sus exigencias de claridad habrán sido filosofías. Las que lucieron las artimañas de la retórica o la sofística -pero no "intentaron buscar la verdad" como diría el viejo Aristóteles- quedarán oscuras en un rincón olvidado por la memoria de los pueblos.

NOTAS

1. Sólo en el Colegio de México (indicamos entre paréntesis su ubicación bibliotécnica) hemos podido consultar las siguientes obras, algunas de las que se encuentran en este importante fondo: Arturo Ardao, *Filosofía de la Lengua Española*, Alfa, Montevideo, 1963, 176 p. (104/ A 676f); Raúl Cardiel Reyes, *Los Filósofos modernos en la independencia latinoamericana*, UNAM, México, 1964, 306 p. (190.82/C 2676 f); William Crawford, *A Century of Latin-American thought*, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1944, 320p. (918/C899 c/1961); Harold Davis, *Latin American Leaders*, H. Wilson, N. York, 1949, 170p. (920.08/D 2621) (del mismo autor hay una *Historia de las ideas en Latinoamérica*, 1979, f/919/L 356/ No 57); José Echevarría, *La enseñanza de la Filosofía en la Universidad Latinoamericana*, Unión Panamericana, Washington 1965, 140p. (107.2/E 18c.);

José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Sudamericana, Bs. As, t.I-II, útil por la indicación de algunos filósofos latinoamericanos (Ref. /103/F 379 d); Risieri Frondizi, "Tendencias in contemporary Latin-American Philosophy", en *Inter-American Intellectual Interchange*, Institute of Latin American Studies, Austin, 1943, pp. 35-38 (f/199.8/F 933 p); José Gaos, *El Pensamiento hispanoamericano*, Colegio de México, México, 1944, 50 p. (308/J 88/NO. 12); Idem, *Pensamiento de lengua española*, Stylo, México, 1945, 409 p. (CE/199.8/G 211 p); Ramón Inzúa Rodríguez, *Historia de la filosofía en hispanoamérica*, Imprenta de la Universidad, Guayaquil, 1945, 203 p. (199-809/In 596 h); H. B. Jacobini, *A Study of the Philosophy of international law as seen in works of Latin American writers*, Nijhoff, El Haya, 1954, 158 p. (341/J 16 c); Francisco Larroyo, *La filosofía americana, su razón y su sin razón de ser*, UNAM, México, 1958, 319 p. (196/L 334 f); Francisco Romero, *Filosofía de la persona y otros ensayos de filosofía*. Losada, Bs. As., 1944, 134 p. (f/126/R/763 f); Idem, *Sobre la filosofía en América*, Raigal, Bs. As., 1952, 135 p. (199.8 IR 7635); María del C. Rovira, *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus influencias en América*, Colegio de México, México, 1958, 236 p. (196.9/R875 c); Juan Torchia Estrada, *La filosofía del siglo XX*, Atlántida, Bs. As., 1955, 346 p. (199.82/T 676 f); Rafael H. Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centroamérica*, FCE, México, 1960, 306 p. (917.28/V 181 h); Abelardo Villegas, *Panorama de la Filosofía Iberoamericana actual*; EUDEBA, Bs. As., 1963, 111 p. (199.8/V 732 p); Idem, *Antología del pensamiento social y político de América Latina*, Unión Panamericana, Washington, 1964, 600 p. (980. V 732 a); Medardo Vitier, *Del ensayo americano*, FCE, México, 1945, 293 p. (H 864.9/V 844 d); Arthur Whitaker, *Latin american and the Enlightenment*, A. Appleton, New York, 1942, 130 p. (918.1 /W 5781); Leopoldo Zea, *En torno a una filosofía americana*, Colegio de México, México, 1945, 78 p. (308/j 88 No 52); Idem, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*, Colegio de México, México 1949, 306 p. (980/Z 41 d); Idem, *América como conciencia*, Cuadernos Americanos 30, México, 1953, 184 p. (199.8/Z 41 ar); Idem, *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*, UNAM, México, 1956, 121 p. (196/Z 41 a). A lo cual querríamos agregar entre otros, Manfredo Kempff Mercado, *Historia de la filosofía en latinoamérica*, Zig-Zag, Santiago de Chile, 1958, 218 p.; Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1974, 240 p.; Idem, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, FCE, México, 1981, 220 p.; Walter B. Redmond, *Bibliography of the Philosophy in the Iberian Colonies of America*, Nijhoff, El Haya, 1972, 174 p.; Jaime Rubio Angulo, *Historia de la Filosofía Latinoamericana*, I, USTA, Bogotá, 1979, 310 p.; Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, FCE, México, 1978, 296 p.; Idem, *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México, 1969, 162 p.; Ernesto Mays Vallenilla, *El problema de América*, Univ. Central, Caracas, 1959, 110 R.; Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía en América latina?*, Siglo XXI, México, 1969, 160 p.

