

Pablo Manuel
Guadarrama
González

*Humanismo
y autenticidad en el
pensamiento filosófico
latinoamericano*

La reivindicación del humanismo en general presupone incluir necesariamente la forma particular que este ha adoptado en el desarrollo de la filosofía en América Latina, y cómo se ha revelado de manera singular en cada pensador auténtico de esta región. Esto contribuye a superar el escollo del enfoque eurocentrista que ha subestimado los valores del pensamiento filosófico latinoamericano.

Con este fin se requiere reconocer no solo la trayectoria ascendente en sentido general de la filosofía en su historia, sino también las formas específicas en que la filosofía y el humanismo se han expresado en estas tierras como parte integral del pensamiento universal. El sentido progresivo de dicha trayectoria no significa que esté exenta de virajes, zigzagueos, y que en un momento histórico determinado en el que predomina un pensamiento avanzado y progresista aparezcan filósofos que se caracterizan por todo lo contrario. Sin embargo, en el pensamiento filosófico latinoamericano prevalece una clara tendencia a la confianza en las potencialidades cognoscitivas y desalienadoras del hombre, de evasión del escepticismo y el agnosticismo y de cultivo de las ideas y la praxis humanista.

El punto de partida de los pensadores latinoamericanos no ha sido siempre el mismo, las tareas históricas que han tenido ante sí no han sido idénticas, las ideas que han combatido han sido diferentes, por tanto en la estructuración del conjunto de sus ideas debe establecerse una primacía en correspondencia con la que este realmente le otorgó, tomando en consideración ante todo la propia lógica interna de su pensamiento. Esto sig-

nifica no tratar de que por requerimientos de carácter didáctico o de exposición se pueda deformar su pensamiento.

Se ha de partir de la existencia de una lógica interna en el pensamiento de cada filósofo latinoamericano y el análisis específico de este indica que debe exponerse de modo tal que no prevalezca un enfoque preconcebido sobre la estructura y ordenamiento de sus ideas, pues esto afecta la objetividad y el carácter científico del análisis.

A la vez debe evitarse el riesgo de que por dejarse arrastrar por esa lógica interna del filósofo, por las categorías en el sentido que él las utiliza, o por los calificativos que emplea para designar su filiación filosófica o la de otros, se produzcan confusiones que impidan la determinación científica del contenido de su filosofía.

Establecer inferencias lógicas preconcebidas de caracterización sobre la forma en que se presenta el materialismo o el idealismo en la filosofía latinoamericana — concepto este que debe emplearse en el mismo sentido relativo que se emplea el de filosofía francesa o alemana, pues esta no debe circunscribir sus parámetros a gentilicios o patronímicos —, puede conducir a errores de esquematismo ya alertados por Engels.¹

La determinación de las formas específicas en que se ha revelado en el pensamiento latinoamericano, entre otros asuntos, el problema fundamental de la filosofía, la correlación ontológico-gnoseológica en el proceso del conocimiento, las manifestaciones del sensualismo, el racionalismo, el enfoque dialéctico, la determinación de las leyes sociales, etcétera, constituye una tarea del investigador en este terreno. Si no se atiende a la búsqueda de tales regularidades del saber filosófico, se puede correr el riesgo de diluir cada momento o cada representante de nuestra cultura filosófica en una heterogeneidad exquisita que impida la comprensión científica de la historia de la filosofía en esta parte del mundo.

¹ «En lo que respecta a su tentativa de tratar las cosas de manera materialista, tengo que decirle ante todo, que el método materialista se convierte en su contrario cuando no se le trata como hilo conductor en el estudio histórico, sino como un patrón terminado, conforme al que los hechos históricos se ordenan». («Carta de F. Engels a P. Enst», en K. MARX und F. ENGELS: *Über Geschichte der Philosophie*, p. 87, Verlag Reclam, Leipzig, 1983.

La búsqueda de «superespecificidades» puede obstaculizar la delimitación de las tendencias generales del desarrollo de la filosofía en su manifestación concreta de nuestro contexto y traer por resultado que la excesiva contemplación de los árboles impida ver el bosque. Esto no significa en modo alguno renunciar a la búsqueda de la especificidad del pensamiento filosófico latinoamericano, sino descubrirla como forma de expresión singular en las generalidades propias del devenir filosófico universal.

El principio de historicidad en la investigación histórico-filosófica presupone tomar en consideración la época histórica en que aparecen determinadas ideas como reflejo de esas condiciones, pero no como simple imagen pasiva de estas. La relativa independencia de las formas ideológicas respecto a las condiciones materiales de existencia permite comprender por qué en América Latina, no obstante el marcado retraso socioeconómico respecto a Europa y Norteamérica, pudieron aparecer pensadores y corrientes de ideas que expresaban de modo *sui generis* el nivel del pensamiento filosófico universal de su época, en sus respectivos países.

El hecho de que la mayoría de los filósofos latinoamericanos estuviese al tanto de los avances de la filosofía en Francia, Alemania, Inglaterra, etcétera, no debe interpretarse, como ocurre en ocasiones, como un intento de copiar las ideas de los pensadores de esos países y transportarlas mecánicamente a estas latitudes, sino que debe valorarse como los esfuerzos que realizaron por situarse al nivel del desarrollo más alto del pensamiento filosófico universal de sus respectivas épocas, a fin de contribuir de manera más efectiva al enriquecimiento de la vida espiritual de nuestros pueblos y mediante sus originales interpretaciones formar parte también de ese pensamiento universal.

Una de las tareas de la investigación de la cultura filosófica latinoamericana consiste en despejar los «eslabones intermedios» que existen entre las formas ideológicas más elevadas como la filosofía y la religión y las condiciones materiales de existencia de cada época. Ello obliga a un conocimiento mayor del desarrollo socioeconómico y político de estos pueblos, de sus luchas por la liberación nacional, por su soberanía y su emancipación social, tomando muy en consideración las particularida-

des de la lucha de clases en cada país o región. Solamente un análisis multilateral posibilita evitar cualquier tipo de reduccionismo o sociologismo.

La filosofía en América Latina no solo ha desempeñado el papel de comprensión teórica de su respectiva época, sino de instrumento de toma de conciencia para la actuación práctica. Solo de esa forma es posible entender por qué la mayoría de los pensadores latinoamericanos más prestigiosos en lugar de construir especulativos sistemas filosóficos, han puesto su pluma al servicio de las necesidades sociopolíticas de sus respectivos momentos históricos, y en tal sentido han adoptado una postura más *auténtica*.

A pesar de la marcada intención en algunos círculos intelectuales por desideologizar la filosofía latinoamericana y convertirla en estéril actividad académica, aislada de las inquietudes sociales, nunca ha podido llegar a predominar plenamente esta aspiración.

Si la filosofía latinoamericana ha inclinado más la balanza hacia el lado de la ideología en detrimento del aspecto científico, ha sido porque ciertas condiciones históricas particulares han favorecido tal inclinación; no es por una simple cuestión vocacional o temperamental, como en ocasiones se piensa. Las circunstancias latinoamericanas de dependencia económica, política y social, desde la Conquista hasta nuestros días, han inducido a plantear junto a los profundos enigmas de la relación entre el ser y el pensar, el acucioso dilema del ser del hombre latinoamericano y el régimen social que necesita.

La historia de la filosofía muestra cómo las grandes preocupaciones sociopolíticas han abundado más en los períodos y en los lugares en que más transformaciones sociales se han requerido. No se observa la misma carga ideológica en los presocráticos que en la convulsa época de Platón y Aristóteles, como tampoco se encuentra en Descartes comparado con los pensadores del revolucionario siglo de la ilustración francesa. Por tanto, no debe extrañar que en una América Latina, siempre necesitada de revoluciones que la emancipen plenamente, la filosofía posea tal carácter.

No todas las épocas históricas ni las distintas regiones en que se ha desarrollado el saber filosófico han sido propicias para que aflore el problema de su objeto y función. Los momentos de

mayores convulsiones sociales propician el incremento de las preocupaciones por ambos problemas, por eso en la ilustración estuvo más presente que en la escolástica.

En el pensamiento latinoamericano de los dos últimos siglos ha tenido mayor atención, no solo por las transformaciones sociales que se han operado y las consecuentes demandas ideológicas, sino también por las aceleraciones en la ciencia y la técnica con sus implicaciones sobre la vida espiritual.

El problema de la búsqueda de originalidad² y autenticidad ha sido también una preocupación creciente de las más significativas personalidades de la producción filosófica latinoamericana de los últimos tiempos, como revela Francisco Miró Quesada: «Tanto Zea como yo queríamos hacer *filosofía auténtica*. La manera de hacerla era, para cada uno de nosotros, diferente. *Pero la meta era la misma: hacer filosofía auténtica*, es decir, hacer una filosofía que no fuera una copia mal repetida de filosofías importadas, sino que fuera expresión de un pensamiento filosófico vivo, que emergiera desde nuestra propia circunstancia latinoamericana utilizando todos los medios intelectuales disponibles».³

En la historia universal una filosofía ha sido original y auténtica no cuando ha planteado simplemente ideas nuevas, sino cuando estas se han correspondido con las exigencias históricas de su momento en los diferentes planos, esto es, en el orden sociopolítico, económico, ideológico y científico.

