

# Cultura Filosófica E Identidad

Juan José Colomina

Universitat de València

## La cuestión del (re-)conocimiento

1. Desde el inicio de la filosofía moderna, es el concepto de persona el que toma protagonismo. Es el *cogito* cartesiano el primero que confunde la noción antigua: persona es aquel individuo que como tal es capaz de darse cuenta de sí mismo como unidad; esto es, la persona es aquel ser capaz de conciencia. Pero la conciencia es ciencia de algo, es un saber referente a algo: es una ciencia-con-otro. Con Descartes, se abandona dicha concepción para pasar a considerar la conciencia como un teatro privado donde (inter-)actúan tan sólo las propias experiencias, las vivencias en primera persona.

Pero Descartes olvida un punto esencial: todo aquello que se presenta a la conciencia como inmediato son hechos, hechos que nos identifican como seres capaces de acción pero a la vista de los demás. Es sólo gracias a la presencia del otro por lo que mi *ego* (como unidad indivisible y distinta de 'lo otro') es capaz de identificarse. En este sentido puedo afirmar que 'yo soy porque tengo conciencia' se convierte en 'yo soy nosotros'.<sup>1</sup>

En este sentido, la persona no sólo es aquel individuo con conciencia, sino también todo aquello que permite vernos en él, todo aquello que "da testimonio". Así, yo me puedo concebir como persona, como una unidad, como un agente capaz de acción porque soy capaz de interactuar con los demás y porque mi acción puede ser reconocida por los demás como mía. Porque, en definitiva, de lo que se trata es de salvar la responsabilidad, ya que existe una evidente bilateralidad que sólo permite la identificación de la intención de un agente por medio de la comprensión de su interlocutor.

---

<sup>1</sup> Esta es, al menos, la impresión que me proporciona la lectura de Choza (1995).

Pero aquí debemos distinguir entre dos tipos de persona: yo soy persona en tanto que todo aquello que soy capaz de hacer se me puede atribuir a mí y sólo a mí (como autor) o bien soy persona en cuanto que soy representante de las acciones o de todo aquello que se le puede atribuir a otro (como actor). Es decir, podemos diferenciar entre persona (en sentido natural) cuyas acciones se pueden considerar suyas o como persona (fingida, o *ficción* sin más) en cuanto representante de algo que no le pertenece pero para lo que se le autoriza.

En este sentido, Thomas Hobbes escribió: “Las palabras y acciones de algunas personas artificiales son propiedad de aquellos a quienes representan, y entonces la persona es el actor, y el que es propietario de las palabras y acciones es el autor, en cuyo caso el actor actúa por autoridad. Por eso al que, cuando se habla de bienes y posesiones se le llama propietario, en latín *Dominus* y en griego *Kyrios*, cuando se habla de acciones se le llama autor. Y así como el derecho de posesión es llamado dominio, así, el derecho a hacer cualquier acción es llamado autoridad, por lo que por autoridad se entiende siempre el derecho a hacer cualquier acto, y hecho por autorización es el hecho por comisión o licencia de aquel a quien el derecho pertenece”.<sup>2</sup> En tanto que al agente se lo considera como poseedor de sus propios actos, éste es persona ‘natural’; pero en el momento en que el agente es considerado como persona que representa una autoridad que no es la suya pero que se le supone, es una ficción. Pero recordemos que no es una ficción exenta de responsabilidad, porque las gentes de la comunidad dependen de las acciones que en su nombre la supuesta autoridad representa. Pero, ¿qué ocurre cuando la ‘autoridad’ deja de lado a sus representados? ¿Qué sucede cuando la representación se transforma en dominación? Cuando el ideal es impuesto, no podemos decir que un concepto (algo así como un estereotipo) representa la verdadera realidad de una sociedad porque viene impuesto desde fuera sin tener en cuenta al individuo concreto del que se puede inferir. Esa abstracción viola unos principios básicos (y hablo de principios morales) que deberían regir toda relación (inter-)humana.