De *Argentina* puede consultarse; Coroliano Alberini, *Die deutsche Philosophie in Argentinien*, H. W. Hendriock V. Berlin, 1930, 83p. (199.82/ A331 p.); Alberto Caturelli, *La filosofía en Argentina actual*, UN, Córdoba, Córdoba, 1962, 133 p. (199.82/C 369 n; además en *Sudamericana*, Bs, As. , 1971,374 p.); Juan Chiabra, *La enseñanza de la filosofía en la época colonial*, Impr. H. Coni. Bs, As. , 1911, 443 p. (082/B 5821/V2); además Luis Farré, *Cincuenta años de filosofía en Argentina*, Peuser, Bs, As. , 1958,362 p.; Guillermo Furlong, *Nacimiento y desarrollo de la filosofía en el Río de la Plata 1536-1810*, Kraft, Bs.As. , 1952, 758p. (199.82/F9851 n); José Ingenieros, *La evolución de las ideas argentinas*, Talleres Gráficos argentinos, Bs. As., 1818-1920, t. I-II (982/In 46 e); Alejandro Kom, *Influencias filosóficas en la evolución nacional*, Claridad Bs. As., 1936,231 p. (918.2/k84 i); además *El Pensamiento argentino*, Nova, Bs, As. , 1961,262 p.); Raúl Orgaz, *La filosofía en la universidad de Córdoba a fines del siglo XVIII*, Imprenta Argentina, Córdoba, 1942, 46 p. (92/E 180); además de Arturo Roig, *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1890*, Cajicá, Puebla, 1972, 590 p. y *los Krausistas argentinos*, Cajicá, Puebla, 1969,510 p.; José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, FCE, México, 1965,200 p. (320,982/ R 763 d); Ricaurte Soler, *El positivismo argentino*, Imprenta nacional, Panamá, 1959,305 p. (146.4/s 785 p.); Juan Torchia Estrada, *La filosofía en la Argentina*, Unión Panamericana, Washington, 1961, 305 p. (199.82/T 676 n; Diego Pro, *Historia del pensamiento argentino*, UNC, Mendoza, 1973, 230 p. (aquí se intenta una periodización generacional, p. 14~184).

De *Bolivia* véase Guillermo Francovich, *La filosofía en Bolivia*, Losada, Bs. , As. , 1945,178 p. (199.84/F 826n; Idem, *El pensamiento boliviano del siglo XX*, FCE, México, 1956,170 p. (199.84/F 826 p.). Para *Brasil* consúltese Joao Cruz Costa, *A filosofía no Brasil*, Libraria do Globo, Porto Alegre, 1945, 177p. (199.81/C9571 n; con traducción castellana en FCE, México, 1957; 175 p, 199.81/C 957; e inglesa en 199.81/C 837 p); Idem, *A history of ideas in Brazil*, Univ. of California Press, Berkeley, 1964,427p. (199. 81/C9571 h); Idem, *Filósofos brasileiros*, Losada, Bs. As. , 1943, 150 p. (199.81/F 826 n; Iván Monteiro de B. Lins, *História do positivismo no Brasil*, Editora Nacional, sao Paulo, 1964,661 p. (146.4/L 759 h); Paulo Mercadante, *A conciencia conservadora no Brasil*, Saga, Rio, 1965, 264 p. (981.001/M 553 c); Joao Camillo de o. Torres, *O Positivismo no Brasil*, Vozes, Petrópolis, 1943,336p. (146.4/T693p.); Luis W. Vita, *A filosofía contemporanea en S•o Paulo*, Martins, S•o Paulo, 1950, 174p. (199.81/V835n; Idem, *Monólogos e Dialogos*, Comissao de literatura, S. Paulo, 1964,160 p. (104/V 835 m).

