

HISTORIA DE LAS IDEAS EN LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

Juan Olivier Gómez Meza

Resumen

En este artículo presento las principales posiciones epistemológicas y metodológicas del filósofo Horacio Cerutti, como requisitos u “orientaciones” para hacer filosofía latinoamericana. La contextualización y la dimensión histórica son lugares comunes de la filosofía latinoamericana. Su originalidad parte de la pregunta ¿la existencia de algo no es ya dudar de su existencia –o alternativamente, constatar su existencia? También introduzco las historias de las ideas de América Latina, señalando que intentan mostrar el nacimiento y desarrollo de ideas y conceptos, dominantes o alternativos, “visibles o invisibles”, de sociedades y culturas, mediante el análisis diacrónico del cambio de mentalidades, y la reconstrucción de la imagen que las personas han tenido de sí mismas y de sus actividades, en épocas y culturas dadas. Finalmente, el esfuerzo tenía como ingrediente necesario, que la filosofía se abriera a todos los otros discursos de la región, sumamente significativos –literatura, teología, etc.

Palabras clave: Filosofía Latinoamericana, Horacio Cerutti.

Abstract

In this article I present Horacio Cerutti’s main epistemological and methodological views, which he considers as requisites or “orientations” to do Latin American philosophy. The contextualization and the historical dimensions are common places of the Latin American philosophy.

Key words: Latin American philosophy, Horacio Cerutti.

Filosofía Latinoamericana

Mucho se ha discutido sobre si “existe” o no una “filosofía” latinoamericana. En la concepción eurocéntrica, dominante hasta hace poco, cualquier “filosofía” (latinoamericana o no), tendría ciertos problemas que tratar y ciertos procedimientos propios, heredados o desarrollados a partir de la tradición europea. La “filosofía latinoamericana”, en esta interpretación, generalmente repetiría y, en el mejor de los casos, profundizaría o agregaría aspectos a la temática tratada por los “grandes filósofos de Occidente”: si Ud. “filosofa”, entonces se ve obligado-a a “pensar” al modo Occidental. Por tanto, no habría filosofía que no fuera “Occidental”¹.

Perspectivas similares también pueden encontrarse en otros ámbitos del pensar, aunque a la región “se le reconoce autoría” en campos como la literatura, el derecho, la teología o las artes plásticas. Filosóficamente, sin embargo, América Latina tendría una (pseudo) voz propia, que no sería más que un eco de las voces de sus “conquistadores” y señores. Sin embargo, en este caso he estudiado justamente otra conceptualización de la “filosofía”; una que muestra los importantes y específicos pensamientos desarrollados en, desde, por, sobre, y para, Latinoamérica. Entonces, ¿cómo podemos “hacer filosofía” en América Latina? ¿Qué y cómo es la filosofía latinoamericana?

No quiere decirse que la “filosofía” nuestra sea “otra cosa” radicalmente distinta de la filosofía que se hizo y hace en Europa, pero también en China, la India, o en África y otras partes de Asia. Pues la filosofía latinoamericana tiene en común con toda filosofía, ser un pensar radical, estructurado desde la particularidad de las formas de actuar y de sentir de un sujeto constituido auténtica y autónomamente, lo que se traduce en la construcción de conceptos y categorías. La filosofía latinoamericana privilegia la especificidad de la realidad histórico-social y desde allí articula su discurso, el cual se interpreta como un universal concreto vinculado con la “tradición universal” pero interpelándola y denunciando su universalismo abstracto, que impone determinados particularismos (el europeo o norteamericano) como algo universal (Cf. Magallón. Documento electrónico, 2000).

Los exponentes ya “clásicos”² de nuestra filosofía regional han discutido esta primera aproximación, muchas veces en círculos viciosos alrededor de cuestiones como: ¿plantearse la pregunta por la existencia de algo no es ya dudar de su existencia –o alternativamente, constatar su existencia?, etc. Han surgido planteamientos y posturas alternativas y “fundacionales”, sobre esa problemática, en las obras de, entre otros, Coriolano Alberini, José Martí, José Carlos Mariátegui, Antonio Caso, José Ingenieros, Samuel Ramos, Francisco Romero, José Vasconcelos, Arturo Ardao, Joao Cruz Costa, Arturo Andrés Roig, Augusto Salazar Bondy, Leopoldo Zea, Horacio Cerutti, Mario Magallón y Raúl Fornet Betancourt. Hay un creciente número de filosofas estudiosas de la filosofía y el pensamiento latinoamericano. Por ejemplo, en la revista Praxis, n.50 (enero 1997), dedicada al Tercer Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana, celebrado en Costa Rica en 1996, encontramos: una conferencia de Vera Yamuni “La mujer en el pensamiento filosófico y literario”; una sección sobre