Pongamos un ejemplo: supongamos que a Juan Pérez se le presenta la oportunidad de recuperar la estabilidad económica de su sociedad siempre y cuando matara a un empresario chino que vive en Beijing (a muchísimos kilómetros de

---

<sup>2</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, XVI, p. 256, citado en Choza (1995).

distancia). Tal vez entonces no se le presentarían remordimientos, total que más da, verdad, un chino más que menos; se podría salvar toda la comunidad. Pero, ¿qué ocurriría cuando le viera la cara? Resulta que ese chino es una persona, con rostro humano. ¿Sería entonces capaz de matarlo? Supongamos que sí. Entonces la comunidad se salva sin pérdidas (internas). El precio a pagar es muy asequible: la muerte de alguien desconocido e insignificante que ni tan siquiera se conoce y por el cual tan siquiera se sentirá ningún remordimiento. Pero, ¿y si en lugar de tener que matar a un empresario chino la condición fuese que Juan Pérez tuviera que matar a su propia esposa? Tal vez ya no sería tan asequible el precio a pagar.

Carlo Ginzburg, en Ginzburg (2000), nos advierte del peligro que supone tomar distancia del otro. Nos dice que la distancia debilita la identificación de razones morales de acción. El que yo mate a un mandarín chino implica no una decisión por interés, sino un distanciamiento con implicaciones moralmente relevantes, porque al considerarlo en abstracto olvidamos que también él es una persona, tiene rostro, y es un rostro común (y esto, recordemos, es lo que tanto impresionaba a Jean Améry de sus captores alemanes o lo que más aterrorizó a Hanna Arendt de Eichmann).

Y esto me hace enlazar con otro de los textos de Ginzburg<sup>3</sup> en el que defiende que la cuestión de (re-)conocer al otro como humano estriba en la proximidad, pero esta proximidad no puede ser cultural (ya que a fin de cuentas “la familiaridad, ligada a la pertenencia cultural, no puede ser criterio de relevancia. Que el país de uno sea todo el mundo no quiere decir que todo sea igual: quiere decir que todos somos forasteros respecto de algo y de alguien”)<sup>4</sup> sino que debe serlo de algo más. Que lo que hace despertar mi sentimiento (moral) es el (re-)conocer en el comportamiento de los demás sentimientos, emociones, sensaciones... compartidas. Es decir, esto ejemplifica que la cuestión estriba en reconocer al otro como un similar (humano) porque se es capaz de percibir en su comportamiento puntos en común. Esto puede llevar a creer que lo que se está definiendo en estas líneas es alguna especie de conductismo (comportamentalismo). Pero nada más lejos: lo que afirmo es la existencia de ‘bases geológicas’ comunes a todos los ‘organismos biológicos socializados’ que somos los seres humanos. Y esto no

---

<sup>3</sup> Véase Ginzburg (1994).

<sup>4</sup> Ginzburg (2000: 11).

está lejos de lo que defendió Wittgenstein en sus *Investigaciones Filosóficas*.<sup>5</sup> Lo que pretendo decir es que todos los humanos compartimos una gramática profunda. Pero atender ahora a esto excedería en exceso la pretensión y la extensión de este trabajo.

2. En la segunda parte de *La trenza de tres cabos*, Hilary Putnam destaca la teoría de los ‘dos panoramas filosóficos’ de Charles Travis acerca de la semántica de una preferencia realizada en el lenguaje natural. El primer panorama mencionado es la llamada ‘concepción clásica’ de Grice y el segundo es la ‘concepción semántica sensible al habla’, que atribuye a Wittgenstein (y Cavell) y Austin. Esta segunda posición defiende que el contenido de una preferencia depende del contexto particular en que se emite, de la cuestión particular de la que se habla. Esta segunda concepción no niega la existencia de significado, sino que niega que dicho significado determine aquello que se dice. Más bien es al contrario, lo que viene a afirmar es que es la situación de habla la que determina qué (o cuál) sea el significado de la preferencia emitida.

En otras palabras, y como dijo Cavell en *The Claim of Reason*,<sup>6</sup> es nuestra ‘situación de ajuste’ con los demás acerca de lo que tiene o no tiene importancia, algo que no puede venir determinado por ninguna regla o conjunto de normas, lo que posibilita que ciertas situaciones aparezcan como relevantes, porque en sí misma ésta es una capacidad que posibilita la toma de significado. Es decir, ‘yo con los demás’ es lo que determina aquello que importa.

