

La apuesta de la fenomenología existencial y el surgimiento de la crítica filosófica en América Latina. Hacia una fenomenología de la descolonización

Francisco Pérez S.

Universidad Autónoma de Santo Domingo, República Dominicana

Resumen

A partir de las primeras décadas del siglo XX, en Hispanoamérica, los cauces que abre la recepción de la fenomenología, particularmente en México y Argentina, gravitaron de manera significativa en *la comprensión de la cultura y el valor de pensarse* como latinoamericano. Con la apertura de los más diversos campos del saber contemporáneo, lo novedoso de lo que acontece en el ámbito de las humanidades, fue que ello sirvió de base para combatir no sólo determinados sesgos del cientificismo positivista sino, en términos más amplios, para volverse hacia sí mismo y comenzar a examinar los desatinos tanto de la tradición conservadora como de la liberal y, de esa manera, forjar nuevos caminos en el ámbito del saber filosófico y el conocimiento de lo propio. Es así como, en el marco de esta recepción que impulsó la generación de "los forjadores", toma perfil una vertiente de carácter *fenomenológico-existencial*. En el surgimiento de esta expresión crítica, dos fenómenos confluyen de manera decisiva: las dramáticas circunstancias político-sociales y la contrariedad que generaba a la vez la tensión entre dos horizontes culturales diferentes: el moderno y el ancestral. De ahí que, de la consideración de sí mismo y la propia condición existencial, surjan inquietantes atisbos sobre lo que se es como sujeto y, por ende, sobre las nociones heredadas. Es en este sentido que, al partir de una *prospectiva problemática*, consideramos esta vertiente de pensamiento como propulsora de lo que se ha ido constituyendo en la historia de nuestras ideas como *crítica filosófica*. Por tanto, hemos de afirmar que dicha apuesta crítica, por parte de algunos de los pensadores de esa generación, contribuyó de manera notable a la construcción de una *racionalidad filosófica* que desde Hispanoamérica busca *situarse* y, en su búsqueda de *universalidad y autenticidad*, proporciona elementos básicos que conducen a la *descolonización* epistémica, asimismo como a un proceso de emancipación y *reivindicación* de la propia memoria y su reconocimiento en el mundo de hoy.

Palabras Claves: fenomenología existencial, intencionalidad, conciencia/mundo, vivencia, intersubjetividad, libertad, universalidad/particularidad, crítica.

Abstract:

The Bet of Existential Phenomenology and the Emergence of Critical Philosophy in Latin America. Towards a Phenomenology of Decolonization.

From the first decades of the twentieth century, in Latin America, the channels opened by the reception of phenomenology, particularly in Mexico and Argentina, gravitated significantly into the understanding of culture and the value of thinking as Latin American. With the opening up of the most diverse fields of contemporary knowledge, the novelty of what is happening in the field of the humanities was that it served as a basis for combating not only certain biases of positivist scientism but, in broader terms, for looking at oneself and beginning to examine the blunders of both the conservative and liberal traditions and, in this way, forging new paths in the field of philosophical knowledge and the knowledge of that which is owned. Thus, within the framework of this reception that promoted the generation of "the forgers", a phenomenological-existential aspect takes shape. In the emergence of this critical expression, two phenomena converge in a decisive way: the dramatic political-social circumstances and the contrariness generated at the same time by the tension between two different cultural horizons: the modern and the ancestral. Hence, from the consideration of oneself and one's own existential condition, disturbing glimpses emerge about what one is as a subject and, therefore, about inherited notions. It is in this sense that, starting from a problematic perspective, we consider this aspect of thought as a propeller of what has been constituted in the history of our ideas as a philosophical critique. Therefore, we have to affirm that this critical bet, on the part of some of the thinkers of that generation, contributed in a remarkable way to the construction of a philosophical rationality that, from Latin America, seeks to situate itself and, in its search for universality and authenticity, provides basic elements that lead to epistemic decolonization, as well as to a process of emancipation and vindication of the own memory and its recognition in today's world.

Keywords: Existential phenomenology, intentionality, consciousness/world, experience, intersubjectivity, freedom, universality/particularity, criticism.

La apuesta de la fenomenología existencial y el surgimiento de la crítica filosófica en América Latina. Hacia una fenomenología de la descolonización.