Así la filosofía de la naciente modernidad durante la época de ascenso del capitalismo se caracterizó por su riqueza, plenitud. Contenidos más humanistas y mayores grados de autenticidad. Mientras que en la época contemporánea, aun cuando mantiene elementos de originalidad dada la multiplicidad de escuelas y los problemas que plantea, ha perdido en muchas ocasiones elementos de su carácter auténtico en la misma medida en que sus posiciones ideológicas no se corresponden con la trayectoria del progreso social, por compaginar con el triunfalismo neoliberal y las nefastas consecuencias que traen para la

² P. GUADARRAMA: *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, p. 137, Editora Política, La Habana, 1985.

³ F. MIRÓ QUESADA: *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, p. 9, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.

mayoría de los pueblos. La correspondencia con los avances de las ciencias y la técnica constituye también un elemento de extraordinaria importancia para determinar los grados de autenticidad de una filosofía, pero por sí solo no constituye el elemento determinante de tal condición.

No debe resultar extraña la apropiación creadora por parte de pensadores de «nuestra América» de corrientes filosóficas que en el contexto europeo podían resultar incluso reaccionarias —como el positivismo—, pero que en las circunstancias latinoamericanas sufrieron extraordinarias transformaciones, por lo que fueron desarrollados y aprovechados sus «núcleos racionales».

Por mucho que nutra el hombre su intelecto con las doctrinas de otros pensadores, necesariamente estas ideas atravesarán el prisma de su concepción individual y de la conciencia colectiva emanada del medio que las conforma y sustentada por diversos elementos exógenos y endógenos, de ahí que al concordar su praxis progresiva con los principios que sostiene su concepción del mundo debe ser tomada su filosofía como válida y, por tanto, ser considerada auténtica.

Las filosofías de la fuerza se verán siempre refutadas por la fuerza de la filosofía, que hace del hombre un ser racional y, por ende, defensor siempre de los principios genuinamente humanos. Aquel que busque la razón de ser del pensamiento latinoamericano en la irracionalidad, por original que esta sea, se dirige a un callejón sin salida, porque el irracionalismo por esencia constituye la negación de la propia filosofía.

La comprensión dialéctica del desarrollo de la filosofía presupone asumir una actitud crítico-objetiva ante todo lo existente y esto no puede excluir, de ninguna manera, aquellas ideas que ya no se corresponden con el devenir histórico de la sociedad. A la vez debe enriquecerse la fundamentación de aquellas ideas que quedan avaladas por la historia o que aun cuando no se haya demostrado de forma empírica su validez universal, ellas constituyen una forma específica de «hecho espiritual» históricamente significativo.

La desenfadada proliferación de la producción filosófica mundial no implica necesariamente que vaya aparejada de un enriquecimiento proporcional de la misma y, por tanto, de la herencia filosófica universal.

En ninguna época histórica todo lo elaborado por el pensamiento humano y por la cultura en general de un pueblo específico, puede ser considerado como digno de ser incluido en la herencia cultural, y formar parte sin selectividad alguna de la cultura universal. Solo aquello que axiológicamente deba ser apreciado como un valor y no un antivalor debe formar parte de dicha herencia.

Una de las tareas más importantes de la investigación histórico-filosófica consiste en determinar los verdaderos aportes y el mayor o menor grado de autenticidad de las ideas en su correspondencia con las exigencias cosmovisivas, epistemológicas, éticas, sociopolíticas, etcétera, de una época determinada.

En ese sentido aparece la cuestión referida a si las ideas que presentan un signo negativo, las que son reprochables en un filósofo o en una parte de su obra, por su carácter misantrópico, nihilista, pesimista, oscurantista, etcétera, deben ser incluidas dentro de la herencia cultural o filosófica. Sin duda alguna estas ideas ejercen una influencia posterior, son hasta retomadas por otros pensadores, y pueden incluso derivar en concepciones mucho más reaccionarias como aconteció con Nietzsche.

Desde el punto de vista genético tales ideas, por supuesto, forman parte de la herencia filosófica, pues devienen, fluyen, dejan su huella y pueden proliferar si encuentran las condiciones favorables para ello. Pero no están encaminadas a marcar el rumbo fundamental del devenir de la herencia filosófica. En su lugar debe ser la tradición humanista, el optimismo gnoseológico y ético, las manifestaciones de confianza en el progreso social, entre otras ideas de signo positivo, las que merecen dignamente ser consideradas como las más sustanciales y, por tanto, representativas del grado de *autenticidad* de la herencia filosófica de un país.

Aquellas ideas que no quedan en lo que pudiera llamarse la vanguardia del legado filosófico no deben ser ocultadas o tergiversadas, sino presentadas con el necesario análisis crítico esclarecedor que posibilite a las nuevas generaciones saber tomar una actitud correcta ante ellas. Pues de lo contrario siempre se corre el riesgo de que por el hecho de ser ocultadas, o incluso perseguidas, llamen más la atención de lo que normalmente deberían hacerlo y produzcan a la larga un efecto mucho más

negativo, que si se hubieran dado a conocer oportuna y enjuiciadamente.

Tampoco se puede olvidar que la historia del pensamiento filosófico universal ha sido, y no tiene por qué dejar de serlo, producto también del enfrentamiento de posiciones múltiples: idealistas *vs.* materialistas, realistas *vs.* nominalistas, empiristas *vs.* racionalistas, pesimistas *vs.* optimistas, etcétera. Este hecho debe tenerse presente a la hora de determinar las nuevas modalidades que surgen (ejemplos: modernos *vs.* posmodernos) y en qué forma deben ser recepcionadas.

Cada pueblo en cada momento histórico debe conocer y cultivar aquellas ideas que constituyen una legítima y enorgullecedora representación de la herencia filosófica particular, pero sin ningún tipo de regionalismo que hiperbolice sus méritos, del mismo modo que a la vez no puede permitir que sean subvalorados.

La investigación histórico-filosófica que pretenda apoyarse en una concepción dialéctico-materialista del mundo tiene el deber de asumir con todo el rigor científico necesario la delimitación de los aportes de cada pueblo al tesoro del pensamiento filosófico y la cultura universal. Esto implica hurgar en el pasado y descubrir, a veces en el olvido, a pensadores que a pesar de no haber dejado voluminosas obras filosóficas han formulado ideas, incluso en ocasiones en forma aforística, o en el contexto de una obra literaria, pero que por el valor y significado trascienden su época y pueden ser esgrimidas por las nuevas generaciones, aunque aquellas hayan sido planteadas en un contexto histórico diferente.

El problema de la autenticidad de las culturas⁴ y su participación en la universalidad no es un tema reciente. La lucha contra el colonialismo y por la liberación nacional de los pueblos de Asia, África y América Latina desde el siglo pasado se vio acompañada por un proceso de búsqueda de cierta identidad cultural de estos pueblos.

⁴ Véase P. GUADARRAMA y N. PERELIGUIN: *Lo universal y lo específico en la cultura*, Universidad INCCA de Colombia, Bogotá, 1988; Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1990; segunda edición ampliada, Universidad INCCA de Colombia, Bogotá, 1998.

La mayor parte de los ideólogos de los procesos políticos emancipatorios que se han llevado a cabo en dichos pueblos han sido a la vez fermentadores del concepto de cultura nacional o incluso regional. Así aparecieron las exaltaciones diferenciadoras de la cultura latinoamericana, de la árabe, la panafricana, etcétera.

No es menos cierto que en ocasiones han aflorado posturas, incluso chauvinistas, en algunas de estas concepciones. Pero, en parte, han estado justificadas por la necesidad de enfrentarse a una penetración ideológica y cultural que ha asfixiado a los países subyugados.

El planteamiento del problema de la diversidad cultural aparece en la época colonial en los momentos en que las metrópolis no solo incluyen a las colonias o neocolonias en el sistema de sus economías y políticas, sino también en su ámbito cultural, y se trata de imponer un modelo, bien europeo o bien norteamericano, al desarrollo cultural, que no obstante ser aceptado por las elites cómplices en los países dominados, encuentra cada vez mayor resistencia en las masas populares y en los intelectuales y líderes políticos nacionales que se oponen a ser asimilados.

El proceso de consolidación de la conciencia nacional y a la par la defensa de la cultura nacional o regional, por supuesto, no ha sido similar en las distintas regiones. En el caso latinoamericano ha resultado extraordinariamente complejo a causa de su vínculo orgánico con la cultura occidental por su mestizaje, a diferencia de Asia o África. Aun así la diferenciación cultural ha resultado siempre una exigencia histórica que en Latinoamérica, desde la preparación de las guerras de independencia hasta nuestros días, ha estimulado la reflexión de filósofos, políticos, etcétera.

La conocida expresión de que toda idea es crítica, presenta plena validez en el análisis del proceso de formación de la autoconciencia del latinoamericano. El conocimiento de «sí mismo» se plasma ante todo en el estudio crítico de su historia. Para la concientización de su autenticidad era imprescindible emanciparse de los modelos tradicionales de la historia, que amoldan la de los pueblos dominados a la de los dominadores.

Al analizar la *cultura* como medida de la dominación del hombre de sus condiciones de existencia histórico-concretas, se

superan algunas de las barreras metodológicas que han impedido la comprensión de la misma, en el sentido del grado de libertad alcanzado o alcanzable por los individuos en cualquier sociedad, siempre que se esté consciente de la imposibilidad de una explicación verdaderamente científica del problema cuando se pasa por alto el papel que ha desempeñado hasta el presente la lucha de clases. Ese grado de dominio del hombre sobre su ser, que posibilita la cultura, se expresa a su vez como control sobre su conciencia.