A mi parecer, esto concuerda con lo que G. Bateson dice en su obra de 1979. Lo que es realmente importante es aquello que él denomina ‘la pauta que conecta’. En cierto sentido, todo lo viviente está conectado. Podemos saber qué es el dolor de alguien porque alguna vez hemos tenido dolor (a pesar de que no podamos conocer qué es ese dolor en particular, como ya advirtió Wittgenstein al afirmar la imposibilidad de conocer los conceptos mentales de otros en primera persona). Pero también podemos saber qué es crecer o qué es estar sometido a las leyes de la evolución, porque pertenecemos a un mundo que es viviente. Es pocas palabras, que “toda comunicación

---

<sup>5</sup> En esta línea se mueve también la interpretación que Defez hace de la postura filosófica del Segundo Wittgenstein.

<sup>6</sup> Véase como ejemplo el capítulo 3 o la parte tercera de Cavell (1979).

exige un contexto, que sin contexto no hay significado, y que los contextos confieren significado porque hay una clasificación de los contextos” (Bateson, 1979: 16) y todo esto porque, en definitiva, “configuración contextual no es sino otra manera de designar a la gramática” (Bateson, 1979: 16). Y esto significa que yo puedo saber cual es tu estado mental ahora porque alguna vez también me encontré en la misma situación. Y todo ello porque tú y yo somos seres vivientes y somos capaces de identificarnos como tales. Ello no supone más que un punto en común inicial: la intersubjetividad. Porque en el momento en que yo aprendo las normas de socialización (Wittgenstein hablaría de aprendizaje del lenguaje) aprendo al mismo tiempo que esas normas son compartidas, y esto no queda lejos del concepto de empatía.

Pero, ¿Qué relevancia puede tener todo esto para nuestro tema?

### **La libertad e Iberoamérica**

1. Mucho se ha discutido acerca de la filosofía iberoamericana, sobre su estatus, su posibilidad y sus características.

Desde los llamados “padres de la filosofía en Iberoamérica” (los exiliados españoles José Ortega y Gasset, José Gaos o María Zambrano y los ‘autóctonos’ Alfonso Reyes o Vasconcelos, por citar unos pocos de ellos) hasta nuestros días, podemos identificar toda una serie de trabajos tendientes a establecer el conjunto de características que una filosofía debe poseer para ser tildada de auténticamente (ibero-)americana.

Puede que en un principio la cuestión planteada parezca sorprendente en cuanto parece dar a entender que en Iberoamérica no existe tradición filosófica más allá que aquella inaugurada por ‘los jesuitas’, pero no es el caso. Más bien diría que es todo lo contrario: en Iberoamérica se hace filosofía, pero esa filosofía no siempre es autóctona.

En esta sociedad ha aparecido un conflicto filosófico que contrapone a dos ‘escuelas’, haciendo aparecer dos figuras singulares que se niegan el uno al otro. Estas figuras son el llamado filósofo alterado y el filósofo ensimismado (así, al menos, los caracteriza Luis Villoro (1998)). Se enfrentan así aquel filósofo que devora filosofía ajena (aquel que está más interesado por mantenerse al día de las últimas tendencias y

modas filosóficas foráneas que de averiguar las circunstancias desde las que sería capaz de comenzar a pensar por sí mismo, las circunstancias que le darían la base desde donde comenzar a hacer filosofía propia) y aquel que considera una identidad propia que lo diferencia de los demás (aquel capaz de identificar un ser propio de los iberoamericanos, como si fuera posible encontrar un ser sustancial característico de cada pueblo).

Pero ambos se equivocan: tan dañino es para una sociedad erajenarse mediante la apropiación y copia de valores y conceptos externos (lo que acaba por aniquilar la propia identidad en favor de una identidad extraña) como potenciar la idea de la existencia de una sustancia universal humana que responde a los criterios de una sociedad en particular (corriendo así el riesgo de caer en la falacia de la pureza de la raza).

Al igual que se ha tendido a pensar que el individuo iberoamericano constituye su ser mediante valores copiados de la cultura occidental, también se piensa que la filosofía iberoamericana imita la filosofía occidental. Pero, ¿qué va a hacer, si no? No se le dejó otra alternativa. Se adoptan métodos, se plantean temáticas universales, se cuestionan soluciones ajenas. Digamos que no se pretende más que seguir con la tradición de raigambre occidental que se estableció en Iberoamérica. Y todo porque Occidente tendió sus redes conceptuales de modo que nada quedara fuera de ellas. Esto no es más que una caracterización de la realidad iberoamericana: la cultura adoptada no es la propia. Pero tampoco es ya la heredada de Occidente.

