

Historicidad, regionalidad y universalidad de la filosofía

Alejandro Serrano Caldera

Idea general

Al intentar una reflexión sobre la posibilidad y el sentido de la filosofía en América Latina, brotan una serie de interrogantes que es preciso responder para su conveniente formulación y para ubicarnos adecuadamente ante el asunto. Tal propósito nos lleva a plantearnos cuestiones fundamentales de la propia filosofía. Del mismo enunciado del tema surge una primera pregunta: ¿es posible hablar de la filosofía desde una perspectiva regional y por lo mismo histórica?

La anterior interrogante nace principalmente del carácter universal que es propio de los temas de la

filosofía: el ente, el ser, los valores; y de su vocación e intención de alcanzar el conocimiento total de estos. Derivado de ello, todo intento de condicionar el quehacer filosófico a determinado ámbito histórico y geográfico resultaría contrario a su naturaleza y por lo mismo fuera de su campo de acción. Planteadas así las cosas, sería impropia para la consideración filosófica la formulación de un tema semejante. Sin embargo, de esa verdad universal que persigue la filosofía solo es posible captar aspectos parciales que se manifiestan históricamente a un sujeto que está determinado también en sus posibilidades y limitaciones intelectuales por una realidad concreta.

Si bien la filosofía es búsqueda de la verdad y vocación de la universalidad, principalmente en cuanto busca el ser o esencia de los entes, una de las expresiones de esa universalidad y de esa verdad es de carácter histórico. Por ello la filosofía es también «asunción de la historicidad humana».¹

«La validez de una filosofía adquirirá su verdadero peso cuando la realidad (pensamiento y ser) entre como parte esencialmente integrante de su quehacer global. Si la realidad abarca todo, conviene por ello mismo aceptar lo que ella tiene de histórico[...] La filosofía ha sido históricamente la búsqueda de la verdad, pero desde situaciones socioculturales determinadas».²

Además, la temporalidad de la vida del hombre, escuelas, sistemas y civilizaciones, frente a la universalidad de la verdad y del conocimiento, solo permite su apropiación parcial. Cada época adquiere partes de

ella y su posibilidad y vocación cognoscitiva viene conformada en cierto sentido por una determinada realidad histórica. «Innegable en sí misma dicha universalidad, su correcta interpretación no solo no excluye, sino que necesariamente incluye la diversificación espacio-temporal».³

Algunos modos de relación entre la filosofía y la historia

Aceptada en virtud de las consideraciones generales anteriores, la posibilidad de referirse a la filosofía desde una perspectiva histórica y asumiendo el carácter histórico de toda expresión regional, convendría ahora precisar el sentido o sentidos de la relación entre lo filosófico y lo histórico. ¿Cuáles son los modos de relación entre la filosofía y la historia?

La incorporación de la realidad histórica en la filosofía

Este enunciado podría expresarse en los siguientes términos: el tejido sociocultural de una época y las características geopolíticas de una región conforman una situación determinada. En ella está situado

1. Arturo Ardao, "Función actual de la filosofía latinoamericana", en *La filosofía actual en América Latina*, Editorial Grijalbo, México, D.F., 1976.

2. Juan Bautista Arrién, "Posibilidad, necesidad y sentido de la filosofía latinoamericana", Prólogo al libro *Dialéctica y enajenación*, de Alejandro Serrano Caldera. San José, Editorial Universitaria Centroamericana (EDUCA), Costa Rica, 1979.

3. Arturo Ardao, op. cit.

el filósofo, y a partir de ese territorio cultural inicia su reflexión. Todo análisis, aun el filosófico que recae sobre temas universales, se realiza a partir de una situación y con una determinada perspectiva. Los griegos se volcaron a la filosofía cuando se saturó su capacidad publicista e institucional y se derrumbó la *polys* que era testimonio de una época y de una vocación. La identidad entre la vida pública y la privada, entre el hombre y el ciudadano, la familia y la ciudad, dominó a la Atenas del siglo v y determinó los valores y conductas del ateniense de la época. La filosofía como expresión racional y especulativa afloró en el tenso anochecer de la gloria ateniense, cuando el búho de Minerva, al amparo de las sombras y sobre las ruinas de la ciudad muerta, abre sus alas y emprende el vuelo.

La física de Galileo, con la que se inicia la Época Moderna, une al criterio reflexivo de la teoría pura, la constatación experimental que reafirma la hipótesis racional obtenida deductivamente. Pero además, junto al mérito de la construcción teórica está también la utilidad de su aplicación práctica que responde al tipo de hombre, a la estructura de la vida y a la naturaleza de los valores predominantes en ese período histórico.

El grado de desarrollo del capitalismo, al momento en que Hegel elabora la categoría de enajenación referida a la historia (no aludo en este caso a las distintas formas de enajenación del espíritu), hace que identifique a esta con una de sus formas: la objetivación; pero impide que la perciba en su otra expresión: la explotación. Esta última se da cuando los objetos se erigen contra sus creadores para someterlos. Marx, que vive la etapa más álgida del desarrollo del capitalismo industrial en el siglo antepasado, llega a percibir el fenómeno y a elaborar sobre él la otra cara de la enajenación, la de la explotación del productor por parte del propietario de los objetos producidos y de los otros medios de producción.

Basten estas referencias para clarificar de qué manera la circunstancia histórica, el medio sociocultural, incide en el sujeto y a través de él en la formulación del pensamiento filosófico, y en general, en todas las expresiones del quehacer humano.

La incorporación de la filosofía en la realidad histórica

Otro de los sentidos se refiere a la incorporación de la filosofía a la realidad histórica. Si se observa, por ejemplo, la época Clásica y la civi-

lización occidental, se puede apreciar que, salvo ciertos momentos, la filosofía, expresada en la búsqueda permanente de la verdad y en la irreductible vocación de conocimientos, constituye uno de sus elementos esenciales. En cierto momento y en cierto tiempo ha sido raíz y destino en el desarrollo histórico. En sus etapas Clásica y Moderna ha asumido la forma del racionalismo, conservando en cada caso las características que le son peculiares, y por lo mismo, las correspondientes diferencias de grado y calidad.