Francisco Pérez S.

Universidad Autónoma de Santo Domingo, República Dominicana

Sentido y prospectiva de una inquietud

En el marco de las influencias de ideas y corrientes filosóficas de inicios de Siglo XX, en Hispanoamérica¹ la fenomenología, como método y referente filosófico que

¹ Como bien refiere Arturo Andrés Roig en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981), en los siglos XVI y XVII —en la historia de este “nosotros” y de “lo nuestro”—, se hablaba de las Américas que integraban el imperio español y el portugués (imperios sostenidos y organizados por las viejas aristocracias y burguesías que se consideraban a sí mismas como lo europeo por excelencia) denominándolas “Indias Occidentales”, “Nuevo Mundo”, “Nuevo Orbe”, etc. En el siglo XVIII es que se generaliza el antiguo término “América” y, relacionado con este, los de “América española” y “América portuguesa”. Para finales de ese siglo, ya se disputaban las denominaciones “Iberoamérica”, “Indoamérica”, “Euroamérica”, “Eurindia” y, desde luego, la más acogida: la de “Hispanoamérica”. Más adelante, en el siglo XIX (sobre todo, pasada su primera mitad), fruto de la aceptación de la ideología panlatinista entre muchos escritores hispanoamericanos, se comenzó a hablar, además de “Hispanoamérica”, de “América Latina”. También hay que recordar que una de las denominaciones ancestrales del continente es “Abya Yala”, nombre dado por el pueblo Kuna, una de las muchas comunidades indígenas que con sus lenguas autóctonas (como el guaraní, aimara, quechua náhuatl, maya, wayuú, etc.) poblaban el continente antes de la llegada de los españoles. A pesar de la diversidad de nombres, hay que tomar en cuenta que todos y cada uno de ellos alude a una controvertida *unidad*, destacando cada nombre el componente común que se quiere reivindicar. Así, a inicios del siglo XIX prevalece el nombre de “Hispanoamérica”, que refiere sobre todo al grupo de naciones de América en donde se impuso la dominación española y, por ende, el español como idioma, dejando así una fuerte presencia cultural hispana. Últimamente, en el siglo XX prevalece el nombre de “América Latina” o “Latinoamérica”. Esta cuestión aún hoy día sigue teniendo implicaciones de todo tipo. Y es por eso que Takir Mamani defiende con mucha radicalidad la denominación “Abya Yala” dada por el pueblo Kuna, nombre que ha justificado J. Martí y que hoy ampliamente es aceptado por los actuales indígenas como nombre oficial del continente en oposición al de “América”. En otro sentido, hay que saber distinguir entre “Hispanoamérica”, “Iberoamérica” —ya que ambas comprenden a las naciones americanas que tienen como idioma oficial o cooficial tanto el español como el portugués— y “América Latina” o “Latinoamérica”, que es de uso más reciente y que para el siglo XX acuña una denotación altamente anticolonial. En todo caso, además de las ineludibles implicaciones políticas y sociales, el uso que hacemos en este ensayo de estos términos (Hispanoamérica y América Latina o Latinoamérica) refieren un uso histórico-cultural a sabiendas de los artificios que implica su uso político e ideológico.

apela a una experiencia que busca la comprensión del mundo y de la propia existencia, no podía desarrollarse de la misma manera que en otras latitudes. Con circunstancias e imperativos culturales muy particulares, o bien, distintos a los de Europa y Norteamérica, en la América “hispana” la fenomenología tuvo que trazar caminos diferentes al de otras regiones. Esto se puede observar si estudiamos su recepción a partir de la acogida que tuvo en algunos pensadores y círculos universitarios, sobre todo, desde el momento de su dificultoso y descompasado descenso al mundo hispanoamericano.