2. Hay que reconocer que el ensimismamiento es tan tentador como la alteración. Se tiende a pensar que ya que a los occidentales les funciona tan bien con sus valores y sus instrumentos lo más adecuado es adoptarlos y esperar a que los instrumentos añadidos hagan progresar una sociedad aletargada, cansina y débil. Pero lo único que provoca dicha tecnificación es la alienación: se implanta toda una cantidad inservible de mamotretos ornamentales que pueden quedar bonitos pero que en realidad no son útiles para explicar la realidad latinoamericana. Podemos poner una metáfora: las técnicas culturales y la tecnología social occidental funcionan en Latinoamérica del mismo modo que lo hace un frac (con su sombrero de copa incluido) en el porte de un cacique caribeño (o para el caso, el jefe de una tribu africana). Incluso me parece

recordar alguna película (de estas malas comedias hollywoodienses) en la que aparece tamaño dirigente. Nadie se explica para que quiere el cacique el traje: puede ser muy elegante y muy 'moderno', puede ser muy occidental, muy en la moda, pero es totalmente inservible y poco práctico cuando vives en la selva, te dedicas a cazar y hace 45° a la sombra.

Del mismo modo, considerar la existencia de algo meramente propio nos confunde y aturde. Apelar a cuestiones sustanciales hace que el filósofo se enfrasque en cuestiones metafísicas que van mucho más allá de sus miras. La cuestión lo trasciende, lo que hace inútil cualquier intento de apropiación de identidad. Porque apelar a instancias superiores (o más profundas) de corte universal que permitan regir aquello de lo que se habla es pretender universalizar lo Humano bajo la visión parcial y particularista de un imaginario conceptual creado para tal fin. Se viola así el principio que nos guía: no podemos imponer como universal todo aquello que sabemos que nos es particular, por mucho que dicha tentación configure o constituya parte importante de lo que sea el ser humano (Saramago, 1998). Y a este fin presenté mi alegato inicial: no es que yo pretenda defender una analítica visión trascendental (como se puede comprobar, me decanto mucho más por una visión naturalizada que sustancial del ser humano), sino que apelo a una base común que permite identificar a todos los humanos. En otras palabras, intento decir que los humanos compartimos 'aires de familia', un concepto que no queda mucho más allá del de mestizaje. Compartimos la capacidad simbólica de expresar 'cosas' mediante representaciones (mayoritariamente) estéticas. Me refiero a un 'supermecanismo' que podemos decir que caracteriza al animal humano y que permite estructurar la realidad en la que se viva. Eso sí, cómo se estructure es ya una cuestión empírica que depende del entorno y de las circunstancias.

De lo que se trata es de buscar aquellos valores propios, de presentar las propias técnicas. Pero no hay que olvidar la herencia cultural. El pensamiento heredado permite una visión de la realidad que tan sólo debe adecuarse a las circunstancias en las que se vive. Es decir, la cuestión no es que el cacique no lleve el frac, sino que le quite las mangas y le añada algún tipo de material transpirable propio del lugar.

3. No es que la razón sea particular de cada raza o de cada pueblo, sino que cada pueblo posee unas características particulares (circunstancias) desde las que debe

comenzar a razonar. Y esta es la más importante de las reivindicaciones que surgen desde Iberoamérica. El dominio que ha venido ejerciendo el pensamiento occidental ha desplazado la preocupación por encontrar los propios caracteres. Una vez entra en crisis el sujeto occidental que sustenta todos aquellos valores en los que se educó, entra en crisis también la vía de salvación de las circunstancias. Perdemos el sujeto desde el que podemos tener perspectiva del mundo: entonces perdemos la conexión con la realidad en la que vivimos. O mejor dicho, perdemos el velo (occidentalizado) que cubría nuestros ojos y nos vemos abocados a una realidad que no reconocemos como nuestra pero de la que insalvablemente no podemos escapar.

La entrada en crisis del sujeto occidental supone un duro golpe: cuando se posee un sujeto que no es el propio (como es el caso del iberoamericano), entonces la realidad se nos presenta en su plenitud. Y una vez descubrimos que ese sujeto al que tan fuertemente nos hemos sentido ligados se desvanece, nos vemos en la tarea de reconstruir un sujeto, el propio, capaz de dar cuenta (verdadera cuenta) de la realidad en la que se vive.