Una adecuada caracterización de la Época Moderna exige la consideración del racionalismo como expresión fundamental de todo ese período. La filosofía ha sido la propia razón en su desarrollo histórico, y la razón la sustancia de la Época Moderna y de la civilización occidental. La razón, aun vista desde la posición que la considera como un elemento externo e independiente del acontecer fáctico, se ha encarnado en la historia al grado de constituir, si no elemento fundamental, al menos uno de los más significativos.

Dilthey, fundador de la filosofía de la vida y de la sociología del conocimiento, ratifica los términos de esta relación y hace de la vida de la historia, pues toda vida es histó-

rica, el fundamento de la filosofía y del conocimiento. El sentimiento es anterior a la sensación, dirá para significar así que antes del proceso racional que se inicia con la intuición sensible y que culmina con la acumulación de categorías y conceptos de naturaleza estrictamente racionales, subyace la vida de la cual emerge la razón. Dilthey nos habla así de la razón en la historia.

Para Dilthey, la verdadera filosofía solo es aquella en la que la razón deja de ser el concepto puro, y por lo mismo vacío de contenido vivencial, para integrarse a algo que le precede, le contiene y es más importante: la vida.

Además de estos dos sentidos de la relación entre historia y filosofía, asumida ésta como máxima expresión de la razón, lo histórico en la razón y lo racional en la historia, está el otro de singular importancia: la razón de la historia. En este concepto Ortega y Gasset va más allá del dualismo razón vida, en el cual la Época Moderna se constituye sobre la primera y ante la cual reacciona Dilthey cuando reconoce el carácter fundamental de la vida al que la razón viene supeditada.

La superación del problema en Ortega se da mediante la afirmación de una razón de la vida y de

la historia. No se trata más de una razón exterior y superior a la vida, ni siquiera de la vida como raíz y sentido de la razón, como la entendía Dilthey, sino del sentido mismo de la vida y de la historia. La razón es el sentido que toma la vida al desarrollarse, al vivirse. Es la vida viviéndose; es la historia siendo, no a ciegas, sino con una orientación correspondiente. Por ello, lo acaecido en la historia individual o colectiva es una especie de razón objetivada, y el devenir de la vida en la historia obedece a una intrínseca racionalidad. Desde este punto de vista es, pues, empeño propio y riguroso de la filosofía, desentrañar la razón de la vida y presentar el logos histórico, claro y diáfano, como hilo conductor que enlaza al hombre y a la vida en la trama compleja de la historia.

La relación histórica y epistemológica entre la filosofía y la ciencia

Hay además otro aspecto que debe tenerse en cuenta al considerar la perspectiva histórica de la filosofía. Se trata de la relación que existe entre la filosofía y la ciencia.

La filosofía es pregunta; la ciencia respuesta. El límite de la ciencia está en el problema resuelto; la infi-

nitud de la filosofía en el acoso permanente al misterio. Mientras haya alguien que pregunte y algo por qué preguntar, habrá filosofía. Ciertamente, siempre habrá más preguntas que respuestas, más problemas que soluciones, más duda que certeza. La filosofía es el origen de la ciencia, ¿será la ciencia el destino de la filosofía?

Más específicamente: es problema de la filosofía lo relacionado con el origen y fundamentos de las ciencias particulares y sus correspondientes relaciones epistemológicas. Cuando el científico siente la necesidad de explicarse los principios fundamentales de su ciencia y de las demás ciencias, las relaciones entre ellos y la articulación sistemática de sus categorías y conceptos, surge para la ciencia la necesidad de la filosofía.

Hay entre ciencia y filosofía una relación histórica. La ciencia se apoya en la filosofía cuando evalúa sus categorías epistemológicas, a la vez que la filosofía deviene una labor científica, sin limitarse exclusivamente a ello ni subsumirse en la ciencia, cuando trata exclusivamente en forma lógica los principios de la ciencia experimental. El punto de convergencia entre ambas es el método. La actividad metodológica relaciona particularmente la filosofía con la

ciencia. Es su articulación dialéctica. En este plano, la filosofía realiza la reflexión de las conclusiones científicas y deviene, como dice De Gortari, la conciencia de la ciencia. Corresponde a ella realizar el examen crítico de la actividad científica y elevar los conceptos de la ciencia a su más eminente expresión en el campo de la reflexión filosófica. En este nivel están comprendidos todos los anteriores del conocimiento científico.

La ciencia, a su vez, deviene filosófica cuando busca las posibles conexiones entre los conocimientos adquiridos, cuando de la comprobación experimental de ellos devienen representaciones objetivas, cuando requiere de un sistema de categorías, conceptos e hipótesis para representar adecuadamente los logros de la experimentación, para ordenarlos deductivamente y relacionarlos con otras áreas del conocimiento. Además, se vuelve imprescindible la función filosófica de la ciencia para formular, en teorías científicas, la constatación empírica. Como expresa Francisco Miró Quezada: «la filosofía produjo en su origen a la ciencia y la ciencia produce en su desarrollo a la filosofía[...] El *factum* de la filosofía moderna es la historia de la humanidad y en especial la historia de la ciencia... es una actividad so-

cial, dentro de una sociedad y para una sociedad».⁴

Es claro, pues, que además de los problemas universales y esencialmente filosóficos, como son los propios de la ontología, la filosofía tiene otro ámbito de acción en relación a la ciencia, en la medida en que, como señala De Gortari, «desentraña la generalidad de los descubrimientos logrados por las disciplinas científicas. Su dominio particular es el conocimiento de lo general, es decir de lo que es esencia a todos los procesos [...] en fin, la concepción del mundo y de la vida humana estructurada con base en los elementos aportados por la ciencia es establecida por la filosofía [...] la ciencia tiene una textura filosófica de la cual participan todos sus elementos [...] los problemas científicos surgen dentro del contexto formado por la concepción del mundo establecida por la filosofía».⁵

Como señala Arturo Rico Bovio, «el filosofar sobre las ciencias es in-

4. Francisco Miró Quezada, "Función actual de la filosofía latinoamericana", en *La filosofía actual en América Latina*, ed. cit.