El caso de México, por ejemplo, tras la crisis o la declinación del positivismo liberal y la precariedad del quehacer filosófico de finales de siglo XIX e inicios de siglo XX — si tomando como referencia lo que nos dice A. Ibarguengoitia (1995)—, tres fenómenos, expresión de la necesidad de renovación en su vida política y cultural, harían renacer la filosofía en este país ya incorporado a la civilización occidental: 1) los *ensayos* de Ezequiel A. Chávez (1868-1946) y la aparición de una historiografía filosófica —principalmente, el libro *Apuntaciones Históricas sobre la Filosofía en México*, labor de Don Emeterio Valverde (1864-1948)—, lo cual contribuyó a crear o a tomar conciencia de la situación de la filosofía; 2) *El Ateneo de la Juventud*, que se organiza hacia 1908 a raíz del impulso entusiasta de un grupo de jóvenes que en virtud de sus diversas vocaciones buscan, al fragor de la efervescencia política y social, combatir la ignorancia y elevar la vida moral e intelectual de México (entre ellos: P. Henríquez Ureña, A. Caso, J. Vasconcelos, Alfonso Reyes, J. Torri, E. Colín, E. Gonzáles, Diego Rivera, entre otros); y, 3) la restauración, con motivo de la Independencia, de la nueva *Universidad Nacional* en la ciudad azteca (1910) ya a punto de estallar el gran movimiento social y postrevolucionario de México. Desde estos acontecimientos ellos trabajan intensamente y extienden a otros lugares su labor intelectual (pp. 171-172).

Ponemos nuestra atención principalmente en los dos últimos hechos y su particular singularidad, pues ese grupo de jóvenes del Ateneo, a pesar de las adversidades, con su decisiva contribución logró formar nuevas generaciones de pensadores y abrir para la filosofía ya restaurada la Universidad, una amplia gama de caminos en la búsqueda de verdades y rumbos propicios a la inteligencia y la imaginación. Con su restablecimiento (el cual difiere por su especificidad de lo ocurrido en Argentina), volvió la filosofía y la tradición humanística a la cultura mexicana. Así, desde la Escuela de Altos Estudios², como Henríquez Ureña lo

² Don Justo Sierra, quien personifica el tránsito del pensamiento del siglo XIX al del XX —más por su capacidad y su actitud entusiasta por abrir a la Filosofía las posibilidades de volver al mundo oficial del pensamiento y la educación—, tenía la ambición de que en esa Escuela se enseñase a investigar y a pensar, investigando y pensando, pero no cristalizando el conocimiento en el alma, sino en el dinamismo permanente de la enseñanza y la acción social para que solo así pudiesen llamarse fuerzas y proporcionar al ser humano respuestas a sus más apremiantes cuestiones. Por eso aboga para que mediante la Filosofía éste busque en su mente explicaciones más amplias y profundas. De ahí, como Ministro de Educación, en su discurso inaugural, ante la situación de la filosofía, con imagen trágica y

reclamaba en el ámbito de las letras, también Antonio Caso, Vasconcelos y Samuel Ramos lo demandaron de su generación en materia de cultura y filosofía, pretendiendo, sin dejar de lado a la ciencia, la profesionalización en la crítica filosófica al tiempo que forjar un *punto de partida* que respondiera a las exigencias del momento. Asimismo, en Argentina, también, las tensiones sociales a raíz del movimiento de Córdoba generaron sus propios cambios, dando lugar a la Reforma Universitaria de 1918 y, donde en filosofía, con Francisco Romero y Antonio Korn, se asiste a una *puesta en común* al revalorar —al igual que en México— el quehacer filosófico e introducir nuevas corrientes y métodos de pensamiento.

Entre las corrientes filosóficas europeas que a raíz de esos acontecimientos se incorporan al quehacer filosófico hispanoamericano de la época y que, a la vez, sirve de contrapunteo o de base para cuestionar y combatir la orientación positivista encontramos a la fenomenología, la cual ayuda a la clarificación y a despejar el camino. Y es que, desde la inmediatez de su mundo y en virtud de sus mediaciones, el germen de la crítica impele algo esencial: *una inquietud tendente a definir un horizonte filosófico desde el propio suelo de la experiencia*.