¹ Esto lo señala Raúl Fornet-Betancourt de la siguiente forma: “Nuestras historias de la filosofía y de las ideas (filosóficas) son entonces como normalmente son, esto es, historias de la dinámica de la transplantación, recepción y adaptación de corrientes filosóficas europeas, porque reflejan el criterio indicado y porque con ello asumen una concepción de la filosofía monoculturalmente determinada. Esta lleva, lógicamente, a la exclusión o disqualificación a priori de otras posibles formas de filosofía (1994: 44).

² Mediante dos criterios podemos decidir cuáles autores considerar “exponentes clásicos”. Sus estudios (1) han sido asumidos como relevantes para la filosofía latinoamericana, por otro/as y, (2) sobre todo, aparecen en bibliografías y citas en los libros y artículos especializados que hemos utilizado en la presente investigación. Igualmente incluiríamos en este listado, autores y temáticas que aparezcan en diseños curriculares o programas de cursos.

“La alternativa del pensamiento feminista”, en la que aparece un artículo de Ofelia Shutte sobre ese tema. También en esa sección encontramos artículos de Roxana Reyes Rivas y Francesca Gargallo. Además, María del Rayo Ramírez Fierro y Ana Lía Calderón, publican sobre otros temas de la filosofía latinoamericana. (Cf. Hurtado, 2003, para el caso de México).

Específicamente abordo las posiciones epistemológicas y metodológicas que presenta Horacio Cerutti, como requisitos u “orientaciones” para hacer filosofía latinoamericana. Luego consideraré la historia de las ideas.

Horacio Cerutti explica cómo y qué habría que pensar, para pensar filosóficamente en o desde América Latina, es decir, para iniciar el filosofar latinoamericano:

1. Toda filosofía, y no sólo la latinoamericana, se piensa desde una situación y dentro de un contexto;
2. Lo universal es una idea reguladora pero no una condición por excelencia del filosofar;
3. Las demandas específicas movilizan al filosofar;
4. Somos sujetos culturales y como tales compartimos objetivaciones que hemos heredado y un aparato perceptivo en el que hemos sido conformados;
5. Codificamos de determinado modo, pensamos en un lenguaje y organizamos la realidad de acuerdo con ciertos parámetros y reglas combinatorias asumidas o introyectadas;
6. Tendemos a expresarnos por vía ensayística y difícilmente construiremos un sistema, aunque esto no excluye el ejercicio sistemático y riguroso del pensar;
7. Reclamamos nuestro derecho al ejercicio propio de la razón;
8. Se trata de pensar la realidad con aspiraciones de totalización, pero reconociendo desde dónde se hace;
9. Hay un conjunto de temas que siguen siendo prioritarios para nosotros: el abuso de poder, la manipulación de las conciencias, la alteridad, la diferencia, la identidad, la dominación, la dependencia, etcétera;
10. Partimos de una memoria histórica común, poco elaborada y con bajo nivel de criticidad en su recuperación;
11. La tensión entre la realidad y el ideal nos movilizan utópicamente, alejando todo tipo de conformismo paralizante (Resumen de Cerutti, 1996: 113-116).

Notemos que Cerutti se preocupa por “el modo” en que se puede hacer filosofía latinoamericana. Señalando temas, aspectos, problemas específicos, que buscan sentar los fundamentos epistemológicos y metodológicos. De ahí también el énfasis que este autor ha puesto en discutir la historia de nuestra filosofía.