5. Eli De Gortari, "El método como vínculo entre la ciencia y la filosofía", en *La filosofía y la ciencia en nuestros días*. Editorial Grijalbo, México, D.F., 1976.

discutiblemente una de las más valiosas contribuciones de la filosofía al momento histórico que vivimos, aunque no estemos de acuerdo en la pretensión de reducir a este tipo de labores toda su actividad gnosológica». ⁶

En esta relación de la filosofía con la ciencia, que es esencialmente resultado de un determinado grado de desarrollo sociocultural, se explicita de manera particular el carácter histórico de la filosofía —y también de la ciencia—, tanto en el aporte de la filosofía a la ciencia en cuanto presente en el origen de esta y en la formulación metodológica, como la influencia de la ciencia en la filosofía en la medida en que exige a esta la formulación lógica de los resultados de la experimentación.

Situación de la historicidad de la filosofía frente a la filosofía fenomenológica de Husserl

Hay otro aspecto por tratar, quizás el de más delicado planteamiento y de mayor profundidad en su alcance. Se trata de confrontar con la ontolo-

6. Arturo Rico Bovio, "Cuál es o puede ser la relación entre la ciencia y la filosofía en nuestros días?", en *La filosofía y la ciencia en nuestros días*, ed. cit

gía de Husserl la situación que hemos venido analizando. Trataremos de ubicar el asunto adecuadamente, teniendo en cuenta el propósito del presente trabajo y dentro de los límites que este establece. Considerado en estos términos, creo que procede formular la siguiente pregunta: ¿La influencia que ejerce sobre el filósofo una determinada circunstancia histórica distorsiona la acción de dirigirse directamente a las cosas? En consecuencia, ¿debe considerarse como supuesto, y por tanto eliminable en el análisis filosófico, la influencia directa o indirecta que el medio sociocultural ejerce sobre el filósofo?

Conviene recordar, de previo, que Husserl reacciona contra la naturalización del espíritu que propone la ciencia empírica, la inadecuada extensión del método de las ciencias naturales al campo del espíritu. Rectificando esta incorrección pretende fundar la filosofía sobre sus propias bases, no sobre las que proporciona el naturalismo, y hace de ella una ciencia estricta con validez apodíctica y universal, sustentada sobre principios fundamentales desprovistos de toda accidentalidad exterior, mediante la reducción eidética que permite el paso del hecho a la esencia, y de la reducción fenomenológica que

determina el paso del yo empírico al yo trascendental. A diferencia de la psicología que ha sido construida como ciencia natural y empírica de la conciencia, Husserl propone una verdadera fenomenología de la conciencia.

Frente a las ciencias fácticas que parten de la experiencia sensible, Husserl presenta las ciencias eidéticas y el método intuitivo, que consiste en la aprehensión inmediata de las esencias.

La filosofía debería sustentarse sobre fundamentos absolutos y regresar, mediante la actividad reflexiva, al fondo mismo del yo, a la subjetividad trascendental que subyace a todo lo externo y que existe detrás de toda realidad objetiva. La filosofía deberá llegar a ser la ciencia de las esencias del fenómeno. Husserl propone ir directamente a las cosas y someterlas a riguroso análisis para captar la esencia del fenómeno. Mientras esto ocurre, todas las cosas y los fenómenos deben quedar entre paréntesis. Esta epojé elimina todos los supuestos sobre los que se sustenta el conocimiento y sobre los cuales se ha basado también la filosofía. En la conciencia el ser trasciende a las cosas. La posibilidad de captación del mundo a través de la esencia del fenómeno es un acto teórico, por lo

que, al final de cuentas, el ser se hace presente en la estructura racional de la conciencia.

La ontología fundamental de Husserl se basa en la racionalidad total.

En este punto, el método fenomenológico encuentra en sí mismo sus propios límites que se manifiestan en varios aspectos: la epojé, mediante la cual se ponen entre paréntesis todas las cosas, significa reducir la realidad a mera contemplación y renunciar a vivirla si se quiere alcanzar su conocimiento. La necesidad del conocimiento racional del ser exige a la razón como única alternativa y elimina cualquier otra forma de conocimiento preontológico. La formulación que pretende hacer de la filosofía una ciencia estricta y rigurosa asume a la ciencia como el modelo necesario del quehacer filosófico.

Tales afirmaciones constituyen en el fondo supuestos que Husserl acepta sin aplicarles el método fenomenológico, sin operar la reducción que ha venido practicando en el mundo de los entes. Pues, ¿qué otra cosa son sino supuestos, la aceptación del acto teórico como el único posible para percibir al ser de la racionalidad, como el orden que prevalece por encima de la experien-

cia misma de la vida y de la ciencia, como el *desideratum* de la filosofía?

La respuesta más directa a estos problemas ha sido la filosofía existencial y la filosofía de Martín Heidegger, particularmente la contenida en *El ser y el tiempo*.

En ella, y al decir de Joaquín Xirau: «Partiendo de la vida o de la existencia misma, y reconociendo que esta, en su libre espontaneidad, no es percepción de cosas ni contemplación desinteresada sino solicitud, angustia ante la realidad incógnita y al abismo de la nada, los problemas constitucionales adquieren nueva significación metafísica y la posibilidad y la necesidad de la teoría y de la contemplación se ofrecen como un problema de la vida misma».⁷

A su vez, León Chestow al referirse a la concepción de Husserl sobre la cientificidad de la filosofía, estima que «la razón no basta para conocer, señala que la vida trasciende las verdades de la ciencia y de una filosofía entendida como ciencia, y que ambas son impotentes para penetrar la realidad que se nos presenta envuel-

ta en un halo de misterio».⁸

Nicolai Hartmann cuestiona que Husserl fundamente su ontología en los fenómenos. En efecto, Hartmann hace ver que existen entes que no se manifiestan fenoménicamente y permanecen más bien ocultos, a la vez que hay fenómenos en los cuales el ente no se muestra, y fenómenos aparentes que no muestran nada. Lo anterior obedece a la diferencia que existe entre el ente y el fenómeno. Pero aun en el caso en que el fenómeno exprese algo del ente, este algo fenoménico no es suficiente para aprehender la esencia del ente sino solamente su expresión superficial.

Por ello, la intuición eidética no aprehendería propiamente la esencia del ente, sino la esencia del fenómeno [...] la filosofía no puede resignarse a permanecer en la superficie renunciando a todo ahondamiento [...] en consecuencia, ¿cómo se pretende elaborar una ontología a partir de los fenómenos?⁹

En todo caso convendría indicar que toda reflexión y todo pensamiento sobre el ser, el ente, en cuan-

7. Joaquín Xirau, *La filosofía de Husserl: Una introducción a la fenomenología*, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1941.