Al cumplirse más de un siglo de su llegada e iniciado su proceso de aclimatación en Hispanoamérica, se puede afirmar que la recepción de la fenomenología no se ha limitado a conformarse con meras exégesis y especulaciones. Pues su método, al referir un estado intencional, también deviene para algunos de nuestros filósofos en un acto epistémico de crítica y búsqueda de sentido. Así, frente a la situación político-social y cultural, mediante la crítica a la racionalidad positivista, el enfoque fenomenológico propició una comprensión que le ayudó a ponerse de cara ante los propios contenidos de conciencia y encarar o revalorar los problemas que estos generaban. De ahí su sentido y su apuesta principalmente desde la cuestión *antropológica* y la *filosofía de los valores*. Así, frente al objetivismo naturalista y ante la carencia de una visión que respondiera a los horizontes culturales del momento, esta inquietud motivó el germen de una intelección crítica que, en su vertiente fenomenológica, no sólo aspiraba a una justificación de lo propio sino, en lo esencial, a valorar y clarificar la ineludible *co-implicación entre mundo y conciencia*.

Esta preocupación, como sabemos, constituyó el origen mismo de la reflexión de Husserl y, a partir de ella, destaca que toda *vivencia* lleva consigo *intencionalidad*, es decir, *algo* que atañe a su mundo y, en tanto subjetividad, ineludiblemente, busca su sentido o la comprensión de su mundo. Y como en ello va la propia historia y la vida, esta concepción, entre otras, permite por tanto a nuestros pensadores la búsqueda de respuestas, fortalecer la crítica y realizar una definitiva ruptura con la hegemonía de la tradición de la filosofía positivista y el tomismo en Hispanoamérica.

alivio ve abrirse las puertas a esa figura que, como Antígona, “implorante” vagaba hacia tiempo en derredor de los templos serenos de nuestra enseñanza oficial. Nada más respetado y más bello... ¿Cuánto se nos ha tildado de crueles y acaso de beocios por mantener cerradas las puertas a esta ideal Antígona!? (pp. 166-67).

La actividad intencional, por ejemplo, entiende Romero —que ya había estudiado antes que Ortega y Gasset a Dilthey—, al volverse en su historicidad sobre sí misma, crea nuevas demandas y posibilita una toma de distancia o liberación que revoluciona la realidad ante la vida orgánica. Así, la conciencia del sujeto viene a ser de algún modo conciencia cósmica, encuentro de la realidad consigo misma como totalidad o anhelo de que *algo sea o llegue a objetivarse* en los más diversos órdenes mediante la libertad³. En este sentido, la intencionalidad constituye, en su esencia subjetiva y personal, la dinámica de toda objetivación del ser humano. Y su historicidad, como especie de lecho de Procusto, va definiendo las formas de su existencia. De aquí la cultura, sus formas y el perfeccionamiento espiritual.

De suerte que, para el quehacer de algunos filósofos hispanoamericanos como Antonio Caso, Samuel Ramos, los hermanos Virasolo (Miguel Ángel y Rafael) o el mismo Romero, entre otros, llegar a cuestiones esenciales a partir de la matriz que ofrecía Husserl y la filosofía contemporánea sólo podía ser posible tras los pasos de un esfuerzo para comprender la realidad y, *desde* esta sobre el camino, tematizar las problemáticas generadas desde el mundo de la propia experiencia. En el marco de lo que representó la recepción de la antropológica y, más aún, las cuestiones axiológicas de la época, ellos iniciaron un movimiento de renovación en el que se destaca el valor de la vertiente crítica de la fenomenología como inflexión filosófica de importancia.

Iniciado ya el siglo XX, la comprensión filosófica de lo hispanoamericano y su valoración —*in statu nascendi*— se revela, a raíz del complejo y controversial gozne que traba (o conforma) sus mundos, como *algo* que no podía quedarse en el aire o a merced de un mero sentimiento de desarraigo o de nostalgia, sino que requería, en rigor, de su tematización. Esto implicaba *en el ámbito del saber* que, desde y más allá del drama de lo político y lo ideológico, se asumiera dicha realidad como tierra fértil para la reflexión filosófica; es decir, como *algo* que, *desde* suelo propio, exigía la reivindicación de un *sentido* y el *discernimiento* de su horizonte cultural en un marco geopolítico más amplio e incluyente. Y ello, al clarín de un proceso de conquistas en el ámbito del acontecer político-social, se inició a partir de un impulso vital trascendental: *la búsqueda de la comprensión de sí mismo como autoconciencia y, con ello, el reconocimiento del valor de pensarse a sí mismo como cultura*. De este difuso y controvertido encuentro, al filo de etnocentrismos y conflictos políticos-sociales, surge la *necesidad* de buscar una respuesta a las cuestiones filosóficas de *quien se es* como cultura; esto, desde la propia hibridez y de acuerdo a su *estar* en el mundo como entidad que ya ha alcanzado cierta constitución jurídico-política y social. De aquí, entrado el siglo, la incursión en nuevas *formas de concebir y percibir* nuestra cultura y el mundo.