Tal dominación se ejecuta siempre de forma específica y en una situación espacio-temporal dada. En tanto no se conozcan estas circunstancias y no sean valoradas por otros hombres, tal anonimato no le permite participar de forma adecuada de la universalidad. A partir del momento en que se produce la comunicación entre hombres con diferentes formas específicas de cultura, esta comienza a dar pasos cada vez más firmes hacia la universalidad. La historia se encarga después de ir depurando aquellos elementos que no son dignos de ser asimilados y «eternizados». Solo aquello que trasciende a los tiempos y los espacios es lo que posteriormente es reconocido como clásico en la cultura, independientemente de la región o la época de donde provenga.

La creciente estandarización que produce la vida moderna con los adelantos de la revolución científico-técnica no significa que todas sus producciones deban ser consideradas como manifestaciones auténticas de cultura. Auténtico debe ser considerado todo aquel producto cultural, material o espiritual que se corresponda con las principales exigencias del hombre para mejorar su dominio sobre sus condiciones de existencia, en cualquier época histórica y en cualquier parte, aun cuando ello presuponga la imitación de lo creado por otros hombres. De todas formas, la naturaleza misma de la realidad y el curso multifacético e irreversible de la historia le impone su sello definitivo.

Ir a la búsqueda de la cultura auténtica de América Latina no significa proveerse de un esquema preelaborado de lo que debe ser considerado auténtico, y luego tratar de acomodar lo específico del mundo cultural latinoamericano como en lecho de Procusto a tal concepto ahistórico. El problema no consiste en descubrir primero qué es lo que debe ser considerado auténtico, para después ir verificando empíricamente si cada mani-

festación de la cultura de esta región puede ser validada con tal requerimiento. La cultura auténtica es siempre específica y por tanto histórica, y debe ser medida con las escalas que emergen de todos los demás contextos culturales, pero, en primer lugar, con las surgidas del mundo propio.

Mucho se cuestiona la real identidad del mundo latinoamericano esgrimiéndose como argumento las marcadas diferencias que existen entre sus pueblos, e incluso entre los mismos habitantes de distintas regiones de un mismo país. Tales diferencias reales no podrán jamás pasar por alto los aspectos esenciales que unifican a los latinoamericanos en la actualidad, independientemente de sus distintos orígenes, etnias, lenguas, religiones, etcétera. La identidad y autenticidad latinoamericanas son históricas y concretas, no han sido dadas de una vez y por todas. No solamente existen, sino que hay que cultivarlas, definir las, proclamarlas a todas voces para su necesaria concientización.

Este elemento de identificación no podrá, aunque lo pretenda, borrar las diferencias que nos hacen ser, pensar y comportarnos de manera propia y original en diferentes contextos, pero será el reconocimiento de las diferencias en la unidad, en lugar de unidad para diferenciarnos, como pretenden las fuerzas atomizadoras que aspiran a debilitar la cultura latinoamericana.

El reconocimiento de la identidad no puede ser un logro en sí mismo, sino un paso necesario hacia la exigida *autenticidad cultural*, que en definitiva ha impulsado a tantas generaciones de latinoamericanos.

Los pueblos latinoamericanos han dado pasos decisivos desde el siglo pasado para redimirse y hacer auténtica su cultura y en ese trayecto permanente han descubierto los elementos componentes de su conflictiva identidad. Se debe hacer todo lo posible para revelarla permanentemente en cada lugar en que el hombre latinoamericano requiera ser dignificado para sentirse auténtico más que idéntico.

La historia recoge en su haber varias formas de humanismo desde la antigüedad, aun cuando usualmente este término se trate de circunscribir al pensamiento que se produce a partir del Renacimiento o de la decadencia de la Edad Media. Generalmente se reconocen los orígenes del humanismo en la cultura

grecolatina, pero se ignoran sus manifestaciones en el pensamiento oriental y la subordinación que se operó en él durante el medioevo respecto a la teología. Esto ha motivado que se otorgue mayor reconocimiento de su trascendencia a partir de la constitución de los pilares del mundo moderno.⁵

Cuando el hombre comenzó a tomar conciencia de su especial circunstancialidad en el mundo, dio inicio a sus reflexiones sobre ella y a su proyección como ser cualitativamente diferente de los de su entorno —como ser laboral, moral, político, estético, etcétera— sin embargo, no todo el producto de esas precoces consideraciones ontológicas pasó a formar parte del acervo humanista del pensamiento universal. Para alcanzar tal condición tuvieron antes que trascender por el reconocimiento de su autenticidad en varios planos, especialmente en el ético y axiológico en su sentido más amplio, en tanto el hombre mismo fuese considerado valor y fin supremo de todo criterio y actividad humanos.

Solo a partir de ese momento se le plantearían entonces inquietudes respecto a los factores que podrían alejarlo de su ser, al enjuiciarlo desde una perspectiva subhumanizada o naturalizada, alienada, que lo distanciaba de su justa autovaloración como ser eminentemente moral. Indudablemente este paso implicaba situarse en los umbrales indispensables de la filosofía.

En tanto la lámpara de Diógenes no comenzara a iluminar algunos recónditos rincones —hasta entonces inexplorados por la mente humana— no estarían en condiciones las nacientes preocupaciones antropológicas de asumir posiciones más definitivas en favor o en contra del humanismo. Esto no significa que con anterioridad no se apreciaran elementos de lo que posteriormente se iría constituyendo como las bases éticas de su actuación, que las diferentes culturas y épocas de la humanidad se intercambiarían y apropiarían a manera de herencia común.

Desde que la filosofía se constituye en actividad intelectual específica, el componente humanista ha estado presente como elemento consustancial a toda reflexión cosmovisiva. Aunque no han faltado momentos en el devenir de aquella en los

⁵ Véase P. GUADARRAMA: *Humanismo, marxismo y postmodernidad*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1998.

que el lugar de la problemática antropológica ha sido desplazado, como en el medioevo, o en que la condición humana ha sido cuestionada ante evidencias de imperfección, etcétera, ha prevalecido como tendencia regular la confianza en la perfectibilidad humana y en el papel enriquecedor de la moral.

En la actualidad, cuando el fracaso del «socialismo real» se identifica como la consumación de la inutilidad del humanismo, la filosofía posmodernista busca innumerables argumentos para acentuar la tesis sobre la presumida causa perdida del humanismo. La renuncia a esta concepción está unida a la conformista concepción que presupone abandonar cualquier proyecto que se proponga niveles superiores de desalienación humana.

El *humanismo* no constituye una corriente filosófica o cultural homogénea. En verdad se caracteriza en lo fundamental por propuestas que sitúan al hombre como valor principal en todo lo existente, y partir de esa consideración, subordina toda actividad a propiciarle mejores condiciones de vida material y espiritual, de manera tal que pueda desplegar sus potencialidades siempre limitadas históricamente.

La toma de conciencia de estas limitaciones no se constituye en obstáculo insalvable, sino en pivote que moviliza los elementos para que el hombre siempre sea concebido como fin y nunca como medio. Sus propuestas están dirigidas a reafirmar al hombre en el mundo, a ofrecerle mayores grados de libertad y a debilitar todas las fuerzas que de algún modo puedan alienarlo.

Todo poder supuesto a fuerzas aparentemente incontroladas por el hombre, que son expresión histórica de incapacidad de dominio relativo sobre sus condiciones de existencia y engendradas consciente o inconscientemente por el hombre, limitando sus grados de libertad, se inscriben en el complejo fenómeno de la *enajenación*.

Desde el mundo antiguo aparecen manifestaciones precoces que indican la preocupación humanista y desalienadora del hombre, aun cuando no hayan sido formuladas en tales términos. Tanto en la China y en la India, donde la ética alcanzó niveles impresionantes desde la antigüedad, como en las culturas amerindias y de otras latitudes, hay evidencias del privile-

giado lugar que se le otorgó siempre al hombre, aun cuando se subordinara su existencia a la creación divina.

La filosofía se ha ido construyendo en su historia universal como un permanente proceso de aportación parcial por parte de sus cultivadores de distintos instrumentos desalienadores que contribuyen en diferente grado a la consolidación del lugar del hombre en el mundo. Cuando han constatado los distintos peligros enajenantes, que en circunstancias diversas afloran en la vida humana, han aportado en la mayor parte de los casos las vías para superarlos.

No es menos cierto que no han faltado quienes se han limitado a constatar o a poner de manifiesto formas enajenantes, como la subordinación al poder de los dioses, de los gobernantes, de las fuerzas ocultas de la naturaleza, etcétera, sin contribuir mucho a encontrar los mecanismos para evadirlos, porque han partido de la fatal consideración de que estos son consustanciales a la condición humana. Pero de haber prevalecido estos criterios fatalistas en la historia de la civilización, hoy difícilmente podrían las nuevas generaciones humanas enorgullecerse de los avances alcanzados en todos los órdenes de perfeccionamiento social.

Pero aun aquellos pensadores que se limitaron a plantear algunas de las modalidades que adquirirían las distintas formas de enajenación y no dieron otros pasos para superarlas, prepararon el camino y sirvieron de premisa a sucesores más audaces que avanzaron algo más en el proceso desalienador del hombre.

Por tanto, cualquier forma de enajenación debilita en definitiva el poderío humano frente a aquellos objetos de su creación que deberían estar siempre destinados finalmente a enriquecer la plenitud humana, pero resultan todo lo contrario. En lugar de contribuir al perfeccionamiento de lo humano y a elevar a planos superiores la actividad del hombre la obstaculizan.