Surge así la necesidad de reconstruir la historia de dicho sujeto. Una historia que se sabe tormentosa y, por ello mismo, más auténtica. Porque en aquello que fue abandonado (aunque fuera por la fuerza) se reconoce ahora todo aquello que se es y que en su momento se olvidó (o se quiso olvidar). Se posibilita así la constitución de una conciencia común que será capaz de aunarnos en una comunidad capaz de identificarse como tal mediante el elenco de sus características comunes.

Pero, ¿cuáles son esas características comunes? La cuestión no es que desde un principio el iberoamericano se ponga de acuerdo sobre qué filosofar, o sobre el deseo que debe mover la filosofía. Sino que todo ello se dará a posteriori. Cuando se haya filosofado lo suficiente se verá qué deseos movieron dicha filosofía. “La cuestión no está, pues, en hacer filosofía española o americana, sino en hacer españoles y americanos filosofía” (Gaos, 1942: 13).

El ideal sería llegar a constituir aquello que Vasconcelos denominó *raza cósmica*, una comunidad que englobe a todos aquellos que lo deseen y que precisamente se caracterice por la falta de prejuicios raciales o culturales. Ésta comunidad sería capaz



de encontrar las propias circunstancias desde donde afrontar aquellas cuestiones universales. Desde dicha comunidad se filosofaría sin más, intentando no aportar respuestas universalmente válidas, sino cuestiones circunstanciales capaces de aportar claridad a aquello que se es.

Sólo seremos capaces de constituir una tal comunidad en la medida en que seamos capaces de autonomía (seamos capaces de obedecer a nuestras propias razones) y seamos coherentes con los deseos y necesidades que sustentan dichas razones. El compartir una misma lengua facilitará las cosas. Pero debemos partir desde el reconocimiento: sólo desde el punto de vista común seremos capaces de constituir una filosofía que responda a la realidad de Iberoamérica.

La filosofía de la autenticidad debe consistir en dejar de imitar aquellas posiciones filosóficas ajenas y que tienen pretensión de universalidad para pasar a tratar temas propios desde circunstancias propias.

4. Y cuando me refiero a circunstancias, cuando me refiero al modo en que se estructure la realidad, me refiero a la conformación de historia. El sujeto que habita en un lugar y en un momento es capaz de constituir su imagen y de construir la evolución de dicha imagen. Pero, ¿qué sucede cuando se priva de ese (hoy en día podemos decir) privilegio a un pueblo? Cuando se niega la posibilidad de identidad a un pueblo, lo que se produce es la exterminación de dicho pueblo. Si lo que se hace es invadir una cultura, se empieza por negar las categorías establecidas, para posteriormente pasar a cambiarlas por las propias. ¿Cómo reaccionará esa sociedad ante la desaparición de aquello que es? ¿Cómo reaccionará un sujeto al que se ha escindido, al que se le impide constituirse como identidad? Posiblemente la sociedad permanezca subyugada durante un breve lapso de tiempo, pero en el momento en que los individuos comiencen a tomar conciencia de lo que sucede, lo más probable es que se liberen. O al menos, que intenten su liberación.

**¿Cómo reconstruir la historia de las ideas iberoamericanas?: violencia y revolución**

1. En 1975, un grupo de filósofos se encontraron en un simposio. A pesar de pertenecer a realidades filosóficas diferentes (entre ellos se encontraban tanto analíticos como ‘latinoamericanistas’) llegaron a la conclusión de que el sujeto iberoamericano debía salir de su letargo y conseguir constituirse como tal, lejos del período de modernización de talante occidental que abrumadoramente iba imponiéndose. Surge así el conocido como Documento de Morelia de 1975, un documento que expresa los rasgos esenciales de la filosofía de la liberación que debe permitir la libertad de las grandes masas iberoamericanas que vivían en el abandono y en la opresión.

2. Uno de aquellos pioneros filósofos fue Leopoldo Zea, quien veía la necesidad de alcanzar la libertad del hombre mediante la construcción de democracias que permitan constituirse como humanismo capaces de lograr que “todo individuo sea considerado como fin en sí mismo” (Miró Quesada, 1998: 66).