8. Eugenio Pucciarelli, "Husserl y la actitud científica en filosofía" (introducción), en *La filosofía como ciencia escrita* de Edmund Husserl, Editorial Novoa, Buenos Aires, 1973, p.41

9. Eugenio Pucciarelli, op. cit.

to acción de la inteligencia y la conciencia, se encarnan en la historia. Al relacionarse el ser con la conciencia y la razón humanas se temporaliza y entra en la historia. Por ello la filosofía, en cuanto reflexiona por el ser, deviene un acto histórico. «Filosofía» —expresa Jaspers— quiere decir «ir de camino» y su plenitud «no estriba nunca en una certeza enunciable, no en proposiciones y confesiones, sino en la realización histórica del ser del hombre, al que se le abre el ser mismo. Lograr esta realidad dentro de la situación en que se halla en cada caso un hombre es el sentido de filosofar».¹⁰

Historicidad del ser del hombre e historicidad de la ontología

Desde este punto de vista cabría considerar al ser del hombre como un desplegarse que deviene historia. Es el devenir de la existencia dotada de voluntad, el flujo de la vida personal que tiene cierta tendencia en virtud de sus elementos e intención (aptitudes, cualidades y defectos del sujeto). En una primera aproxima-

ción al concepto, diríamos que se trata de la forma particular que el movimiento toma en el tiempo a través de una existencia personal. Por ello, el ser nunca es una objetividad dada, el instante detenido. Fausto es la negación del ser. El presente en el ser es siempre tránsito fugaz de un pasado hacia el futuro que lo niega absorbiéndolo y superándolo, como en el movimiento uniformemente acelerado, la mayor velocidad alcanzada en un momento determinado, a la vez que supera a todas las anteriores, las contiene y solo es posible en tanto que se sustenta sobre ellas. Así, el devenir del ser se basa en el pasado que es parte de su estructura dinámica.

Es por eso que el ser del hombre, que es movimiento en la historia, no está nunca realizado, sino que está realizándose, no está definitivamente dado, pues su esencia es un continuo estar siendo. Sin embargo, conviene precisar que hay dos elementos que califican

a este devenir y son: la vocación y la voluntad del sujeto. Juntos los tres, devenir con vocación y voluntad, conforman al ser. Ninguno de ellos, por sí solo, es suficiente para generar al ser. La sola voluntad, sin vocación, supondría posibilidades de realización sin más límites que la

10. Kan Jaspers, *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, D. F., 1975

duración de la vida, lo cual es excesivo; la vocación sin voluntad, por su parte, equivaldría asumir al ser como algo predeterminado exclusivamente por las cualidades del sujeto, lo cual es defectuoso; y ambas, sin movimiento, nos lo configurarían como una entidad estática, como una objetividad congelada, lo cual es falso. Por otra parte, el movimiento sin voluntad ni vocación sería un movimiento ciego, abstracto y por lo mismo vacío de contenido y de sentido. Este movimiento con vocación y voluntad se da en la historia.

El proceso de construcción de la historia es el proceso de construcción del ser humano. Este se crea al crearla. Pero lo creado históricamente y que se mantiene como sedimento de la acción del hombre, como precipitado de las vidas humanas que han discurrido por el tiempo, es la cultura hecha, el conjunto de relaciones y de instituciones dentro de las cuales toda nueva vida humana surge y a partir de las cuales y frente a las cuales, en tensión vital y en relación dialéctica habrá de realizarse. Pero este realizarse que crea nuevas condiciones que modifican las ya existentes y producen una nueva cultura se lleva a cabo desde la historia, entendida no solamente como punto de partida de toda vida, como

plataforma desde la cual parte un nuevo ser, sino como elemento esencial implicado en la vida, aun en los casos en que el sujeto reacciona, lucha y transforma ese medio histórico externo.

El ser humano no es tan solo razón; es intuición y razón, instinto y conciencia, subconciencia y objetividad, espiritualidad y pasión. Su vida es el despliegue de esos elementos, un tejido de relaciones haciéndose y haciendo historia. El ser del hombre es tensión frente al medio histórico, frente a la circunstancia como la denomina Ortega. El hombre a través del tiempo, como ser genérico, transforma la naturaleza y la transforma adecuando a sus necesidades el medio histórico que le es dado. Pero tomado individualmente, puede sucumbir ante el medio, puede ser anulado por la circunstancia, al someterlo enajenado al sistema de relaciones e instituciones, obligándolo a sumergir en el fondo de la conciencia frustrada, la angustia y el vacío que dejan la vocación no cumplida y la acción no realizada.

Lo que el hombre hace forma parte de lo que el hombre es; pero también lo que el hombre es debería formar parte de lo que hace. El hacer es esencial al ser humano, y no la sola manifestación exterior de su

ser; pues su hacer es un estar siendo. Por ello, cuando el hombre es impedido de hacer lo que puede u obligado a hacer lo que no quiere, por la imposición de un sistema represivo en sus usos y en su forma habitual de desarrollarse, se distorsiona su ser, entendido como un natural manifestarse y se altera su propio proceso ontológico. Quizá nunca como ahora, la estructura socioeconómica y el sistema de vida se han presentado como objetividad muerta que presiona al hombre y enajena al ser.

Tal vez el problema de la enajenación, tan profunda y lúcidamente tratado por Marx en los *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*, se presenta en nuestro tiempo como la crisis del ser.

La formulación de tal posibilidad no pretende en ningún momento desconocer los gravísimos problemas de subsistencia que muchos hombres padecen en diversos lugares de la tierra. Su aniquilamiento por las enfermedades, la miseria, la desnutrición, el desempleo, la desproporcionada distribución del ingreso y toda suerte de arbitrariedades del poder político y de injusticia económica y social, plantea, cierto, un problema inmediato y de dramática presencia, el cual, sin embargo, no solo no excluye, sino que en cier-

to sentido sirve de soporte a otro tal vez menos visible, pero no por ello menos real. El problema de la distorsión y anulación de las posibilidades históricas y espirituales del hombre, la erradicación de sus fuerzas creativas y su disminución y hasta cancelación como sujeto de la historia. Es decir, la disolución del ser, de la esperanza y de la fe.