El *humanismo* constituye precisamente la antítesis de la *alienación*, pues presupone aquella reflexión, y la praxis que se deriva de ella, dirigida a engrandecer la actividad humana, a hacerla cada vez cualitativamente superior en tanto contribuya a que el hombre domine mejor sus condiciones de vida y se haga más culto. Si bien es cierto que «el concepto de enajenación y

enajenabilidad implica *exclusión*»,⁶ el concepto de humanismo presupone siempre asunción, incorporación, ensanchamiento de la capacidad humana en beneficio de la condición humana.

A diferencia de cualquier otra reflexión antropológica, toda concepción que contribuya de algún modo a afianzar y mejorar el lugar del hombre en el mundo, a fundamentar cualquier «Proyecto libertario»,⁷ a potencializar aún más sus capacidades frente a lo desconocido, a viabilizar su perfeccionamiento ético que le haga superar permanentemente sus vicios y actitudes infra-humanas, debe ser inscrita en la historia de las ideas humanistas, independientemente del reconocimiento que se haga de su *status* filosófico.⁸ De eso se trata cuando se intenta sugerir la búsqueda de tales elementos en el pensamiento latinoamericano y contribuir a la reflexión sobre su conflictiva identidad y su proyección humanista.

El mito ha sido considerado una de las cunas fundamentales de la filosofía. Aristóteles, a quien nadie cuestionará su condición de filósofo, planteaba: «el filósofo es, hasta cierto punto, un hombre aficionado a los mitos, porque el mito se construye sobre asuntos maravillosos».⁹ Dado que para él la admiración era la condición esencial de la práctica filosófica. América en ese sentido no es una excepción. También aquí el mito constituyó una fuente extraordinaria de elaboración de cosmogonías y cosmologías en las cuales estaban inmersas profundas y originales concepciones antropológicas.

El pensamiento filosófico en América Latina ha constituido también, como en otras latitudes, un proceso de emancipación mental, de superación de los mecanismos enajenantes que tratan de subhumanizar al hombre. Ha dialogado permanentemente con el pensamiento de otras culturas, entre las que sobresale naturalmente la europea, pero no exclusivamente con ella. Por tal motivo resulta erróneo considerarlo como simple eco de esta.

⁶ ISTVÁN MÉSZAROS: *La teoría de la enajenación en Marx*, p. 126, Ediciones ERA, México, 1978.

⁷ L. ZEA: *Filosofía de la historia americana*, pp. 188-210, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

⁸ Véase H. CERUTTI: *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, Universidad de Guadalajara, México, 1986.

⁹ ARISTÓTELES: *Metafísica*, p. 38, Editorial Estudios, La Habana, 1968.

En la América precolombina se apreciaba ya en las culturas más consolidadas un desarrollo de la estructura socioeconómica tendiente hacia la sociedad de clases que presupone un conjunto de instituciones jurídicas, políticas y religiosas que prefiguraban un Estado y una conciencia social precarios en ocasiones, pero con algunos atisbos de potencialidades extraordinarias en algunas esferas. El hombre americano reflexionó sobre sus orígenes, sus sueños, sus idealizaciones y utopías, entre las que se encontraba su propio modelo de hombre, como lo demuestran las pruebas testificales. Los mecanismos de enajenación fueron percibidos de una forma muy ingenua desde las primeras reflexiones antropológicas de los aborígenes americanos.

Las culturas originarias de América llegaron a altos niveles de conceptualización de las relaciones morales que debían prevalecer en sus comunidades. De su detenido análisis se infiere que rendían culto elevado a la dignificación de la persona a través de la estimulación de preceptos éticos orientados a que el hombre alcanzase un mayor dominio de sí mismo, y el control eficiente de sus imperfecciones a fin de hacerlo más poderoso y desalienado.

En los mitos precolombinos aflora el interés porque el hombre incrementa su fortaleza en todos los órdenes, tanto en lo físico como en lo espiritual. En especial se anhelaba que este incrementara su sabiduría. Existía conciencia de que esta era una de las formas de asegurar que el hombre dominara sus condiciones de vida y, por tanto, fuese más libre, al ser más culto.

Si en la filosofía griega el «conócete a ti mismo» socrático orientado hacia el tema antropológico, constituyó un viraje esencial en el desarrollo de la cultura occidental, y los sofistas iniciaron la transición hacia aquella ruptura con las predominantes concepciones cosmogónicas y cosmológicas de aquel pensamiento, es posible pensar que algunas de las culturas amerindias más avanzadas llegaron a ubicarse en el umbral de la reflexión filosófica, especialmente por el lugar que ocupó el tratamiento de la problemática antropológica en sus producciones espirituales.

No resulta exagerado sostener que especialmente el pensamiento de los pueblos mexica e inca —pues aunque el maya también llegó a niveles incluso superiores de civilización, eclip-

só mucho antes de la conquista europea —, se encontraba en el momento de la transición hacia el nacimiento de un pensamiento propiamente filosófico cuando se produce la interrupción de su desarrollo auténtico por aquella empresa.

El mundo cultural amerindio más avanzado tuvo sus formas propias de racionalidad y no tiene por qué ser sometido estrictamente al exclusivo logos occidental. En definitiva tampoco éste último resulta un todo homogéneo, incluso para llegar a acuerdos universalmente aceptados sobre lo que debe entenderse por filosofía. Este criterio debe tomarse en consideración a la hora de otorgarle o no carta de ciudadanía filosófica a algunas de las producciones intelectuales lo mismo de culturas amerindias, que a otras del ámbito no occidental.

En la cultura azteca existen múltiples variantes de mitos con formulaciones cosmológicas y cosmogónicas, pero sobresalen aquellos en que la preocupación antropológica, especialmente existencial, es mayor. Por lo regular se considera al hombre como un ser fugaz, transitorio en este mundo, que debe buscar sus raíces y su destino definitivo en la naturaleza misma. Dichas reflexiones de corte existencial sobre el sentido de la vida y su valor, podrían apuntalar aún más el criterio de estar en presencia de un pensamiento ya de cierto corte filosófico.

Esta concepción le otorga un rango mayor a la capacidad humana que otras concepciones religiosas mucho más alienantes. El hombre no se deja gobernar de una forma absolutamente ciega por los dioses, sino que goza de un determinado grado de libertad con respecto a las propias fuerzas divinas.

El mundo natural y el social eran concebidos como interdependientes en alto grado. Prevalecía una visión antropologizada de todo lo existente, tanto de la naturaleza como del presupuesto mundo sobrenatural.

Sus concepciones astrológicas establecían una relación directa entre el movimiento de los astros y el destino de los hombres individuales. Este hecho refleja también que concebían el mundo como una unidad no caótica, sino regulada. No como el simple producto arbitrario de voluntades divinas. Más bien la subordinación entre dioses y hombres era cíclicamente alterna en dependencia de múltiples circunstancias entre las cuales sobresalían las exigencias humanas.

Es apreciable el predominio de una visión determinista y naturalizada de las relaciones entre los fenómenos tanto naturales como sociales, en lugar de una imagen estratosférica y abstracta en la que se hiperbolice la espiritualidad y esta quede hipostasiada como exigirían algunas filosofías. A ella se le reconoce un lugar importante en la vida de la sociedad, pero sus atributos no resultan hiperbolizados de manera absoluta.

Sus mitos manifestaban el conocimiento que aquellos hombres iban alcanzando tanto de las fuerzas de la naturaleza como el autoconocimiento de sus potencialidades y, por tanto, el creciente proceso de desalienación que se daba en estas culturas.

A su vez los mitos indican las múltiples formas de enajenación de las cuales era objeto el hombre americano en aquellas etapas tempranas de su gestación cultural. Ellos expresan muchas veces los vicios, limitaciones, temores y errores de los que era víctima aquel hombre germinal de nuestra cultura. A través de los mitos se expresa también el nivel de control que aquel hombre iba alcanzando sobre las propias cualidades humanas como la valentía y el temor, el odio y el amor, la bondad y la maldad, el egoísmo y el desinterés.

Las ideas referidas a la vida y a la muerte, a la permanente transmutación de unas en otras, constituye un elemento *sui generis* al apreciar la muerte como un fenómeno natural necesario, y no tanto como un castigo divino o resultado del infortunio.

Cuando en las culturas no proliferan vías de expresión filosófica clásicamente reconocidas como el aforismo, el diálogo ordenado, el tratado sintetizador de principios, o la escuela con sus discípulos reconocidos, pueden aparecer otras que no por ser menos clásicas dejan de ser vías también de expresión filosófica. En ocasiones, vías como la poesía, el monólogo, etcétera, son reconocidas para el habitat occidental de la filosofía, pero más como retozo de la razón que como fundamentación de algún tipo de *logos*, aun cuando no deja de tomársele en serio. Lamentablemente cuando este fenómeno se enjuicia en la cultura latinoamericana, abundan los ataques al lirismo, el esteticismo, etcétera, de la actividad filosófica en esta región.

Mientras se mantengan esos criterios discriminatorios para la identificación del status filosófico de una cultura, y prevalez-

ca el prejuicio de que el saber filosófico es exclusivo de Occidente, resultará controvertido para los investigadores del pensamiento en América Latina, como en otras partes del mundo, incluso ser reconocidos como tales.

La propensión humanista y desalienadora se aprecia a través de múltiples testimonios de las culturas más avanzadas de Indoamérica que se conservan, y pueden y deben ser utilizados como referencia demostrativa de su riqueza. La lógica de la investigación sobre este tema puede inducir a la aseveración de formas más elaboradas del pensamiento de corte humanista, que posteriormente pudo ser sincretizada con las provenientes del pensamiento europeo durante la colonización a través del enriquecedor proceso de recepción de ideas filosóficas.