En *Colombia*: Juan D. García Bacca, *Antología del pensamiento filosófico en Colombia (1647-1761)*, Imprenta Nacional, Bogotá, 1955,362 p. (199.861 G2161 a); Jaime Jaramillo Uribe, *El pensamiento Colombiano en el siglo XIX*, Temis,

Bogotá, 1964, 464 p. (199.861/J 37 p.); además de Jaime Vélez Correa (y Jaime Jaramillo) "Proceso de la Filosofía en Colombia" en revista Universidad de Antioquia, (Medellín), 143 (1960), pp. 869-1012.

De Cuba véase Félix Lizaso, *Panorama de la Cultura Cubana*, FCE, México, 1949, 155 p. (917.291/L 789 p.); Humberto Piñera LLera, *La Enseñanza de la filosofía en Cuba*, Hércules, La Habana, 1954, 38 p. (107/p 645 e); Idem, *Panorama de la Filosofía cubana*, Unión Panamericana, Washington, 1960, 124 p. (199.7291/P 6514 p); Rosario Rexach, *El Pensamiento de Félix Varela y la formación de la conciencia cubana*, Sociedad Lyceum, La Habana, 1950, 130 p. (972.91/R 4664 p); Medardo Vitier, *Las Ideas en Cuba*, Editorial Trópico, La Habana, 1938, t 1-11 (199. 7291/V 844 i); Idem, *Ese sol del mundo moral*, Siglo XXI, México, 1975, 175 p. (177/V 835 e), Idem, *La Filosofía en Cuba*, FCE, México, 1948, 211 p (199. 7291/V844f). En Chile, Enrique Molina, *La filosofía en Chile en la primera mitad del siglo XXI*, Ed. Nacimiento, Santiago, 1951, 126 p. (199.83/M 722 f), tiene además un *Desarrollo de Chile en la primera mitad del siglo XX*, Univ. de Chile, Santiago, 1952, t 1-11. En Ecuador, Arturo Andrés Roig, *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana*, Univ. Católica, Quito, 1982, 194 p. Walter Hanisch Espíndola, *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)*, Historia, Santiago, 1963, 120p. En Guatemala, José María Gavidia, *Panorama filosófico de la Univ. de San Carlos al final del siglo XVIII*, Univ. de San Carlos, Guatemala, 1948, 37p. ; Ramón Salazar, *Historia del desenvolvimiento intelectual de Guatemala*, Tipografía Nacional, Guatemala, t 1, 1897, 403p. (917.281/S 161 h).

Sobre México consúltese en el mismo Colegio de México: Víctor Alba, *Las Ideas Sociales Contemporáneas en México*, FCE, 1960, 473 p. (309.72/ A 325 i); Edmundo Félix Escobar, *La Filosofía en México a principios del siglo XX*, UNAM, México, 1962, 36p. (320.972/B 271 e); Varios, *Estudios de Historia de la filosofía en México*, UNAM, México, 1963, 322p. ; José M. Gallegos Rocafull, *El Pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, Centro de E. filosóficos, México, 1951, 427p. (109/G 166p.); José Gaos, *En torno a la filosofía mexicana*, Porrúa, México, 1952, 90 p. (082.2072/M 611/v. 11); Gabriel Méndez Plancarte, *Humanistas del siglo XVIII*, UNAM, México, 1941, 199 p. (917.2/M 5386 h); Bernabé Navarro, *La introducción de la filosofía moderna en México*, Colegio de México, 1948, 310 p (199.72/N 322 i); Samuel Ramos, *Historia de la filosofía en México*, Imprenta Univ., México, 1943, 186p. (199. 72/RI75h); Oswaldo Robles, *Filósofos mexicanos del siglo XVI*, Porrúa, México, 1950, 142 p. (199.72/R666f) Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana*, Colegio de México, México, 1954, 238 p. (196/R 758 f); Emeterio Valverde, *Apuntaciones históricas sobre la filosofía de México*, Herrero, México, 1896, 476p. (016.19/V2157b); Abelardo Villegas, *La Filosofía de lo mexicano*, FCE, México, 1960, 235 p. (199.72/V732 p); Leopoldo

Zea, *El positivismo en México*, Colegio de México, México, 1943, 254 p. (146/Z 41 p.); Idem, *La Filosofía en México*, Libro Mexicano, México, 1955, 358 p. (199.72/Z 41 f); Idem, *Dos Ensayos*, Dirección de Cultura de la Universidad de Carabobo, Valencia (Venezuela), 1960, 158p.