A tenor de lo indicado —como bien nos dice Jalif de Bertranou—:

³ Cf. Walton, R. (2017), “La tradición fenomenológica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires”. *Ideas* (5) 16.

...el espacio de acogimiento de la filosofía fenomenológico-existencial estaba dado como signo de nuevas claves interpretativas a las que se deseaba llegar, en las que el sujeto fuese un fin en sí mismo, con su propia dignidad, pero podría ser caracterizado como un momento polisémico, donde no había ataduras a dogmas, escuelas ni disciplinas excluyentes de otras. Se podría decir que hubo una revelación contra preceptismos que limitaran el caudal expresivo de categorías y pensamientos (Jalif de Bertranou, 2014, p. 140).

Después de unos cien años de independencia y de luchas intra-ideológicas entre liberales y conservadores, este “momento polisémico” o de pluralismo en el ámbito del saber humanístico no sólo evocaba un arraigado sentimiento de terruño o de colectividad, sino que también impulsaba a una controvertida búsqueda de clarificación de *lo que se era* y de *lo que se aspiraba a ser*, donde lo vivido al fragor de las circunstancias iba más allá de la simple percepción y suscitaba, a raíz del conflicto político-social, *un modo de concebirse y articularse como conciencia colectiva*. Ahora bien, tras el conflicto ideológico y la condición existencial, aflora también el fenómeno étnico-político, problema que sugería a *quién* se planteaba como garante de esta conciencia o elemento articulador. Todo ello remitía con profundidad en Hispanoamérica, definitivamente, a la cuestión antropológica del sujeto, al *mundo de los valores y al proyecto de sociedad a que se aspiraba* en cuanto República. Por tanto, entrado el siglo xx, frente a una filosofía positivista que privilegia el conocimiento del mundo externo, frente al verbalismo y la dogmática confesional, se trata de un momento cultural y político de apertura que invita a someter a autoexamen el camino recorrido y, así, al tiempo que la realidad continuaba exigiendo la transformación de las instituciones, se introducía en el ámbito del saber cierto pluralismo que planteaba nuevas tareas. Entre estos nuevos saberes de alcurnia filosófica, como hemos indicado, junto a la metafísica o a lo axiológico se introduce, principalmente, la preocupación antropológica. La dimensión filosófica de esta preocupación, en el ámbito de los saberes, constituye una *puesta en común* y, frente al positivismo y la tradición escolástica, la fenomenología, desde el mundo académico de inicios de siglo XX empieza a tener su vigencia.

Ahora bien, con la fenomenología, ¿quién y qué mundo es que se comienza a interpelar? ¿Acaso, como hemos señalado, no tiene que ver con el de la propia conciencia, la independencia de criterios y, con ello, la cuestión de los valores, es decir, la del propio *ethos* y su mundo? Como atisbo crítico de importancia, para algunos filósofos hispanoamericanos, poner entre paréntesis su mundo a la luz del método fenomenológico y con la finalidad de examinarlo de cara a las circunstancias del momento, se planteaba como uno de sus retos más audaces. Pues se trataba del modo de aprender a “ver” o de pensar la realidad más allá de los condicionamientos del momento con la finalidad de asumir una auténtica comprensión de lo que se vivía. Esto, frente a la situación, le llevó a incorporarse a la búsqueda de un sentido de lo propio y, por ende, a vérselas consigo mismo e incitar la necesidad de cuestionar determinados preceptos que limitaban su propio caudal expresivo y vital. Pues se

trataba, también, como una forma de reconocimiento, del cuestionamiento de ciertos *supuestos*, de combatir determinados prejuicios y atavismos que no eran posibles de rebasar desde una filosofía que no fuera más allá de lo sensible o lo experimental. Y a esto, como reto, desde la relación *mundo-conciencia*, era precisamente a lo que invitaba la fenomenología. Pero, además de una posición de principio, ¿cómo situarse ante la irrupción de corrientes y tendencias filosóficas de las más diversas índoles?