La mitología amerindia revela una profunda elaboración ética que llegó a plasmarse en códigos de conducta. La conciencia jurídica llegó a tener también grados impresionantes de desarrollo. Todo esto significa que alcanzaron un relativamente alto nivel de reflexión sobre los valores y antivalores humanos que les situaba en el umbral del nacimiento de la filosofía. Resultará fácil el consenso si se le considera como una forma de pensamiento prefilosófico.

El problema de la existencia o no de una filosofía o un *humanismo amerindio*¹⁰ no es un problema resuelto aún. Independientemente del hecho de que se considere que no hay suficientes elementos para apuntalar el argumento a su favor, tampoco resultan totalmente infundados los que se orientan hacia su demostración y utilización como un elemento más inherente a las culturas originarias de esta parte de América.

Posteriormente el pensamiento filosófico que llega a América se corresponde más bien con el de la alta escolástica, que incluso ya había entrado en crisis en esos países. España, aunque renuente a emprender transformaciones, se vio precisada a través de su Contrarreforma a «encauzar las nuevas inquietudes renacentistas por caminos moderados».¹¹

¹⁰ Véase P. GUADARRAMA: «Humanismo y desalienación en el pensamiento amerindio», *Señales Abiertas (Revista Trimestral de Cultura)*, (5): 28-45, Bogotá, mar.-mayo, 1994; P. GUADARRAMA y coautores: *Filosofía en América Latina*, Editorial Félix Varela, La Habana, 1998.

¹¹ I. MONAL: *Las ideas en la América Latina*, t. 1, p. 49, Casa de las Américas, La Habana, 1985.

El pensamiento escolástico teocéntrico y logicista, que era la continuación del tomismo más ortodoxo, operaría en Iberoamérica un proceso de renovación significativo ya desde el propio siglo XVI. Esto no quiere decir que haya sido un vuelco radical ni mucho menos en la trayectoria de aquel pensamiento escolástico, pero indudablemente se operó un paulatino proceso de renovación que propició la recepción y gestación de ideas de mayor propensión humanista.

La escolástica choca en aquellos pueblos con concepciones del mundo que no pueden ser ignoradas absolutamente, pues el manejo ideológico de la conquista así lo requiere. En cierta forma son asimiladas por los primeros sacerdotes que arriban a estas tierras. Las primeras formas de pensamiento filosófico se revelan necesariamente entre los círculos eclesiásticos. Y por tal motivo se encuentran bajo la tutela de la Iglesia que obstaculiza la amplia difusión de las ideas humanistas, las cuales en esos momentos están haciendo irrupción en Europa. Para realizar su labor cuenta con un poderoso instrumento de «convicción»: la Inquisición.

Uno de los problemas que preocupa a estos sacerdotes (B. de Las Casas) y a algunos funcionarios de la metrópoli (F. Vitoria) es el de la esencia o la condición humana de los aborígenes.

Este tema de la reflexión religiosa y jurídica impregnó al pensamiento latinoamericano, incluso posterior, de una proyección humanista que le ha permitido salvar algunos escollos del ontologismo abstracto y de la carga metafísica que era común por entonces a la escolástica europea, de la cual la latinoamericana tampoco pudo escapar del todo. Tal vez ese factor de preocupación por el hombre, su naturaleza, esencia y condición le haya diferenciado de esta desde un primer momento.

Ese interés por ubicar la discusión en un plano muy concreto como es responder a la pregunta de si debe considerarse o no a individuos como los aborígenes americanos representantes también de la especie humana, marcaría el punto de partida de la reflexión filosófica en América. A la vez dicho cuestionamiento tendría repercusiones universales, pues no constituiría una interrogante exclusiva de los que tenían que ver con la conquista de estas tierras, sino una obligada reconsideración de todo europeo sobre su concepto de hombre. De tal modo se estimula-

ba una polémica antropológica en medio de un ambiente espiritual teocéntrico.

El humanismo ha sido consustancial a la reflexión filosófica en América Latina. Está presente desde los primeros años de la conquista cuando se produce la discusión sobre la justificación o no de tal empresa (A. Montesinos) y la situación de los aborígenes en la misma.

El hecho de que este tema haya cobrado dimensión tan fuerte en el pensamiento americano del siglo XVI —que por supuesto no se limitó al mundo filosófico o religioso, sino que inundó todas las esferas de la vida dadas las consecuencias socioeconómicas que esta polémica traía aparejadas para toda la población—, influyó de algún modo en la continuidad de la carga antropológica y ético-cristiana que tendría en los siglos siguientes.

En las primeras universidades que se fundaron en América, si bien predominó inicialmente un pensamiento de mayor carácter ontologicista y metafísico, que reproducía las temáticas tradicionales de la escolástica europea, del mismo modo que afloraban las discusiones sobre temas naturalistas (los cometas, estructura del sistema solar, etcétera) hubo también desde los primeros momentos preocupación de carácter antropológico, especialmente relacionada con aspectos ético-jurídicos¹² y en menor medida de sentido político. Este último aspecto se incrementaría en la medida en que la ilustración se fue abriendo paso.

La escolástica en América no fue una mera copia de las ideas provenientes de Europa.¹³ Y tal vez en esto sea necesario discrepar con algunos investigadores de la historia de la filosofía de esta región,¹⁴ que sostienen no encontrar nada original o auténtico en el pensamiento de aquella época.

La escolástica latinoamericana no ha escapado de esa incorrecta valoración que en ocasiones aparece sobre la Edad Media

¹² ADALBERT DESSAU: *Politische-ideologische Strömungen in Lateinamerika. Historische Traditionen und aktuelle Bedeutung*, p. 5, Akademie Verlag, Berlin, 1987.

¹³ P. GUADARRAMA: «La filosofía en Las Antillas bajo la dominación española», en GERMAN MARQUÍNEZ ARGOTE Y MAURICIO BEUCHOT (eds.): *La filosofía iberoamericana en la época colonial*, p. 101, Editorial El Búho, Bogotá, 1996.

¹⁴ MANFREDO KEMPF MERCADO: *Historia de la filosofía en Latinoamérica*, p. 61, Editorial Zig-Zag, Santiago de Chile, 1958.

en general, al presentársele simplemente como un período de oscurantismo y de atraso, sin tomar en adecuada consideración los aportes que esta ofreció en muchas esferas del saber y la producción a la cultura universal en todos los planos, de los cuales no escapa tampoco el pensamiento filosófico.

Contribuye a esta errónea perspectiva, el juicio de que un sacerdote o alguien que parta de una perspectiva religiosa no se dedique a desarrollar ideas que posean la suficiente racionalidad porque permanece cautivado por el dogma y la fe. En verdad, esta conclusión resulta infundada como lo demuestra la historia de las ideas filosóficas no solo en esta región, sino también en otras latitudes.

La historia del pensamiento filosófico latinoamericano está llena de contraejemplos que testifican que también desde el seno de la Iglesia, tanto en Europa como en América, a través de sus representantes más preclaros y progresistas se fue levantando paulatinamente un monumento que rendía culto al poder de la razón humana. Y en el caso de estas tierras, de esa razón no se excluía a los aborígenes americanos.

Si se tiene presente que la escolástica europea era un pensamiento cuyo centro de atención principal era Dios y no el hombre, sino este mediado por aquel, entonces se debe valorar algo más la significación de las preocupaciones antropológicas de los primeros pensadores que en América, aunque no nacieran en estas tierras, se dedicaron a defender a sus pobladores porque se identificaron con ellos dada su postura humanista.

Este hecho no lleva a que rompiesen con la escolástica en sentido general, ni mucho menos con la Iglesia, pero era una posición algo diferente de la que esa filosofía tradicionalmente proponía. A la vez tales expresiones constituyeron una manifestación de emancipación mental respecto a este tutelaje.

El pensamiento de aquellos sacerdotes que en estas tierras durante los siglos XVI y XVII mejor comprendieron la situación y las urgencias del hombre americano de aquella época fue el que mejor imbricación logró con la tendencia desalienadora y emancipatoria que llevaría a fundamentar la independencia política en el siglo pasado y hoy sigue inspirando a muchos de los que continúan luchando por la emancipación socioeconómica que siguen reclamando los pueblos latinoamericanos.

El carácter laico que estimula la actividad filosófica no se impondrá tan fácilmente en las nacientes sociedades latinoamericanas hasta después de la independencia, y aun así algunos países mantuvieron por largo rato el predominio de la actividad filosófica controlada por la Iglesia.

Ya desde los primeros sacerdotes-filósofos americanos la preocupación por la dignificación humana de los aborígenes se encontraba en correspondencia con su marcada intención por reivindicar los valores del cristianismo originario aun cuando no estuviera al margen de los intereses económicos de los conquistadores.

La heterodoxia ha sido consustancial al pensamiento latinoamericano. Este ha revelado siempre cierta propensión a la herejía. Y esto se aprecia desde los primeros pensadores, muchos de ellos frailes, aunque esta tendencia se incrementa con la crisis de la escolástica. Se observa mucha mayor disciplina ortodoxa en los pensadores españoles que se mantuvieron en la Península, que en los que se trasladaron a América o nacieron en ella.

En tanto las fuerzas enajenantes del universalismo abstracto y la metafísica más redomada trataban de mantener su dominación en todos los órdenes de la vida intelectual latinoamericana de esa época, los representantes del nominalismo emprendían su cruzada liberadora contra quienes mantenían bajo su control el «sagrado» terreno de la razón emancipatoria.

Tal proceso que se desarrollaba en un plano de análisis teológico-epistemológico tuvo su contrapartida en la esfera sociopolítica evidenciada en algunos representantes del pensamiento utopista.