En resumen, desde nuestro punto de vista, entendemos al ser del hombre como un hacer la historia y como un hacerse por la historia. En este sentido la ontología misma, el ser, deviene historia.

El ser del hombre se da en la historia y por la historia y esta, por su parte, solo se realiza a través del desarrollo del ser. Hay entre el ser y la historia una unidad dialéctica, fluida e inextricable.

No debe considerarse a la historia como la expresión externa, como la superficie del ser. Quitar lo externo para encontrar lo interno, lo superficial para alcanzar lo profundo, lo histórico para obtener lo esencial, podría disolver el ser en la nada o absorberlo en el absoluto, como cuando se quita el agua de la superficie en busca del agua profunda y primigenia de la que brotan todas las demás. Por más que se le quite de la superficie, la que queda a la vis-

ta será siempre superficie y cuando desaparezca la externa y superficial que ocultaba lo interno y profundo, esto también habrá desaparecido. Lo superficial y lo profundo, la forma y el fondo, el objeto y el sujeto, están a tal grado indisolublemente relacionados que en sentido estricto tal diferencia desaparece. No entramos a considerar en este lugar la existencia de un fundamento absoluto del ser y de la historia de carácter trascendente y metafísico. Nuestra reflexión ni ha excluido ni incluido, ni formulado afirmación o negación sobre el particular, pues el orden de ideas en que nos hemos movido no contradice tal situación. Únicamente hemos tratado de argumentar en el sentido de que el ser del hombre, al manifestarse, lo hace históricamente, y que el propio ser es un manifestarse en la historia.

Por ello asumimos lo que sobre el particular expresa Joaquín Xirau: «Los objetos de la percepción, la realidad de las cosas y las estructuras objetivas de la ciencia se constituyen históricamente como todos los objetos de la realidad. El hombre y su vida entera son esencialmente historia. El ser de su ser se estructura y se forma en el desarrollo de la pura

temporalidad».¹¹

Sentido de la historicidad de la filosofía en el pensamiento de Hegel y en el de Marx

Quizá la mayor reafirmación de la historicidad de la filosofía se dé en el pensamiento de Hegel y en la teoría de Marx.

En Hegel la relación entre la filosofía y la realidad histórica se marca de manera más profunda, posiblemente en la lógica de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas, pues ahí señala que la filosofía es la realidad que debe transformarse en concepto. La experiencia es la primera conciencia del contenido de la realidad. La transformación de la realidad en concepto es una forma de establecer el acuerdo o congruencia entre esta realidad y la experiencia. Esa relación dialéctica entre la razón consciente de sí misma con la realidad es uno de los fines de la filosofía.

Pero, ¿en qué consiste esa relación entre la realidad y el concepto? En un primer momento habría que pensar que Hegel la entiende en la Enciclopedia en una doble dirección: de un lado, en el sentido que se atribuye a Aristóteles (falsamente según

11. Joaquín Xirau, ob. cit.

Hegel) para expresar el punto de vista de su filosofía. Según este punto de vista, no hay nada en el intelecto (concepto) que antes no haya estado en la experiencia (*nihil est intellectu, quod prime non fuerit in sensu*). Pero, por otra parte, Hegel sostiene que es igualmente válido afirmar que no hay nada en la experiencia que antes no haya estado en el intelecto (*nihil est in sensum quod prime non fuerit in intellectu*).

Es pues objeto de la filosofía transformar las representaciones y los simples pensamientos en conceptos. «Tomar conciencia de los nexos necesarios y captar el surgimiento inminente de las diferencias, las oposiciones, abarcando así todo el universo».¹²

Pero además, Hegel plantea claramente su propósito histórico para la filosofía en los conceptos de teleología y praxis.

La actividad humana transforma la naturaleza, que es el reino de la causalidad. Las relaciones del hombre con la naturaleza y con otros hombres crean un complejo de relaciones prácticas y sociales, un mundo de finalidades que constituye el

tejido de la historia que deviene su verdadera naturaleza.

En esta práctica entre el hombre y la naturaleza, el hombre elabora los medios para alcanzar los fines propuestos, y en la práctica técnica y social de su aplicación se produce la inversión teleológica, en virtud de la cual los medios devienen fines y los fines medios.

La producción de un objeto específico es un fin de un determinado proceso productivo. Pero una vez producido el objeto, es decir, una vez que el fin productivo se ha realizado, el fin deviene medio, en tanto que el destino del producto es la satisfacción de determinadas necesidades.

Por su parte, el instrumento de producción es un medio para lograr un fin deseado que consiste en producir un objeto determinado. Realizado el fin, este se agota como tal y además se agota como objeto a ser consumido o al modificarse las necesidades o los hábitos del consumidor, lo que hace que este objeto no se produzca más. Pero en tanto que el objeto producido desaparece como fin, los medios de producción sobreviven, devienen universales y se transforman en fines, cobrando, en consecuencia, mayor importancia que los propios objetos que por

12. Federico Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Juan Pablos Editor, México, D.F., 1974.

su medio se produjeron. «El instrumento de trabajo se conserva mientras los servicios inmediatos perecen y quedan olvidados».

En estos conceptos hegelianos de praxis y teleología se encuentra un antecedente muy importante de la filosofía de Carlos Marx. Tres son quizá los conceptos fundamentales del pensamiento filosófico de Marx: praxis, totalidad y enajenación. En ellos queda integrada su filosofía en la historia.

La praxis es en Marx unidad de pensamiento y acción mediante la cual la idea se encarna en la realidad y esta, a su vez, se instala en el concepto. En ella se entrelaza la objetividad con la subjetividad y se determina la esencia del hombre como ser social. La praxis del sujeto social y no la existencia de estructuras autónomas, fundamenta la historia del hombre. La historia en Marx no viene determinada por una causa única y externa sino por el tejido de relaciones que se dan entre el hombre, la sociedad y la naturaleza. El hombre, por su acción, transforma al mundo a la vez que se transforma a sí mismo. Este tejido histórico que segrega la acción del hombre es el mundo creado por él.