Sobre el *Perú* véase; Manuel Mejía Varela, *Fuentes para la historia de la filosofía en el Perú*, Universidad de San Marcos, Lima, 1963, 203 p. (199.85/M 5168 f); además Augusto Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú, panorama Histórico*, Unión Panamericana, Washington, 1954, 98 p., e Idem, *Historia de las Ideas en el Perú contemporáneo*, Moncloa, Lima, t. I-II, 1965, 470 p. (199.85/S 261 h) . En *República Dominicana* está la obra de Armando Cordero, *Estudios para la Historia de la Filosofía en Santo Domingo*, Arte y Cine, S. Domingo, 1962 s. t. I-II, 503 p. Del *Uruguay* no puede olvidarse Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, FCE, México, 1956, 193 p. (199.895/ A 676 f); Idem, *Filosofía preuniversitaria en el Uruguay*, C. García, Montevideo, 1945, 177 p (199.895/ A 676 ti); Idem, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay*, FCE, México, 1950, 287 p. (199.895/ A676a), Idem, *Racionalismo y liberalismo en el Uruguay*, Publicaciones de la Universidad, Montevideo, 1962, 398p. (149.7/ A676r). En *Venezuela*, véase: Luis Beltrán Guerrero, *Introducción al positivismo venezolano*, Min. Ed. , Caracas, 1956, 31 p. (f/199.87/B 4533 i); Juan D. García Bacca, *Antología del Pensamiento filosófico venezolano*, Ministerio de Educación, Caracas, 1964, t. 1-111, 495, 305 y 310p. (199.87/G 216 a).

2. Cfr. S. Tomas, *In decem libros Ethicorum*, L. I (Ed. Marietti, Torino, 1949, p.3); "Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu".

3. Véase mi *Filosofía de la Liberación* (USTA, Bogotá, 1980). Nos. 4-3-4, pp. 154ss.

4. Para Hegel la primera determinación de la voluntad es la posesión de una cosa con propiedad privada: "La propiedad permite a la persona asumirse a sí misma" (Enzyklopaedie, parág. 490; Ed. Theorie Werkausgabe, Suhrkamp, Frankfurt, 1970, t.10, p.307). Es evidente, que sólo en el capitalismo la propiedad puede tener tal preeminencia pero para Hegel dicha determinación primera es natural, para todo hombre, en la naturaleza misma de las cosas.

5. La esencia real de la filosofía se efectiviza en la función que cumple en su momento histórico, y muchas veces esa función es diversa de la que el mismo filósofo cree que cumple. Aristóteles, fundador de la *Lógica* como ciencia, es en su tiempo, un pensador que justifica el esclavismo. Su aporte teórico para todas las épocas (su *Lógica*) no debe separarse de la función *real* de su filosofía en su época. Todo esto debe ser debatido en nuestro congreso.

6. Hemos expuesto esto más expresamente en nuestra ponencia "Philosophy and Praxis. Provisional Thesis for a Philosophy of liberation", en *Philosophical Knowledge*, Cath. Univ. of America, Washington, 1980, pp. 108-118.

7. La cuestión de "el Otro" (tratado ampliamente en mi *Ética*) es asunto práctico por excelencia. Frecuentemente se ha perdido la noción real de *praxis* y *práctica*. El trabajo o la producción no es práctica (ar. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VI, 4, 1140 a 17: "La *praxis* y la *poiesis* son diversas). Hablar de una "práctica" teórica es contradictorio; habría más bien que decir una "producción" teórica.

8. *Política* I, 2, 1254 a 20.

9. Hemos tratado esta cuestión en el tomo IV de la *Ética* (USTA, Bogotá, 1980).

10. No pretendemos aquí dar una definición de la filosofía, tema tan trabajado desde el viejo Sócrates o Aristóteles hasta Husserl.