Resulta indudable que cualquier forma de utopía en aquella temprana época del pensamiento filosófico latinoamericano, significaba elevar un peldaño más en la ascendente escala de liberación que han reclamado los hombres de estas tierras desde que se les impusieron tan brutales formas de explotación y subhumanización.

Aunque las tendencias principales en la escolástica latinoamericana fueron el tomismo dominico, el escotismo franciscano y el suarismo jesuita, estas no fueron de ningún modo homogéneas. De su seno brotaron innumerables disputas sobre la gracia divina, el nominalismo y el realismo, etcétera, que en oca-

siones reproducían discusiones que se daban en Europa, pero también aquellas específicas, entre otras sobre la condición humana de los aborígenes, le otorgaron un sello propio a este pensamiento.

La cuestión ética asumió una dimensión significativa en la escolástica latinoamericana. Muchas veces se expresaba a través de otras discusiones como el libre albedrío, la voluntad humana y la divina, la perfección, la relación entre el alma y el cuerpo, el pecado, la salvación, etcétera, y muy especialmente a través de la confrontación y sincretismo entre la fe cristiana y las religiones aborígenes.

Las relaciones entre la razón y la fe, la esencia y la existencia, el ser, la substancia, propias de la más depurada metafísica tradicional eran objeto frecuente de debate, así como las cuestiones cosmológicas. Pero los temas de la vida social y política de los pueblos no fueron extraños a ese pensamiento.

Si bien prevaleció el criterio clásico escolástico de la subordinación de la verdad a la verdad revelada, y por tanto de la filosofía a la fe, la especificidad del saber filosófico por lo regular fue destacada y diferenciada con claridad suficiente.

La mayoría de las obras escolásticas eran didácticas, pues estaban concebidas para la enseñanza de la doctrina cristiana. Sin embargo, en muchas de ellas, como en el caso de algunos sacerdotes-filósofos americanos, se destaca la independencia de pensamiento, la originalidad¹⁵ y sobre todo la flexibilidad ante los nuevos aires desalienadores que comenzaron a soplar con el advenimiento del humanismo del pensamiento moderno.

Desde finales del siglo XVII se observaban nuevas actitudes en la producción filosófica que desembocaron en aquel «reformismo electivo», caracterizado por Isabel Monal, en el cual la anterior hiperbolización del logicismo escolástico y el aristotelismo ortodoxo¹⁶ comenzarían a debilitarse¹⁷ junto a otros rasgos del languidecer paulatino de la filosofía que había pre-

¹⁵ WALTER REDMOND: «Filosofía tradicional y pensamiento latinoamericano. Superación y vigencia», *Prometeo. Revista Latinoamericana de Filosofía*, (2): 57, Universidad de Guadalajara, ene.-abr., 1985.

¹⁶ F. LARROYO: *La filosofía iberoamericana*, p. 65, Editorial Porrúa, México, 1978.

¹⁷ R. INSUA: *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*, p. 78, Universidad de Guayaquil, 1945.

dominado durante la conquista y colonización de América. Estos cambios estarían después muy a tono con el despotismo ilustrado y con las grandes transformaciones que se produjeron en esa época como la revolución industrial, la Revolución Francesa, la independencia de las trece colonias norteamericanas, etcétera.

Una característica del pensamiento ilustrado latinoamericano consistió en que se manifiesta principalmente al inicio entre sacerdotes que cultivaban la filosofía, y no a través de filósofos laicos como fundamentalmente predominó en Europa. Fueron sacerdotes en estas tierras los que propugnaron ideas sensualistas y experimentalistas, sostuvieron tesis de profundo contenido humanista e incluso pusieron en duda determinadas prerrogativas de la Iglesia, al proponer avanzadas reformas sociales.

Pero sería erróneo pensar que la ilustración latinoamericana cultivó por ese motivo el ateísmo o la irreligiosidad. En verdad, no se abandonó la fe cristiana y la mayor parte de los ilustrados sacerdotes-filósofos eran convictos de que su propensión hacia la ciencia y la filosofía a la larga beneficiaría a la Iglesia, por las transformaciones que traerían aparejadas.

No cabe la menor duda de que la ilustración latinoamericana desempeñó el papel de cimentadora de las transformaciones ideológicas y políticas que se exigían para resolver el proceso independentista. Esto no es nada extraño, pues la ilustración se caracterizó precisamente por ser un movimiento filosófico de marcada raigambre político y social. Ya se había apreciado en Francia y en otros países en los cuales la ilustración no debe ser vista como mera extensión de un fenómeno europeo.

Es cierto que fue en Europa donde primero se manifestaron las exigencias transformadoras reclamadas por el expansivo capitalismo, pero en la medida en que sus redes fueron alcanzando otras regiones del orbe que se incorporaban a sus dominantes relaciones, las ideas ilustradas se hacían más necesarias, no como un proceso exógeno a los países periféricos sino como una necesidad del propio desarrollo endógeno de estos.

En todas partes pensadores de esta época fueron inquisidores del *status quo* existente. Se cuestionaron la validez del sistema político monárquico absolutista en la mayoría de los casos, o monárquico constitucional, o un poco más liberal en otros,

pero en definitiva monárquicos. Era la expresión política de aquel sistema autárquico feudal que limitaba las pujantes relaciones burguesas, que exigía la apertura a un mercado mundial más abierto y en el que las relaciones esclavistas aun cuando en un primer momento ensamblaban con el capitalismo expansivo, paulatinamente comenzaban a obstaculizarlas considerablemente.

La preocupación de los ilustrados latinoamericanos por revitalizar los estudios sobre los valores de las culturas precolombinas (F. J. Clavijero) es otra muestra de que no solo constituían el preámbulo de un nuevo sujeto histórico de la cultura y la vida político-social latinoamericanas, sino que se enorgullecían por lo general de autoconstituirse en objeto de la búsqueda científica y de la reflexión antropológica del nuevo siglo de las Luces.

Las ideas humanistas que fueron tomando cada vez más fuerza en América no pueden ser consideradas como simple copia del humanismo europeo. Jesuítas como A. Guevara y B.D. de Gamarra participaron de manera muy auténtica en las transformaciones que ya reclamaba la escolástica latinoamericana. Y en tal sentido contribuyeron de algún modo también al proceso desalienador y a la radicalización del humanismo en el pensamiento latinoamericano, sin aparentemente romper de forma radical con aquella filosofía aún dominante en la enseñanza.

En América se fue creando una base de discusión teórica sobre lo que demandaban las relaciones burguesas para su despliegue omnilateral: un desarrollo científico-técnico acelerado, fomento de la industria y de la capacidad creativa de las nuevas generaciones, enfrentamiento a una mera postura reproductiva y consumidora.

En definitiva los ilustrados latinoamericanos (E. Espejo, F. Caldas, J. Luz y Caballero) contribuyeron a la fermentación ideológica desalienadora que propiciaría a inicios del siglo XIX la emancipación política como premisa indispensable para alcanzar niveles superiores de realización del humanismo y de cultura filosófica en estas tierras.

Era necesario dar el paso decisivo para que la problemática filosófica alcanzase la autonomía necesaria como reflexión en relación con la teología (A. Caballero) y la radicalización de la batida contra la escolástica (F. Varela) para la adecuada

articulación con el pensamiento moderno. Nuevos combates contra el espiritualismo y el eclecticismo demandaban remodelar las armas teóricas.

Algo común al pensamiento ilustrado latinoamericano, fue la confianza en que el hombre podía ir descubriendo parcialmente los secretos de la naturaleza por medio de la observación y la experimentación (A. Mutis), como Newton había demostrado.

Los ilustrados latinoamericanos consideraban la educación como la vía fundamental para elevar a planos superiores el desarrollo económico en primer lugar (A. Bello, A. Nariño), pero sobre todo las distintas esferas de la sociedad civil y de la política que permitieran una mejor participación del hombre en la elección de su destino.

La educación era concebida como el método más apropiado para que las nuevas generaciones se formasen en nuevos valores que dejaran atrás las arbitrariedades del medioevo, aún latentes en América. Las clásicas consignas de libertad, igualdad y fraternidad que resonaron en todos los rincones donde el pensamiento de la ilustración arraigó, encontraban en las reformas en la educación una de sus principales vías de realización. Cualquier elemento enajenante que contribuyese a establecer obstáculos entre los hombres era criticado.

El humanismo encontró varios propugnadores que hoy son revalorizados con justeza. La aspiración de lograr un hombre ilustrado, señor de la naturaleza y de sí mismo, constituyó la médula del ideario humanista (J. F. de Restrepo).

El siglo XVIII fue para los latinoamericanos el del despertar de la conciencia sabia. El saber se convirtió en una fuerza propulsora de aquella sociedad aun cuando se limitase a la esfera de las reformas civiles y políticas, en tanto que este no siempre pudiese traducirse en empresas técnicas o económicas de envergadura, como en aquellos momentos se estaba llevando a cabo en Europa con la revolución industrial.

La ilustración sirvió para que la intelectualidad de estas tierras tuviese mejores condiciones para incidir de alguna forma en la actitud de los gobiernos de los distintos virreinos y lograr un rango de apertura en muchos órdenes de la vida social que se incrementaría paulatinamente sin posibilidad de retor-

no al dogmatismo y enclaustramiento de los tiempos anteriores. La ilustración fermentó las ideas independentistas.