Ontológicamente el hombre es

para Marx, no la obra creada y objetivada, sino el desarrollo constante de una actividad dirigida al mundo y a la naturaleza para hacerlos habitables mediante su transformación. La praxis es para Marx la unidad en teoría y práctica que se da en la historia. Teoría significa tanto la formulación conceptual de la realidad, la racionalización del mundo objetivo, como también plataforma de conceptos para fundamentar la práctica histórica. Pero ambos sentidos adquieren su significado pleno solo cuando se les relaciona con la acción del hombre. Esta acción, para ser práctica, no debe ser ciega ni mecánica, sino reflexiva, autónoma y teóricamente fundada. A su vez, la teoría no puede ser algo vacío sino algo extraído de la realidad histórica. La teoría es la razón de la práctica y esta la historicidad de la razón. La unidad de ambas es la praxis. El pensar teóricamente la praxis es función de la filosofía.

La totalidad concreta, por su parte, es la estructura de relaciones múltiples producida por la praxis histórico-social del hombre, a la vez que el ámbito cambiante en que esta praxis se realiza. En ella se llevan a cabo las relaciones sociales mediante las cuales se generan las formas de

producción económica, el derecho, las instituciones, la cultura, la religión, entendidas todas como praxis humana y unificadas dialécticamente. Esta estructura de la totalidad concreta es la estructura económica ejercida mediante la acción libre del hombre en sus múltiples relaciones sociales. Como señala Marx en *El capital*, la economía no es solo producción de bienes materiales, «sino que al mismo tiempo es producción de las relaciones sociales dentro de las cuales esa producción se realiza». Pero esta totalidad concreta producida por el hombre mediante su acción histórica y que constituye la estructura económica se erige en una fuerza opresora sobre el hombre que la ha creado y se mantiene como tendencia con tal característica. El hombre creador se enajena de su creación y deviene prisionero del tejido histórico que él mismo ha construido.

En *los Manuscritos económicos y filosóficos*, Marx habla de la enajenación del sujeto con respecto a la obra producida, en tanto esta no le es de su propiedad y se vuelve contra él para dominarlo. Habla también de enajenación con relación al proceso de producción, puesto que el trabajo

lo realiza para cubrir las necesidades de subsistencia y, por lo mismo, no representa una actividad mediante la cual el hombre se realiza como tal. Se refiere además a la enajenación de la especie o autoenajenación, pues el hombre, al llevar a cabo un trabajo enajenado, no solo pierde un elemento histórico y social indispensable para su conformación humana plena, sino también que este, por su misma naturaleza enajenada, se convierte en el instrumento mediante el cual el sistema ejerce usualmente su represión sobre el sujeto. Ciertamente, Marx se refiere en los manuscritos al hombre como trabajador ubicado en una situación histórica concreta, aunque la enajenación es un fenómeno que envuelve no solamente al que vende la fuerza de trabajo, sino también al propietario de los medios de producción, si bien se conserva para cada cargo las características que diferencian ambas formas de enajenación.

El sentido histórico de la filosofía deviene en Marx no solo interpretación del mundo, sino construcción y transformación de este. En la undécima tesis sobre Feuerbach dice: «Los filósofos no han hecho más que interpretar al mundo de diversas maneras, pero lo que importa es transformarlo». A partir de aquí la

filosofía deviene praxis.

Sentido más específico de la regionalidad en filosofía

Establecido el sentido histórico de la filosofía, los modos de relación entre la filosofía y la historia y entre la filosofía y la ciencia a partir del sujeto, el objeto y el medio, vistas además las expresiones históricas de las categorías de la filosofía a través de distintas manifestaciones teóricas, analizado en lo posible la historicidad de la ontología y hasta el mismo sentido histórico del ser del hombre, convendría precisar un poco más sobre el sentido de la regionalidad en la filosofía.

¿En qué sentido se puede hablar de regionalidad en la filosofía? En primer lugar y para los efectos de este estudio, usamos el término regionalidad para designar al conjunto de elementos socioculturales que se producen y existen en una región geográfica con algunos rasgos o características comunes que permiten configurarlos como tal y en un período histórico determinado.

Europa, por ejemplo, tiene en común el origen de la nación que subyace a los respectivos estados nacionales. Estos, a su vez, surgen como

máxima expresión jurídica y política de la sociedad europea. Tiene en común, además, el racionalismo, como la característica cultural predominante a la cual están subordinados los otros aspectos de la vida, y el cristianismo, singularmente integrado en la Edad Media con la filosofía de Aristóteles y cuyo soplo milenario recorre la civilización occidental. Todo ello circunscrito en una determinada geografía.

Si tomamos a América Latina, en cambio, observamos que a pesar de las múltiples expresiones culturales, económicas y sociales existen elementos históricos que dan unidad a tal disimilitud y permiten hablar sin perjuicio de las características propias de cada país o grupo de países, de la región latinoamericana. Principalmente habría que mencionar la común raíz española e indígena, la singular articulación que presenta frente a lo que se llama la cultura occidental, el mestizaje que si bien no es una realidad que integra sino que disocia, constituye sin embargo una posibilidad a condición de que se le plantee correctamente, además de la lengua, la religión y la común situación de dependencia, con diferencias de grado frente a los Estados Unidos y en general frente al mundo industrializado. Todo ello dentro

de los límites geográficos que le son propios.

Definida así la regionalidad, formulemos ahora el asunto en relación a la filosofía y a la siguiente pregunta: ¿Es legítimo hablar de una filosofía con adjetivación regional?

La respuesta en lo esencial tiene que ser válida para cualquier región del mundo donde el problema se presente. Pero, sin perjuicio de lo anterior, la diferente situación histórica de las regiones presenta características que deben ser consideradas en el análisis.

En el caso de Europa es evidente en la elaboración filosófica desde el siglo XVII hasta nuestros días. El asunto consiste más bien en determinar si a esta creación cultural puede legítimamente denominársele filosofía europea, o si, independientemente del lugar geográfico en que se ha elaborado y en atención a su universalidad, deba considerársele como filosofía a secas y por lo mismo prescindirse de toda calificación regional. Este sería un punto a considerar. El otro punto a considerar sería el de la validez de tal calificación en atención a las distintas formas y grados de incorporación de lo histórico en la filosofía y viceversa, que correspondería al análisis hasta

ahora realizado acerca de la relación entre la filosofía y la historia. A estos dos sentidos correspondería el planteamiento a desarrollar con respecto a Europa.