Cerutti destaca un conjunto de aspectos particulares de la historia de la filosofía latinoamericana, que también no logran esconder la orientación epistemológico metodológica del autor:

1. La aproximación al objeto de la filosofía latinoamericana, donde desecha versiones insuficientes previas, y propone que la filosofía latinoamericana ha tenido como “objeto” “La reflexión crítica sobre la función del pensamiento, la teoría y la conceptualización en el contexto social de nuestra América” (1996: 64-65).
2. El problema del lenguaje, porque nuestra literatura ha logrado precisar y explicar muy bien en su polisemia, pero no así nuestra filosofía, que no logra explicarse unívocamente (1996: 65)³.
3. La dificultad de una tendencia muy difundida, que pretende pensar la realidad de forma directa e inmediata, con una filosofía –como por arte mágico.(1996: 65)
4. Las relaciones entre la filosofía latinoamericana y su propia historia, que pueden ser diacrónicas o sincrónicas y, además, inmanentes o “contextualizantes”.(1996: 66)
5. Utilización acrítica de una serie de categorías historiográficas, insuficientes para captar la especialidad de los fenómenos en análisis (imperialismo de las categorías, de Gaos) (por ejemplo “positivismo” o “romanticismo”, “fundadores”, “generaciones”, “originalidad”, etc.) (1996: 66).
6. El problema de la periodización, que tiene bases exógenas y que ignora los condicionantes y caracterizantes endógenos (se limita a señalar el tiempo que transcurre entre las formulaciones extranjeras y su importación o adaptación latinoamericanas) (1996: 67).

Historia de las Ideas

En nuestra región se ha constituido una particular “historia de las ideas”. Para acercarnos a una definición, Pinedo afirma que:

La historia de las ideas, más que un paradigma teórico, se constituye en una declaración de intenciones y principios que intentan abarcar ciertos temas para aproximarse con

³ Dice el autor sobre el problema del lenguaje, “... que es más complejo incluso que la terminología empleada por el filosofar latinoamericano. Desde un punto de vista histórico e incluso genético es dable constatar la progresiva acuñación y consolidación de ciertos términos utilizados profusamente por nuestra reflexión filosófica. Muchos son metafóricos, otros conceptuales o categoriales. El nivel metafórico es sumamente importante desde mi punto de vista, porque considero que la metáfora abre una plenitud de significados en terrenos donde el concepto todavía no se avanza. En términos transfrácticos y transconceptuales podríamos ver la progresiva consolidación indudable de una literatura latinoamericana con rasgos bien definidos. Es una literatura que ha encontrado su expresión. En filosofía todavía se puede advertir un retraso. Hay aspectos de nuestra realidad que la literatura polisémicamente ya los ha pronunciado, mientras que filosófica y unívocamente todavía no los podemos pensar, si se me permite hablar en estos términos”. Cerutti parte y llega a una filosofía rigurosamente conceptual, por eso exige univocidad en ella. Señala cómo se ha venido adquiriendo, en la consolidación de algunos conceptos y categorías (con importantes rasgos metafóricos), esa univocidad que equipara a “avance” o “progreso” en la “normalización” de la filosofía latinoamericana. Esto podría servir para asegurar más nuestro concepto de la filosofía latinoamericana “clásica”. Pero, desde perspectivas posmodernas, uno podría preguntarse si ¿no será que la filosofía latinoamericana a lo mejor es polisémica, como lo señala el mismo Cerutti al mencionar la abundancia metafórica en ella?

nuevas energías a la historia, la cultura y la política del continente; un programa que busca entusiasmar y promover el estudio de una determinada realidad, la latinoamericana. Un concepto lo suficientemente amplio como para que cualquiera pueda desarrollar, desde su matriz epistemológica, perspectivas de análisis distintas que permitan explicar una sociedad humana compleja como la latinoamericana marcada por diferencias sociales extremas, por la risa, el placer y la estética del carnaval, por habitantes enamorados e ingenuos, por lo popular y lo señorial, por una amplia naturaleza. Pero también por dictaduras, represión policial, miedo, centralismo político, basura y poesía en las calles (Pinedo, s.f.: p. 29) (Énfasis JOGM).

Cerutti es de similar criterio y define la historia de las ideas más como epistemología:

Entre otros méritos de la tradición disciplinaria que conocemos con el nombre "Historia de las ideas en América Latina" se encuentra el constante esfuerzo por estudiar las ideas en el contexto en el que surgen y se manifiestan operativamente. Este contexto ha sido concebido de diferentes modos: como circunstancia, situación, experiencia histórica, lucha de clases, condicionamiento social, dimensión extra filosófica, etc. (1996: 79)⁴.