Bolívar fue ante todo un representante de la vanguardia de los genuinos hombres de su época. Y una época de ilustración reclamaba hombres ilustrados e ilustradores, que supieran asimilar las ideas más avanzadas del momento, pero que no se contentaran con la acomodaticia postura de ser iluminados por el pensamiento europeo. Hombres que supieran encontrar en la circunstancia histórica específica de nuestra América en la cual se desenvolvían, el escenario adecuado para enriquecer su visión del mundo.

Su misión emancipatoria no se limitó a derrumbar los poderes políticos que subyugaban al hombre latinoamericano, sino también otros seudopoderes que han enajenado al hombre cuando este no posee los instrumentos adecuados para destruirlos.

El espíritu renacentista pujante que impulsaba ideas de profundo contenido humanista se hizo sentir definitivamente en el siglo XVIII, indicando los grados de autenticidad creciente que alcanzaría cada vez más la reflexión filosófica en América Latina.

La creciente proliferación de escuelas y tendencias filosóficas que se produce en el siglo XIX latinoamericano y que llega a convertirse hasta en un problema preocupante para filósofos e historiadores de las ideas en la región, tuvo su caldo de cultivo originario en ese espíritu de tolerancia que impulsó la ilustración.

Es cierto que no en todas partes de esta América el espíritu de la modernidad y sus logros como el de la democracia, compartimentación de poderes, igualdad, libertad, secularización, tolerancia, etcétera, encontraron oídos adecuadamente receptivos, pero el reconocimiento de la validez universal de las conquistas de la civilización obligó a que hasta los regímenes dictatoriales se viesen obligados a utilizar tales pieles de cordero. Este hecho de algún modo u otro tendría una incidencia positiva en el proceso de humanización del hombre latinoamericano.

El positivismo se convirtió en la filosofía predominante en América Latina a fines del siglo XIX y sus repercusiones llegaron hasta las primeras décadas del siglo XX.

Teniendo en consideración que por esos tiempos tomaba auge el irracionalismo y el fideísmo en el contexto latinoamericano, la opción por el positivismo resultaba favorable, progresiva, y auténtica, pues contribuía al desarrollo del pensamiento filosófico, así como de otras formas de la conciencia social, en especial, la ciencia, la ideología política y jurídica, en detrimento de la religión. Aunque en ocasiones el darwinismo social estuvo presente en algunos de los positivistas latinoamericanos, el humanismo se impuso en sus ideas.

Muchos representantes del positivismo *sui generis* en América Latina como Enrique José Varona¹⁸ y Justo Sierra no se mantuvieron siempre atados a las ligaduras de esta filosofía. Fueron paulatinamente reconociendo algunas de sus limitaciones y se hicieron receptivos y gestadores de nuevas concepciones teóricas más a tono con los nuevos tiempos.

El balance general de las repercusiones del positivismo en América Latina, aun cuando no en todos los países tuvo la misma repercusión, resulta favorable en el desarrollo de la filosofía respecto al pensamiento humanista en esta región.

Un hombre como José Martí, consagrado al logro de la liberación multilateral del Hombre, debió escrutar todos los intersticios de la naturaleza humana para afianzar su proyecto sobre sólidas bases. De tal modo el pensamiento martiano es magistral continuidad superadora de la línea humanista que articula el pensamiento cubano del XIX caracterizado por concebir y cultivar la bondad del hombre como premisa indispensable para lograr cada vez formas superiores de convivencia.

Martí desde temprano se había caracterizado por una justipreciación de la naturaleza humana. Trata de contribuir activamente a la conformación de esa cualidad indispensable al género humano que es la disposición general hacia el bien, aunque las excepciones no sirvan más que para confirmar la regla. Su aspiración era que el hombre fuese cada vez mejor y a ese fin consagró todos sus empeños redentores.

El humanismo martiano no está marcado por formulaciones abstractas, como en ocasiones se les exige a los filósofos; es un humanismo concreto, revolucionario, ante todo, *práctico*,

¹⁸ Véase P. GUADARRAMA y E. TUSELL: *El pensamiento filosófico de Enrique José Varona*, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1986.

porque está concebido para transformar al hombre en su circunstancia, al transformar las circunstancias que condicionan al hombre. En su caso, el cubano y el latinoamericano, que no disponían de auténticas condiciones humanas de existencia.

Su discurso humanista no era volátil y ligero, sino profundo y enraizado. Porque estaba dirigido a hombres específicos, y en especial a un pueblo que se aprestaba a luchar por su emancipación, era a la vez un discurso auténtico y universal.

Durante el siglo XIX la antítesis liberalismo-socialismo configuraba los posibles derroteros por los que de un modo u otro necesariamente se debía encaminar definitivamente todo pensamiento social. En el plano filosófico, positivismo y marxismo respectivamente intentaban fundamentar, junto a otras posturas aledañas, ese dicotómico sentido del devenir histórico.

Los presupuestos del humanismo socialista, aun cuando eran comprendidos filantrópicamente por un sector muy reducido de la intelectualidad latinoamericana, por lo general no eran compartidos por concebirlos no solamente ilusos, sino ante todo distantes de los criterios de lo que se consideraba —y aún hoy día con el derrumbre del «socialismo real» se realimentan— la naturaleza individualista y no colectivista del hombre. El viejo dilema sigue hoy estando en pie, pero existen muchos más argumentos aportados por las experiencias históricas de este siglo para sostener una u otra posición.

Sin embargo, la propia vida sociopolítica latinoamericana saturada de conflictos y dictaduras —fundamentalmente a partir de mediados del XIX—, junto a acontecimientos muy significativos como el auge del movimiento obrero y socialista, especialmente la Comuna de París, fueron paulatinamente sembrando la duda en las mentes más lúcidas como la de J. Montalvo, sobre las razones que motivaban las críticas de anarquistas, socialistas, marxistas, etcétera, al orden social existente.

El marxismo es una de las corrientes de pensamiento que mejor heredó las tradiciones del humanismo de la antigüedad y la modernidad. En primer lugar este hecho presupone reconocer que no es su heredero por excelencia ni exclusivo, ya que otras tradiciones de pensamiento, tanto de las izquierdas reconocidas: socialistas, anarquistas, demócrata-revolucionarias, etcétera, como concepciones religiosas y éticas de diverso matiz también se han nutrido de aquel humanismo. Ellas han sabido

a su vez cultivarlo y recoger algunas de sus fructíferas cosechas, y de tal modo este se ha traducido en distintos movimientos sociales, escuelas de pensamiento, etcétera.

El humanismo desde que maduró la modernidad reclamaba revelarse a través de componentes más efectivos y encontró en el marxismo vías de concreción a través de ensayos prometedores de realización por el nuevo paradigma de socialismo que este preconizaba.

Las propuestas humanistas del marxismo podrían entroncar armónicamente con las tradiciones de pensamiento de distintas regiones, culturas y países que evidenciasen a su vez un marcado carácter humanista.

En América Latina donde la carga humanista y desalienadora había estado presente de un modo u otro a lo largo de la trayectoria de su pensamiento más significativo, no resulta extraño que la recepción del marxismo entroncase con esa herencia. De ahí que algunos pensadores provenientes de corrientes distantes del proyecto socialista, llegasen a reconocer el contenido humanista que subyacía en la obra de Marx y de muchos marxistas. Esto no significaba que se identificaran ni mucho menos con todas las experiencias y los ensayos de proyección socialista que se emprendían en nombre del marxismo.

El humanismo había alcanzado un extraordinario nivel de concreción con el surgimiento del marxismo. A su vez en el ámbito cultural latinoamericano el desarrollo de la concepción dialéctico-materialista del mundo, y en especial de la historia, induciría a hombres como Mariátegui a orientar su pensamiento hacia planos mucho más concretos que los usualmente transitados por el humanismo tradicional en estas tierras.

Ningún intelectual o líder puede jamás ejecutar una praxis política que no tenga determinados, o al menos esbozados en lo esencial, sus criterios sobre la naturaleza humana en un plano filosóficamente más sustancioso aun cuando jamás llegue a expresarlos explícitamente en su obra.

Del mismo modo que el positivismo engendró una generación intelectual que asumió una postura profundamente autocrítica respecto a las insuficiencias y al reduccionismo cientificista de dicha filosofía, también el liberalismo comenzó a encontrar renegados entre muchos integrantes de las nuevas generaciones intelectuales que se destacaron a principios del si-

glo xx latinoamericano. Esta generación del «nuevo idealismo» (A. Deustua) trató de orientar la tradición humanista por caminos de algún modo vinculados, aunque con posiciones diferentes, con el espiritualismo y el romanticismo decimonónico.

Sus mayores preocupaciones estaban orientadas por las sendas de la emotividad irracional del momento estético, hacia la intuición vitalista del proceso cognoscitivo y hacia la promoción de la libertad individual que superara cualquier tipo de determinismo, en las que encuadraban tanto el positivismo como el marxismo. Su mayor aspiración era constituirse en protagonistas exclusivos del humanismo latinoamericano a través de la reivindicación que el espíritu del Ariel hacía de la semilla sembrada por Martí en «nuestra América».

Con esa noble aspiración se planteaban convocar a la juventud latinoamericana para la nueva epopeya de la emancipación mental de las taras de la «nordomanía» y del neocolonialismo cultural, que en última instancia expresaba la dependencia de la región de los poderes imperialistas.

La historia de las ideas filosóficas y especialmente las humanistas en la América Latina del siglo xx está marcada por aquella reacción antipositivista que se desarrolló especialmente a partir de inicios de este siglo en varios países de la región casi de forma simultánea.