Durante toda su carrera como filósofo y como docente, Zea llegó a convergerse (y lo que es más, así intentó transmitirlo en sus lecciones) que toda filosofía es relativa a una circunstancia histórica concreta y que la filosofía es adaptación crítica y no creación mágica. Para Zea, la filosofía auténtica es tomar conciencia de la propia realidad adaptando críticamente las ideas de carácter universal que poseemos por compartir una herencia cultural común. Disolvemos así una paradoja que se formaba, porque no se trata ahora de pensar lo propio desde la propia realidad histórica, sino que se trata de adaptar el pensamiento heredado a las necesidades y propósitos propios.

Se establecen, así, dos requisitos imprescindibles para que pueda darse una filosofía auténtica. En primer lugar, es necesaria la autonomía de la razón: ser capaz de ejercer la crítica a las ideas y pensamientos foráneos, para así lograr juzgarlas y adaptarlas según las propias circunstancias, hasta poder conquistarlas, y este sería el segundo aspecto a destacar, la congruencia entre el pensamiento y la realidad cotidiana que nos es dado vivir.

Sólo mediante el establecimiento de un tal modo de filosofar es posible liberarse de la alienación ejercida por el oscurecimiento y la negación de la realidad histórica iberoamericana que se viene ejerciendo desde largo tiempo. Puede concebirse como un modo de rebelión, pero ¿ante qué?

3. Toda la tradición occidental ha venido negando y subyugando la realidad de todo aquel que no fuera occidental. Sólo se tenían dos opciones: o se abandonaba la propia realidad para abrazar la nueva que llegaba (que de todos modos se concebía como la Única y la Verdadera) o se era negado, o incluso aniquilado. Pero esta imposición hacía tambalearse el entramado conceptual (sobre todo aquel referente a la moral) occidental. Porque si todo ser viviente es creado por ÉL, ¿quiénes somos nosotros para eliminarlos? Surge la necesidad de legitimar la ocupación.

Se opta en un primer momento por la básica acusación de barbarismo y paganismo. Aquellos seres primitivos que todavía pululan por el mundo adorando a falsos dioses y que además cometen horribles pecados como devorar a sus semejantes no poseen el rango de humanos y por tanto deben ser domados y civilizados. Y el primer paso supone la evangelización. Se asume el papel de reintegrar en la historia a aquellos descarriados que perdieron ‘el Camino’ (de resonancias balaguerianas) mediante la reemisión de la culpa original sólo expiable mediante estricta penitencia (lo que no pasa de ser una occidentalización). Posteriormente, se sustituye la religión por el positivismo científico: o se asume la técnica o la amenaza de perder el progreso y la modernidad (lo que supone quedar fuera de la historia) se cierne sobre nosotros oscureciendo nuestro horizonte. En pocas palabras, se dice que o se someten todos los territorios a la absolutización de la conciencia histórica objetiva occidental (que también podemos denominar capitalista o neoliberal) o padeceremos el abandono (según ellos, voluntario) y la ruina (al quedar fuera del mundo). Y esto es imponer la Razón moderna: se niega todo aquello que no se integra o se elimina directamente todo aquello que puede suponer un progreso (como el caso del indígena).

Por sólo poner un ejemplo, Borges nos relata en su prólogo a *El mandarín* de José María Eça de Queiroz (en Borges (1988)) que Groussac dejó escrito que “ser famoso en Sudamérica no era dejar de ser un desconocido” y lo mismo dice de Eça, ya que a pesar de ser un conocido escrito portugués que ya intuyó la dialéctica proximidad/lejanía de la que se apropia Ginzburg (ver punto primero, sección primera) no fue conocido más allá de sus fronteras. Y esto forma parte de la negación de una realidad.

Y ello nos lleva a preguntarnos si la pretendida liberación puede conseguirse realmente.

4. La filosofía de la liberación se concibe como el deseo bolivariano de constituir una América unida, la constitución de un espíritu universal objetivo que englobe la realidad iberoamericana. Pero no se concibe actualmente como posible, sobre todo porque menoscaba la circunstancialidad de ciertos planteamientos de base.

Se concibe la posibilidad de establecer realidades nacionales democráticas capaces de garantizar desde las propias circunstancias la salvación del ser. Pero ese ser maltratado históricamente todavía sufre en sus propias carnes la negación poderosa de las culturas dominantes. Ese ser se encuentra ahora marginado, escindido y pobre ante una realidad que no reconoce como suya porque le viene impuesta y ni siquiera lo ha tenido en cuenta. Es más, lo ha silenciado. La liberación debe comenzar ahora por la recuperación del sujeto propio de ese ser iberoamericano que sea capaz de constituir alternativas que hagan frente a esas políticas (porque los pensamientos se han acabado institucionalizando) económicas destructivas que continuamente lo mantienen en un limbo, porque no acaban de absorberlo pero tampoco lo reconocen como fuera de dicha dialéctica. El imperio capitalista intenta continuamente absorberlo, pero se resiste reafirmando su propia realidad.