Cerutti acaba señalando que:

La historia de las ideas se entendía como un complemento cualitativamente destacable que permitía redondear una visión más totalizadora de nuestra historia" (1996: p.79). "El quehacer de los historiadores de las ideas latinoamericanas se vinculó desde el inicio de modo explícito con la tarea de construcción y afirmación de las nacionalidades, enfatizando el aporte que podía proporcionar un cierto reconocimiento racional de proyectos culturales nacionales integradores mediante la reconstrucción cuidadosa de ciertos rasgos... autoidentificadores (1996: 79).

En América Latina, la historia de las ideas intenta mostrar el nacimiento y desarrollo de ideas y conceptos, dominantes o alternativos, "visibles o invisibles", de sociedades y culturas, mediante el análisis diacrónico del cambio de mentalidades, y la reconstrucción de la imagen que las personas han tenido de sí mismas y de sus actividades, en épocas y culturas dadas. La filosofía latinoamericana se interesa por la historia de las ideas, porque durante el siglo XX buscó su "justificación", su identidad, sus características. Esto implicó, 1) profundizar la crítica a la "filosofía universal", 2) estudiar críticamente lo pensado y dicho y hecho en la región latinoamericana y, 3) hacer planteamientos "constructivos" o "asertivos", ya no "sobre", sino "de" la filosofía latinoamericana. Finalmente, el esfuerzo tenía como ingrediente necesario, que la filosofía se abriera a todos los otros discursos de la región, sumamente significativos

⁴ Cf Klengel, quien habla de la complejidad de las relaciones intelectuales y de las categorías utilizadas para clasificar y estudiar la perspectiva, la relatividad, el centro-periferia, etc.

–literatura, teología, etc.⁵.

La historia de las ideas en América Latina, tanto como la filosofía latinoamericana, están en íntima relación con sus circunstancias, incluyendo los procesos políticos, sociales, económicos; y con las formulaciones conceptuales que surgen en el campo de las ideologías, así como de la teorías y doctrinas antropológicas, históricas, políticas, sociológicas y literarias.

La historia de las ideas y la filosofía latinoamericanas, extraídas de las problemáticas sociales, económicas y políticas, adquieren un carácter subversivo, crítico, revolucionario o alternativo, porque tienden a transgredir la institucionalidad de un pensamiento hierático y congelado, constituido por los códigos institucionalmente establecidos por y para la dominación (sobre todo de las metrópolis del Norte).

“Liberación”, “Dominación”, “Identidad”, “Igualdad”, “Reconocimiento”, “Emancipación”, son otros tantos núcleos conceptuales, alrededor de los que convergen la filosofía latinoamericana y su historia de las ideas. Las dos perspectivas confluyen, por sus características. Por ejemplo, Cerutti incluye estos términos o conceptos, entre los que ya tienen bastante uso (sentido tanto unívoco como metafórico) en la filosofía latinoamericana.

Más precisiones sobre aspectos relevantes de la generación y desarrollo de la historia de las ideas y de la filosofía latinoamericanas, incluyen la temática y la metodología, así como la perspectiva, de esas construcciones teóricas.

Según Pinedo, Zea, Ardao y Roig, comparten y utilizan una noción de historia de las ideas compuesta por tres aspectos:

- 1) que la historia de las ideas se propuso superar el impresionismo de las generaciones anteriores; 2) que la historia de las ideas fue una manera de reivindicar una posición no académica del quehacer filosófico, incorporando una perspectiva interdisciplinaria; 3) que la historia de las ideas al constituirse en un proceso en búsqueda de una metodología latinoamericana propia, se estableció como una forma de acrecentar una conciencia que permitiera conocer y manifestar una identidad particular (Op. Cit., 17).