Un buen día aquellos jóvenes educados en el seno del pensamiento positivista, predominante desde mediados del siglo xix, se levantaron en una actitud autocrítica significativa que implicaba una seria ruptura con la generación que les había iniciado en los caminos de la filosofía, tal vez por considerar que su reflexión antropológica era insuficiente. Sin embargo, tal divorcio no se produjo de manera irreverente.

La mayoría de los nuevos pensadores, que a sí mismos se consideraron neoidealistas, vitalistas y gestores de una nueva forma de cultivar el humanismo, la filosofía e incluso la metafísica, como Rodó, Vasconcelos, Caso, Korn, Vaz Ferreira, etcétera, reconocieron siempre los aportes del positivismo al engrandecimiento de la cultura filosófica latinoamericana.

La generación antipositivista gestó un nuevo grupo de pensadores que desde el historicismo, el existencialismo, la fenomenología, fundamentalmente, hicieron de la preocupación axiológica y de la historia de las ideas latinoamericanas herra-

mientas básicas para la reconstrucción del humanismo en el pensamiento latinoamericano. En esa labor se ha destacado la obra de Leopoldo Zea.

El proyecto humanista, reivindicador de los derechos del indio, del pobre, de las minorías discriminadas, etcétera, ha animado a la llamada filosofía de la liberación,¹⁹ continuadora de aquella generación reivindicadora del cultivo del pensamiento y la cultura de «nuestra América». Ese humanismo se ha puesto de manifiesto en las intenciones de sus representantes encaminadas a lograr que el hombre latinoamericano alcance su plena dignidad y realice su utopía concreta.

El marxismo en América Latina debe concebirse con la personalidad propia que ha tenido en toda la vida cultural y política de este continente. Hay que otorgarle sus justos méritos, su grado de autenticidad con las circunstancias latinoamericanas, con sus insuficiencias y tropiezos, ni más ni menos.

En lugar de concebirlo como una simple corriente más del pensamiento filosófico, económico o político que ocupe un determinado espacio en la cátedra universitaria o en la vida académica, el marxismo debe apreciarse como un instrumento que ha intentado una interpretación científica de la realidad latinoamericana para emprender su necesaria transformación en favor de superar la enajenante sociedad capitalista. Muchos marxistas no solo han consagrado su actividad intelectual, sino que hasta han ofrendado su vida en esa misión. A ese fin se han subordinado todos sus objetivos.

Este hecho no excluye, sino que por el contrario presupone su bien ganado reconocimiento académico en el ámbito intelectual latinoamericano. Si no hubiese alcanzado ese prestigio en ambos planos, en el de la reflexión teórica y en la práctica política y social, no se hubiese constituido en ocupación tan obsesiva de gobiernos, partidos e intelectuales de la derecha tradicional, como ha ocurrido.

El marxismo en América Latina y en Cuba²⁰ se ha desarrollado en permanente confrontación crítica con otras corrientes

¹⁹ Véase P. GUADARRAMA *et al.*: *Humanismo y Filosofía de la Liberación en América Latina*, El Búho, Bogotá, 1993.

²⁰ Véase P. GUADARRAMA, MIGUEL ROJAS *et al.*: *El pensamiento filosófico en Cuba. Siglo XX*, Universidad Autónoma del Estado de México, 1995; Editorial Félix Varela, La Habana, 1998.

tes filosóficas, económicas y sociológicas contemporáneas.²¹ Esa batalla lo ha fortalecido, pero también ha evidenciado sus partes blandas por lo que sus defensores se han visto precisados a enriquecer la teoría y a fortalecer sus argumentos a tenor con los cambios en el mundo y los logros de las ciencias.

Cuando la labor de estos se ha limitado a encontrar respuestas acabadas para todos los novedosos problemas contemporáneos y específicos en un supuesto arsenal teórico inagotable de lo clásicos fundadores, presuponiendo que solo hay que remitirse a él para tener todas las soluciones, la producción intelectual marxista se ha empequeñecido.²²

Pero, cuando por el contrario, sus intérpretes actuales asumen la teoría marxista por su validez metodológica dialéctica y su concepción materialista del mundo, por su contenido eminentemente humanista y práctico revolucionario para abordar los problemas concretos de los nuevos tiempos y el de sus circunstancias específicas, entonces el marxismo se agiganta y reverdece, sin importarle mucho si las nuevas conclusiones hubiesen sido totalmente del agrado o no de sus clásicos fundadores.

Sin la reivindicación del humanismo en el marxismo y en el proyecto socialista al que tantos hombres, y no solo Marx, han consagrado su vida y su obra, no es posible la reconstrucción de ningún tipo de humanismo. Y a la humanidad no le interesará tanto que sea o no marxista, pero sí le preocupará, en especial, que sea auténtico *humanismo práctico*, independientemente de cómo se le denomine y de qué región del mundo provengan las mejores experiencias de su ejecución. Los marxistas en América Latina tienen ahora ante sí una magnífica oportunidad para continuar su labor reivindicadora del humanismo consustancial a esta teoría.

El estudio de la trayectoria del pensamiento humanista y auténtico latinoamericano desde sus primeras manifestaciones hasta el presente induce a pensar que se ha conformado sobre las bases éticas siguientes:

a) Las reflexiones sobre dichas bases, aun cuando se han desarrollado en el seno de la intelectualidad orgánica de cada época en lo fundamental, no han sido a partir de una autogénesis abstracta o academicista, sino de la permanente retroalimenta-

²² Véase P. GUADARRAMA *et al.*: *Despojados de todo fetiche. La autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*, Universidad INCCA de Colombia, Bogotá, 1999.

ción de los gestores de los valores morales imperantes en cada momento histórico.

b) El humanismo en el pensamiento latinoamericano se ha ido imbricando a urgencias de diferente carácter y no exclusivamente éticas, por lo que sus propuestas siempre rebasan las dimensiones del dominio de la moral.

c) Ese carácter histórico condicionado de dichas bases da lugar a que hayan desempeñado un papel activo en la preparación ideológica de las transformaciones sociales que cada época ha exigido.

d) Desde el pensamiento amerindio se le otorga un lugar privilegiado al hombre, aunque nunca en detrimento de la naturaleza, sino en recíproco beneficio, donde esta última alcanza en ocasiones posiciones de primacía, como es apreciable en las culturas andinas.

e) Los principales valores que son exaltados por los pueblos amerindios que se expresan a través de sus mitos, leyendas y otros testimonios son: la abnegación ante el trabajo, la sabiduría, la valentía, el desinterés, el amor a la familia y a la comunidad, así como el respeto a lo ajeno y a las tradiciones. El culto a la laboriosidad humana ha estado presente en lo más progresista del pensamiento ético latinoamericano desde sus orígenes hasta la actualidad, como expresión de búsqueda en el trabajo mismo del antídoto contra la enajenación que este produce en circunstancias históricas determinadas.

f) La «catástrofe ética» producida por el «des-encubrimiento» de las culturas dio lugar a un enfrentamiento entre los valores de los invasores y los conquistadores que aún se deja sentir, pero a la vez propició un recíproco proceso de asimilación, a pesar de que han tratado de imponerse los de los distintos sectores dominantes hasta nuestros días.

g) Ha prevalecido a lo largo del pensamiento latinoamericano una concepción de que el hombre es un ser perfectible, que aunque es portador permanente de la maldad y de la animalidad, su lucha infinita por autosuperarse y humanizar cada vez más sus relaciones sociales da lugar a que sea valorado más por el balance positivo que arroja hasta el presente la cultura humana.

h) Aunque la ética cristiana ha desempeñado un importante papel en la conformación del perfil humanista del pensamiento latinoamericano, no puede ser reducido el contenido de

este a dicha fuente sustancial como en ocasiones se simplifica de manera equívoca, pues implica desconocer no solo los ingredientes aborígenes y de otras etnias importadas después que la componen, sino también otros aportados por la modernidad laica que se presentaron desde la preparación ideológica del proceso independentista y se acentuaron con la educación pública.

i) Ha prevalecido la concepción de que las causas del posible deterioro humano y de la naturaleza obedecen al hombre mismo y no a designios divinos o fatalidad cósmica, lo cual permite confiar en la superación de los males circunstanciales y las modalidades imperantes de alienación si son canalizadas adecuadamente las potencialidades emancipadoras existentes en el hombre mismo.

j) Existe confianza en que la escuela y otras instituciones civiles, entre las que se destaca la familia, pueden siempre reeducar en correspondencia con las normas morales prevalentes en cada época, y preparar a los hombres para ser cada vez más libres de todos los órdenes y en especial de los prejuicios morales.

k) Se destaca la crítica a la cosificación y fetichización del hombre respecto a sus productos y relaciones, especialmente con el predominio creciente del capitalismo en esta región. En los últimos tiempos a esto se añade la crítica a las nuevas formas de enajenación engendradas por el «socialismo real» y por el intento tercerista por encontrar una opción sociopolítica que supere o sintetice eclécticamente a ambos sistemas.

l) La denuncia a la corrupción, los vicios, el egoísmo desenfrenado, el despotismo, la desidia y otros antivalores adquiere un marcado matiz político sin abandonar su raigambre ética.

m) El elemento utópico, no siempre de carácter abstracto, se impone sobre el realismo en el pensamiento ético latinoamericano como sucede en todo proyecto humanista y desalienador siempre vinculado a la propuesta de modelos de reconstrucción social.

Hasta el presente, la orientación básica de la trayectoria fundamental del pensamiento filosófico latinoamericano ha sido consustancial al humanismo y a la autenticidad. Las generaciones intelectuales presente y futura, no tenemos ningún derecho a quedarnos indiferentes ante un posible cambio de esta orientación ●