Por lo que hace a América Latina, aun cuando la pregunta es válida para esta región, su grado de desarrollo exige una formulación conceptual particular. Habida cuenta de lo anterior convendría entonces formular la pregunta de la siguiente manera: ¿Es posible hablar de una filosofía latinoamericana? La respuesta nos lleva en dos direcciones: a una posibilidad conceptual y a otra real.

Desde el punto de vista de este análisis, la consideración de la posibilidad conceptual debe ser hecha en primer lugar. Veamos. Si en algún momento, por razones que por ahora no son del caso analizar, se dijese que existe una filosofía latinoamericana, al asumir su existencia con esa denominación específica, estaría implícita su legitimidad y resuelta positivamente su posibilidad. Si existe quiere decir que la posibilidad de su existencia era una formulación legítima.

Pero si por el contrario se dijese que no existe una filosofía latinoamericana, tal negación no asume la precisión y el rigor necesarios para configurar una respuesta plena y

diáfana. En efecto, la inexistencia de algo obedece, o a una consideración circunstancial que no ha permitido, a la altura de un momento determinado, que ese hecho o fenómeno se produzca, pero que en otras circunstancias y cumplidos ciertos supuestos puede producirse; o a la imposibilidad total que ese hecho esperado se produzca en atención, no ya a consideraciones circunstanciales, sino esenciales. Si se dice, por ejemplo, que en un país determinado no existe una ley tutelar de menores, la constatación de esa inexistencia no implica una posibilidad esencial, pues cumplidos los requisitos del caso puede darse una reglamentación sobre el particular. En cambio, el hecho de que aves no conciban peces involucra una cuestión fundamental que atañe a la propia condición intrínseca de determinadas especies zoológicas y no a características exteriores de cuya modificación depende un cierto resultado.

Algo parecido ocurre en el caso que nos ocupa. El que exista o no la posibilidad de la filosofía latinoamericana depende, primero y como condición esencial, de que intrínsecamente sea legítima la posibilidad de aparición de una filosofía con una calificación histórica y regional. Luego, y si es del caso que se cumpla la

primera condición, depende de que se den determinados supuestos exteriores que permitan la consolidación de esta disciplina con tales características. En el primer caso estamos frente a una condición necesaria e interna que determina al concepto mismo; en el segundo, nos encontramos ante condiciones externas al concepto y que se refieren al alcance de un grado necesario de desarrollo cultural y específicamente de un grado necesario de desarrollo filosófico. Para que pueda hablarse, por ejemplo, de filosofía latinoamericana es necesaria la concurrencia de ambas condiciones; la conceptual y la real. La ausencia de cualquiera de ellas impide la configuración de ese hecho cultural específico. Sin embargo, pese al carácter complementario de ambas, el valor de la una con respecto a la otra presenta una diferencia cualitativa. No tiene el mismo valor la ausencia de la condición interna al concepto que la ausencia de la condición externa. En efecto, la primera imposibilita de manera absoluta que puede configurarse algo que conceptualmente corresponde a la denominación y contenido de la filosofía latinoamericana. En cambio, la ausencia de la condición externa, si bien en un momento dado no permite que llegue a configurarse como

realidad, no la excluye como posibilidad, como algo potencial que pueda producirse en el futuro, si se logran alcanzar determinados objetivos que se refieren a la conformación de la disciplina dentro de un específico proceso histórico-cultural.

Nuestro punto de vista sostenido a lo largo de este trabajo es el de considerar la filosofía como una expresión histórica y considerar, además, que la historia, entre otras cosas, viene formada por la incorporación en ella de categorías filosóficas. Definidas la región y la regionalidad en los trazos anteriores, especialmente en lo que se refiere al contenido histórico del concepto, queda incluida en ese planteamiento la historicidad y la legitimidad de la calificación regional de la filosofía. Esta denominación regional será válida solamente cuando se asuma lo regional como categoría histórica que media entre el sujeto y el objeto de la reflexión filosófica que tiende necesariamente a la universalidad. Por el contrario, sería impropia si se pretende asumir como filosófica una temática relativa a los problemas regionales históricos, sociales, culturales o de otra índole, pues se estaría desnaturalizando a la filosofía y confundiéndosela con otra disciplina.

Igualmente sería inapropiado si

el filósofo latinoamericano se limitase al estudio de los temas que estuviesen relacionados con problemas filosóficos propios de la América Latina. La restricción del ámbito de la reflexión a una región significaría una limitación a la visión universal de los problemas y podría implicar un riesgo de provincialismo y auto-colonización cultural. El estudio de los problemas filosóficos de la región debe realizarse, en todo caso, en una perspectiva universal en la cual deberá integrarse. Entendida en este sentido, la calificación regional de la filosofía no excluye su universalidad; por el contrario, la reafirma en cada situación particular en virtud de la dialéctica entre el concepto y realidad y en la medida en que el contexto general de la vida actúa como categoría mediadora entre el sujeto y el objeto de su reflexión.

La filosofía, ya lo hemos expresado, toma los elementos esenciales subyacentes a toda situación, los cuales en muchos casos aún no han aflorado a la conciencia colectiva o no se han expresado todavía en las instituciones, organización social y estructura general de la vida. De otro lado, devuelve a ese ámbito en forma de estructura racional, de modo valorativo, de vida cultural, esos elementos que habitan el inconsciente

de una sociedad.

Si tomamos a Europa como región en una determinada época, el siglo XIX, observamos, por ejemplo, que el idealismo en Alemania es la expresión filosófica de mayor importancia. Las características fundamentales de esta línea de pensamiento están interrelacionadas con los principales elementos históricos y socioculturales de Alemania y de Europa. Su influencia se extiende desde Alemania a todo Europa, constituyendo una de las posiciones filosóficas más importantes en un período histórico que va de Fichte a Hegel.

El idealismo alemán, principalmente con Fichte, trató de superar la revolución copernicana de la filosofía operada por Kant y su contradicción entre el escepticismo del conocimiento y el dualismo sujeto-objeto. Procuró además, teóricamente, integrar la Revolución Francesa en la realidad de la vida alemana.

Shelling recibió de las ciencias naturales un aporte decisivo que le ayudó a comprender que la naturaleza no es algo vacío e inerte subordinado al yo particular, como lo suponía Fichte, sino una totalidad en movimiento. Además, al unir la idea de racionalidad, el yo particular de Fichte y el concepto de substancia de Spinoza, operó la superación del

idealismo subjetivo fichteano y dio origen al idealismo objetivo.