Es decir, en América Latina se ha preferido conceptuar a la filosofía latinoamericana, más bien como una “historia de las ideas”. Para Pinedo:

⁵ “La historia de las ideas es una disciplina que tiene un origen relativamente reciente desde mediados de este siglo (XX, JOGM), cuya novedad reside en que no solo recoge lo expresado por filósofos, sino también por otros agentes productores de ideas, así como el modo como esas grandes ideas se hacen carne en la sociedad o en individuos a través del tiempo” (Pinedo, s.f.: p. 15). La historia de las ideas tiene dimensiones diversas; por ejemplo presenta objetos de estudio heterogéneos y superpuestos, incluyendo “...la historia de los grandes sistemas de interpretación del mundo, la de la opinión pública y la de la sensibilidad. El estudio de las ideologías y de su difusión se agregaría a la historia intelectual del pensamiento sistemático y a la historia cultural en el sentido antropológico. Se trata entonces de diversos enfoques, diversas formas de observación y análisis” (Bouzas, 1994: p. 35). La historia de las ideas aspira a establecer una coherencia entre los diferentes discursos internos de la institución con lo político, lo social, lo religioso, lo jurídico. Según Magallón Anaya (2000), “...la historia de las ideas se... puede colocar entre una sociología del conocimiento y una filosofía de la historia, disciplina que linda entre la objetividad del objeto de estudio y la subjetividad de aquellos que la producen”.

Roig, Ardao, Zea, recurren al concepto “historia de las ideas” para reemplazar el concepto “historia de la filosofía”, el que parecía menos apropiado de ser aplicado en América Latina; incorporando además la literatura, el ensayo, las circunstancias histórico sociales, así como el poder transformador de las ideas y de los intelectuales, en un afán por “nacionalizar” y “latinoamericanizar” los temas de estudio, relacionados muy directamente con la identidad” (Pinedo, Op. Cit, 29-30).

Cerutti, Sánchez Rubio y Fernet-Betancourt opinan igual:⁶ El principal mérito de esta unión entre filosofía e historia de las ideas, consistió en ampliar los objetos de estudio y las perspectivas analíticas.

Es importante señalar que, no obstante, la “filosofía latinoamericana” y su historia, así como la historia de las ideas, hasta hace poco no habían incluido muchas disciplinas de las ciencias sociales, como la economía (por ejemplo Prebish), la sociología (por ejemplo Florestán Fernández), y otras. Por otra parte, la unión de la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas, ha permitido fertilizaciones desde la teología (Dussel, por ejemplo), el derecho o la educación (Freire, por ejemplo). Cerutti, por su parte, pregunta: “¿Cómo se ha efectuado, según consta historiográficamente, la historia de las ideas o de la filosofía en lo que va del siglo en nuestro continente?” (1996: 77); para contestarse que:

La historia de las ideas se ha practicado durante casi cincuenta años con características muy específicas en América Latina... debe reconocerse la existencia de una fuerte tradición latinoamericana en el cultivo de esta disciplina. Esta tradición exige estudio y tomas de posición (1996: 78).

Explícitamente plantea la centralidad de la historia de las ideas para la filosofía latinoamericana, y viceversa:

Aunque incómoda, se impone la terminología “historia de las ideas filosóficas en América Latina”, porque no se trata de historia de la filosofía en sentido idealista más o menos tradicional, según la cual las ideas filosóficas se derivan de otras ideas filosóficas, sin posibilidad de rebasar los marcos de su inmanente devenir. Esta alternativa ha sido expresamente rechazada por la historia de las ideas en nuestra América. Por otra parte, es necesario aclarar que esas ideas son filosóficas o principalmente filosóficas porque

⁶ Cerutti: “... esta disciplina se desarrolló en medio del debate acerca de la existencia de una filosofía latinoamericana, su relación en y con la situación latinoamericana. Así, tanto la práctica de la filosofía latinoamericana, cuanto la producción de la historia de las ideas han surgido entrelazadas y mediadas por estos debates.” (1996: p. 78). Sánchez Rubio: “Desde distintos puntos de la geografía latinoamericana hombres vinculados con el mundo de la historia y la filosofía van a desarrollar una línea de investigación común.” (1999: p. 52). Fernet-Betancourt: “... todos sabemos que la historia de la filosofía y la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina son, sin duda alguna, una de las áreas que más se han trabajado entre nosotros...” (1994: p. 43).

ha dejado de estar claro, como lo estaba hace unas dos décadas, que la filosofía es el momento de culminación y máxima autoconciencia de una cultura y que, las ideas por excelencia, son las filosóficas. Este razonamiento aparece hoy altamente dudoso y, cuan más, se acepta que las filosóficas son ideas específicas junto a muchas otras ideas que merecen y requieren ser historiadas (1996: 78) (Énfasis JOGM).