Y ello nos lanza sobre un nuevo problema: cómo afrontar hoy en día la realidad política (que en definitiva se ha transformado en económica) de todos aquellos individuos concretos que han sufrido la negación histórica. Ahora, el problema del 'otro', el antropológicamente llamado problema del 'primitivo', del 'salvaje', se convierte en el problema del pobre, del marginado, del desplazado.

Se debe proceder al reconocimiento del sujeto capaz de recuperar ese ser perdido mediante la potenciación de una racionalidad propia capaz de estructurar (a su manera) la realidad que le es dada vivir. Y esa ya es una tarea personal que debe comenzar a constituirse desde la reflexión filosófica.

## **Conclusión**

Llegados a este punto, y con ojos vistas, podemos decir que la filosofía que surja deberá poseer estas características: por un lado, deberá ser instrumento de liberación (lo que implica crítica de ideas heredadas para impedir la enajenación del sujeto o la dominación foránea), 2· pero sin olvidar el rigor y la disciplina (crítica y análisis como actitud, sin instrumentalización). La filosofía iberoamericana debe perseguir la fundamentación racional rigurosa de las ideas y pensamientos para su aplicación y adaptación a las necesidades, fines e intereses concretos del momento (circunstancias), para conseguir así salvar a los individuos concretos de la negación histórica que han venido padeciendo.

## BIBLIOGRAFÍA

- Améry, Jean (2001): *Más allá de la culpa y la expiación*, Pretextos.
- Bateson, Gregory (1979): *Mind and Nature. A Necessary Unity*. Trad. cast. en *Espíritu y Naturaleza*, Amorrurtu, Buenos Aires, 1980.
- Borges, Jorge L. (1988): *Biblioteca personal*, Alianza.
- Cavell, Stanley (1979): *The Claim of Reason*, Oxford University Press. Trad. cast. en Síntesis a cargo de Diego Ribes, 2003.
- Choza, J.: “La dualidad personal. Autor y actor”, *Thémata*, núm. 13, pp. 97-120.
- Defez, A. (2001): “¿Cómo es que Edipo no sospechó que Yocasta era su madre? Reflexiones en torno al escepticismo sobre la inducción” en Marrades, J. y Sánchez Durá, N. (eds.): *Mirar con cuidado*, Pretextos, pp. 221-236.
- Gaos, José (1942): “Cuarto a espadas: ¿Filosofía “americana”?”, *Cima*, 5. Ahora reimpresso en *Isegoría*, 19, 1998, pp. 9-13.
- Ginzburg, C. (1994): “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciuales”, en *Ibid.*: *Mitos, emblemas e indicios*, Gedisa.
- (2000): “Matar a un mandarín chino”, en *Ibid.*: *Ojazos de madera*, Península, pp. 207-222.
- Miró Quesada, Francisco (1998): “Universalismo y latinoamericanismo”, *Isegoría*, 19, pp. 61-77.
- Paz, Octavio (1993): *El laberinto de la soledad*, edición de Enrico M. Santí, Cátedra.
- Putnam, Hilary (2000): *Sentido, sinsentido y los sentidos*, Paidós, 2000. Esta edición recoge además de estas notas del autor, la introducción de Norma B. Goethe “Putnam y la lectura de los modernos” y la primera parte de su *The threefold cord. Mind, body and world*, Columbia University Press, 1999.
- Saramago, José (1998): “Descubrámonos los unos a los otros”, *Isegoría*, 19, pp. 43-51.
- Velázquez, Jorge (2002): “Los retos del marxismo en Latinoamérica”, *Cuadernos Americanos*, 95, pp. 128-139.
- Villoro, Luis (1986): “Sobre el problema de la filosofía latinoamericana”, *Prometeo*, 4, pp. 23-38.
- (1998): “¿Es posible una comunidad filosófica iberoamericana?”, *Isegoría*, 19, pp. 53-59.
- Wittgenstein, L. (1953): *Philosophische Untersuchungen*, trad. cast. en *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, 1988.