La formación del método dialéctico en Hegel se vio alimentada por el pensamiento idealista de Kant, Fichte y Schelling, por el desarrollo de las ciencias naturales y por la Revolución Francesa.

Así pues, hechos históricos de distinto orden son fundamentales en la formación de la filosofía alemana del siglo XIX: teóricos como la filosofía de Kant, político-sociales como la Revolución Francesa y científicos como la aparición y desarrollo de las ciencias naturales. Todos ellos dan forma a un inextricable tejido histórico del que surge la filosofía idealista alemana.

El pensamiento de Marx, posiblemente más que ningún otro, adquiere su sentido pleno en tanto se le considera ante el capitalismo europeo. Su formulación teórica en un penetrante y profundo análisis de la sociedad de su tiempo. Su filosofía, particularmente la de los escritos juveniles y los manuscritos de 1844, emerge de una situación histórica determinada. Su concepto del hombre, para quien la libertad y el trabajo son esenciales, se encuentra necesariamente en relación con la sociedad capitalista. Esta relación se evidencia en tanto que ese modo de produc-

ción hace del trabajo, que debería ser una de las formas de expresión de la libertad y la creatividad humanas, la negación de estos en cuanto deviene la forma principal a través de la cual opera la enajenación. De ahí que la restitución al hombre de su propio ser, la recuperación de la esencialidad perdida, solo es posible para Marx en la medida en que se sustituya un sistema opresor por otro que no lo es, el socialismo, en el que, por la desenajenación en el trabajo, el hombre, superando su deformación ontológica, se recuperará a sí mismo en su libertad esencial.

La fenomenología de Husserl, por su parte, vista desde una perspectiva histórica y frente a la estructura cultural de su tiempo, es la más radical y profunda ruptura con la filosofía europea y con las ciencias naturales, en tanto que extendidas al campo del espíritu. Husserl niega toda posibilidad al naturalismo, a la ciencia empírica y a su metodología, para actuar en el plano de la filosofía, particularmente en la ontología. El empeño de hacer de la filosofía una rigurosa ciencia fundada en sus propios principios es un esfuerzo gigantesco por superar toda la historia de la filosofía.

Estas expresiones de la filosofía, del racionalismo, del idealismo, el

marxismo, la fenomenología y otras han contribuido a conformar la filosofía europea. Todas ellas, como hemos visto, observan una estrecha relación con la situación histórica de esa región del mundo, en tanto que la realidad regional se incorpora a la propia vida del filósofo y desde él en su filosofía.

La filosofía se encarna en la realidad histórica de Europa, principalmente a través del racionalismo que llega a caracterizarla. En esta retroacción entre medio y hombre, se va definiendo la estructura histórica de una región y consecuentemente se va conformando un tipo particular de hombre y una determinada escala de valores. Conviene señalar que en el caso de Europa, y en virtud de una concepción etnocéntrica, lo regional se ha asumido como lo universal y su formación y mayor parte de su desarrollo histórico, desde el siglo xvi hasta fines del siglo xix, es virtualmente la formación y desarrollo de la era moderna. Si las demás regiones han tenido algún significado para Europa, ha sido exclusivamente en lo que dice a la relación colonial o comercial. Pero la hegemonía absoluta en los órdenes económico, político, militar, cultural y científico hasta fines del siglo xix, ha estado concentrado en Europa. Debido a

esta coyuntura histórica, y por supuesto a la solidez de su creación científica y filosófica, Europa ha dictado las pautas y la escala de valores de la vida y del hombre moderno. En la formación de este cuadro general hay que destacar que Europa es la síntesis de luminosas culturas anteriores —grecolatina y árabe—, sobre cuya base se sustenta.

La ciencia europea que inauguraron Descartes y Galileo es un estadio en el desarrollo de la humanidad, un eslabón en la interminable cadena de la historia en donde se enlazan el pasado con el presente en la ruta que forja el porvenir.

La aparición y desarrollo de la ciencia y de la sociedad industrial ha sido uno de los elementos que permite identificar históricamente a Europa. La expansión comercial y el desarrollo del capitalismo es la base sobre la cual ha ejercido su hegemonía.

En el siglo xx esta situación se modifica. El centro del poder económico y militar se ha desplazado a los Estados Unidos y a partir de ahí se plantea la más importante red de relaciones internacionales.

Una nueva realidad, el Tercer Mundo, surge también en busca de su autonomía e identidad frente a los bloques de poder mundial. América Latina, con su interesante proceso

cultural y en busca de su reafirmación y de su autenticidad histórica, aparece formando parte del Tercer Mundo pero con sus raíces hundidas en occidente.

La vigencia histórica de otras regiones del mundo y la celeridad y eficacia de los medios de comunicación están dando paso a la formación de nuevas formas culturales que tratan de rescatar lo genuino y de encontrar una identidad integrándola precisamente en la universalidad de la cultura.

¿Qué posibilidades tiene la filosofía ante esta nueva coyuntura? ¿Es posible pensar en una filosofía latinoamericana?, ¿cuál es o debe ser el sentido de esta filosofía? Dejemos por un momento estas interrogantes y séanos permitido dirigir de nuevo la mirada hacia Europa, pues en ella hay también elementos de nuestra génesis y de nuestra negación. Tesis y antítesis de una realidad cuyo origen y destino se entrecruzan dialógicamente.

Ser auténtico significa desentranar lo propio e integrarlo a su tiempo y realidad, es decir, darle universalidad. Por ello el reencuentro de nuestra cultura y su ubicación en el tiempo actual exige dos acciones del pensamiento: la una vertical, que penetre en profundidad las entrañas

del origen, ubicados en el propio suelo; la otra horizontal, que regrese a las costas desde donde partió una cultura dominante y ajena que se impuso por la fuerza, pero que, quiérase o no, forma parte de nuestra realidad histórica. Visto desde

este último aspecto, esta actitud es un poco el regreso de las carabelas de Colón con nuevo puerto de arribo y con nueva tripulación. El regreso a Europa, entendido como negación dialéctica y en el más pleno sentido objetivo y crítico, es uno de los va-