Incorporando aspectos de la sociología de la ciencia, se ha procedido a,

Establecer relaciones entre las ideas y sus portadores o detentores (sujetos sociales)... Esta preocupación no fue nunca ajena al deseo de establecer cada vez con mayor rigor y detalle qué ideas, en qué momentos determinados podían ser juzgadas como regresivas o progresistas (1996: 80).

Con la ampliación del ámbito de estudio que le permite la historia de las ideas, se le abren nuevas posibilidades a la filosofía, para establecer sus objetos y sus métodos. Podríamos investigar filosóficamente sobre diferentes sujetos sociales latinoamericanos, empleando conceptos y categorías ya aceptados en la filosofía latinoamericana. Con esto estableceríamos más precisamente esos conceptos y categorías ya aceptadas, y también descubriríamos otros conceptos y categorías, que aportan o portan esos sujetos sociales. Esta tarea la lleva a cabo una historia de las ideas. De forma similar, con la dualidad conceptual regresión-progresión, podríamos establecer, como querría Cerutti, el nivel o grado de “univocidad” de determinado concepto o categoría filosófica. Esto resultará útil sin duda. Pero, en mi opinión, esa dualidad podría entenderse como un continuo (así, cualquier filosofía debería tener algunos aspectos “regresivos” (metafóricos, polisémicos) y otros “progresivos” (unívocos).

Finalmente, Cerutti advierte que hay dificultades en la generación de este tipo de conocimiento, cuando los conceptos filosóficos y la temporalidad histórica se vinculan entre sí de maneras arbitrarias o infructuosas, es decir, cuando “sujeto social”, y “regresión-progresión” no se utilizan o comprenden correctamente. Por ejemplo, periodizar la filosofía latinoamericana con referencia a la filosofía europea, y no con referencia a los ámbitos sociales y culturales latinoamericanos en que surge:

En todos los casos ha habido una preocupación por periodizar, es decir, por efectuar cortes arbitrarios en el proceso histórico de las ideas para mejor estudiarlas (...) En la mayoría de los casos las periodizaciones han sido insuficientes, debido a la incoherencia o incongruencia de los criterios utilizados (1996: 80).

A su vez, la unión de filosofía latinoamericana e historia de las ideas, recientemente es analizada desde diversas perspectivas, por ejemplo como “filosofía de la liberación latinoamericana”, y como “filosofía intercultural latinoamericana”. El Dr. David Sánchez Rubio, iusfilósofo español, al estudiar la filosofía latinoamericana

como filosofía de la liberación, indica que:

Leopoldo Zea y Enrique Dussel son dos personajes que interpretan la realidad latinoamericana desde unas perspectivas cuya máxima preocupación es la descripción de todo elemento discriminador u opresor del ser humano (Énfasis, JOGM). Zea, por medio del análisis de las ideas filosóficas, desenmascara la ideología subyacente de aquellos grupos dominantes que dirigen los destinos de sus naciones. Dussel apela a la Exterioridad como aquella instancia crítica que toda forma de pensamiento y todo modelo de vida rechaza, olvida e ignora (1999: 47-48).

Por su parte, Raúl Fornet-Betancourt destaca que la filosofía intercultural latinoamericana debe partir del análisis historiográfico:

El programa de formular un filosofar intercultural desde la experiencia iberoamericana no debe tomar su punto de arranque para una realización efectiva con el intento de sistematizar una tesis teórica, sino que tiene que aplicarse primero al trabajo historiográfico de reconstrucción crítica de nuestra tradición de pensamiento como tradición pluralista con muchos rostros (1994: 42).

Señala algunas tareas y posibilidades:

La tarea de relectura crítica de nuestra historia intelectual o filosófica debe concentrarse... en la explicación de los presupuestos teóricos metodológicos que la caracterizan como tal (que es lo que hacen Zea o Cerutti; JOGM); sin embargo esta tarea no se hace para invalidar lo hecho, sino que apunta a reubicar lo hecho, esto es, a valorarlo como un aporte legítimo y fundamental, pero "regional" (...). Vale decir: la finalidad de este primer momento de reconstrucción crítica es descentrar la historia del pensamiento iberoamericano de su eje europeo y mostrar que también en América pueden ser detectables lugares focales de reflexión filosófica. De manera que, si se acepta la hipótesis de que la tradición filosófica nacida en Grecia es una tradición regional y de suyo contingente, puede operarse entonces con la idea de que hay otros lugares fundadores de filosofía y que, por consiguiente –liberada la filosofía de su configuración occidental como única figura posible de sí misma-, así como se habla de la China y de la India como lugares fundadores de tradiciones filosóficas con estilo propio, nada debería impedir poder hablar también de América como posible lugar propio de filosofía (1994: 45).