11. Obras excelentes como la de Miguel León-Portilla, *La Filosofía náhuatl*, UNAM, México, 1979, en realidad deberían denominarse "El pensamiento náhuatl", o aún la *sabiduría* náhuatl. León-Portilla tiene conciencia de esta dificultad: "En realidad filosofar es algo más que ver el mundo a través de los mitos", p. 55, pero el autor cree que entre los aztecas hubo en realidad "filosofar en sentido estricto", p.56. De todas maneras creo que la cuestión deberá todavía ser debatida en el futuro. El *tlamatiniazteca* o el *amautainca* será para todo latinoamericano el origen de una tradición de sabiduría que no deberíamos perder.

12. Véase entre otras la obra de Natham Wachtel, *La visión des Vain \diamond us*, Gallimard, Paris, 1971.

13. Es verdad que en 1538 se enseñaba filosofía en Santo Domingo, por la Bula *In Apostolatus culmine* de Pablo III, del 28 de octubre de 1538. Pero puede decirse que el nivel realmente universitario sólo se inicia con la real Cédula del 12 de mayo de 1551, por la que se funda la Universidad de San Marcos de Limay la de México.

14. Véase la obra de Jean Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, FCE, México, 1974. Figuras como la de Benito Jerónimo Feijóo (1673-1764) o de un Gaspar Melchor de Jovellanos (1744-1811) llenan en verdad este siglo hispánico.

15. Cfr. Inmanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial*, Siglo XXI, México, 1979.

16. Sobre este tema véase para México, Rafael Moreno, " La filosofía moderna en la nueva España", en *Estudios de Historia de la Filosofía en México*, pp. 145-202; para Perú la segunda parte sobre la ilustración (1750-1830) de la obra de A. Salazar Bondy, *La filosofía en el Perú*, Ed. Universo, Lima, 1967; para el Río de la Plata, Guillermo Furlong, del capítulo 7 de la I parte, pp. 143ss. de su obra *Nacimiento y Desarrollo de la Filosofía en el Río de la Plata (1536-1810)*; una visión general en Mariano Picón-Salas, *De la conquista a la independencia*, caps. VIII-IX, pp. 175ss; además y como ejemplo consúltese para Chile, Walter Hanisch Espíndola, *En torno a la filosofía en Chile (1594-1810)*, pp.54ss; en Brasil, Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*, pp. 21 ss; en Cuba, Medardo Vitier, *La filosofía en Cuba*, para fines del s. XVIII, pp. 49ss; en general, Manfredo Kempff Mercado, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, pp. 7055.; y para una bibliografía no olvidar la obra de W, Redmond, op. cit., p. 11, dice: "El 90% de las obras -de toda la bibliografía con 1154 títulos- expone la filosofía escolástica modernizada". y no debemos olvidar que en un "75% de las obras citadas pertenece al siglo XVIII -sólo un 17% al siglo XVI y un 8% al siglo XVII-, "the forgotten century" nos dice el autor. Indica además que más importante que estar descubriendo influencias modernas europeas es "examinar el movimiento escolástico mismo" (p. 11), cuestión que ha sido descuidada por el jacobinismo liberal-que perdura hasta el presente-.

17. Cfr. Ricaurte Soler, *El positivismo argentino*, Paidós, Buenos aires, 1968; Leopoldo Zea, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica: del romanticismo al positivismo*, Colegio de México, México, 1949. Sobre el krausismo y el espiritualismo véanse las excelentes obras de Arturo Roig.

18. "Influencias filosóficas en la evolución nacional", en *Obras*, La Plata, t. III.

19. Véase esta cuestión en la obra de Samir Amin, *Clases y Naciones*. Un estudio sistemático sobre el papel de las naciones y las clases en el desarrollo desigual de las sociedades, El Viejo Topo, Barcelona, 1979.

20. Cfr. Arnaldo Córdoba, *La ideología de la Revolución Mexicana*, UNAM, México, 1974.

21. Cfr. Oscar Varsavsky, *Ciencia, política y cientificismo*, Centro Editor, Buenos Aires, 1971.

22. "La formación de la raza blanca", en *Revista de Filosofía*, Buenos Aires, I, 1915.