Destaquemos, para terminar, entonces, algunas características de la filosofía latinoamericana, derivadas o desarrolladas a partir de la historia de las ideas:

1. La problemática de la filosofía latinoamericana es planteada desde la perspectiva del "otro" de las filosofías eurocentristas;
2. La filosofía latinoamericana tiene un lenguaje y un cuerpo conceptual que incluye elementos, tanto metafóricos (polisémicos) como unívocos, y que puede representar una nueva forma de hacer filosofía en el mundo;

3. Las ideas de la filosofía latinoamericana no se derivan de ideas filosóficas previas, sino de entornos culturales y sociales, lo cual refuerza lo señalado en el numeral 2. ;
4. Ha sido la historia de las ideas la que ha permitido a la filosofía latinoamericana encontrar sus objetos y métodos de estudio; y
5. Dada la fecundidad demostrada por la historia de las ideas en el caso de la generación de la filosofía latinoamericana, notemos que hay mucho que se puede hacer, para que otros campos o ámbitos de estudios (ciencias sociales, por ejemplo), también empleen la historia de las ideas en la construcción de discursos (incluyendo los filosóficos) sobre esas disciplinas o ámbitos sociales y culturales.

Bibliografía

- Chevalier, F. (1983). "Varias interpretaciones de la historia". En América Latina de la independencia a nuestros días. Cap. IV. Barcelona: Nueva Clío.
- Fornet-Betancourt, R. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. San José: DEI.
- García, R. (1994). Algunas reflexiones sobre la historia de las ideas. Cuadernos de Historia de las Ideas, N.2, 35-45.
- Cerutti, H. (1996). Memoria comprometida. Heredia: UNA-Cuadernos Prometeo N.16, 1996.
- _____. (2000). *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México, D.F.: Porrúa.
- Hurtado, G. (2003, mayo-agosto). Filosofía en México y filosofía mexicana. Logos, N.92 69-77.
- Klengel, S. (1990). Latinoamérica-Europa: ¿Efectos del quiasma? y problemas de perspectiva. En *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la historia intelectual de América Latina* (Cancino H, Susane K y N. Lorenzo Eds.) pp.35-48. Madrid: Iberoamericana.
- Magallón, M. (2000). Consideraciones historiográficas sobre una historia de las ideas en América Latina. México: Foro para el Filosofar Intercultural 2, 1-53. www.polylog.org/them/2/aspmm-es.htm.
- Margarit, R. (Ed.) (Enero, 1997). III Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana. Praxis. N. 50, p. 407 (UNA, Heredia, Costa Rica).
- Pinedo, J. Identidad y método: aproximaciones a la historia de las ideas en América Latina. Mimeo, s.f., pp.15-34.
- Sánchez, D. (1999). *Filosofía, derecho y liberación en América Latina*. Bilbao: Declée de Bouwer.
- Schutte, O. (1997, enero). La alternativa del pensamiento feminista en América Latina. Praxis, N.50, 197-207.
- Strozzi, S. (1990). "El discurso del método y el método de los discursos en la historia intelectual de América Latina. Notas para la discusión preliminar de una renovación disciplinaria." En *Nuevas perspectivas teóricas y metodológicas de la historia intelectual de América Latina* (Cancino Troncoso Hugo, Susane Klengel y N. Lorenzo, Eds.), pp.1-14. Madrid: Iberoamericana.
- Zea, L. (1974). "De la historia de las ideas a la filosofía de la historia latinoamericana". En *Dependencia y liberación en la cultura latinoamericana*. pp. 11-31. México, D.F.: Joaquín Mortiz.
- _____. (1989). *La filosofía latinoamericana como filosofía sin más* (13ª Ed.). México, D.F.: Siglo XXI.