Lo importante de su particular intención era que se ponía de relieve o en “tela de juicio”, desde el inicio de su vertiente crítica dos orientaciones: una que exhortaba a estudiar de manera panorámica y sin apresuramientos el desenvolvimiento histórico de la filosofía europea y, así, en algún momento tendríamos filosofía desde Latinoamérica (Romero) y otra (la de Ramos) que planteaba que el camino más seguro y expedito era partir o hacer filosofía desde la propias circunstancias, lo cual entraña, en su proceso de creación *la propia conciencia y su devenir* como apuesta que podría encarnar el surgimiento del filosofar *desde América Latina* como tendencia crítica y prospectiva de su *ethos* o como proyecto cultural y político. Así, Ramos parte de la crítica de lo mexicano y la reforma de las humanidades. Ahora bien, al surgir esta tensión problemática y acentuado su carácter endógeno, a partir de la sugestiva interpelación ya iniciada por J. B. Alberdi, ¿de qué manera repercutió y nutrió esta tendencia al pensamiento filosófico hispanoamericano? ¿Qué modalidades o matices ha generado y dónde radican sus aportes?

En Hispanoamérica el encuentro con la fenomenología induce hacia mediados de siglo XX a novedosas propuestas ensayísticas que reivindican una valoración de su mundo y de sus imaginarios. Esto condujo principalmente a introducir la crítica en el ámbito de la antropología de los valores, en la estética, el derecho y los estudios de su cultura popular. En un sentido amplio, a implementar dos dimensiones del espíritu: la de la razón y, con ella, la investigación científico-filosófica y la de la sensibilidad o la intuición estética. Ello pone en evidencia, al despertar cierto fervor endógeno, la importancia de dicha corriente tanto en el orden de la creación sensible como en el de la razón. Se trata, no obstante, en su orientación crítica de perfilar una razón que no sólo descienda al mundo de lo sensible, sino también que interpele y examine como *razón situada* la propia conciencia en relación a su condición, su memoria y porvenir. Esto es, un pensamiento capaz de impulsar una crítica que desde la sociedad trascienda un estado de conciencia e involucre la cultura como problema filosófico y geopolítico, ya que no es posible obviar *la propia mirada sobre sí mismo*, la cuestión de la tradición ni mucho menos echar atrás su comprensión y su prospectiva.

Lo que se anuncia, en definitiva, *ab ovo*, es una línea crítica en la que se vislumbra ya un *pensar filosófico desde una incipiente diferencia*. Y desde el sentir y la singularidad de la condición existencial no sólo se comienza a denunciar la auto-colonización como censura intelectual, sino que a la par, como sujeto, se inicia un diálogo cuya tensión político-cultural revela la búsqueda de un sentido endógeno de universalidad. Así, al tratar de ir más allá de ciertos condicionamientos, se van apuntalando *valores* o

contenidos de la propia conciencia y su valor fenomenológico. Ello inicia la línea crítica de la fenomenología a partir de la generación de los “forjadores” y pasa a la siguiente generación. Tras la cuestión que hemos echado a andar, se pone en marcha una inquietud que trata de descubrir contenidos originarios y atinentes a la propia realidad. Pues toda conciencia es también su *mundo, su horizonte como vivencia*. La realidad humana no puede sustraerse a esta complejidad ni a su tiempo. Y esto, ante la situación político-social de mediado de siglo XX de las “Américas” ante Occidente, suscitaba, en algunos de sus forjadores, la atención hacia nuevos cauces de pensamiento que en algunos centros de enseñanza superior se trataban de implementar. Ahora bien, como hemos señalado, avanzado el siglo XX, al paso que surgen dictaduras en América Latina, también se iban perfilando las tensiones entre corrientes filosóficas tradicionales y contemporáneas. De este modo, con la difusión de fuentes francesas y principalmente germánicas, el interés por la fenomenología y sus enlaces con expresiones marxistas y existencialistas asume su modalidad y se amplía.

La generación de los “forjadores”: perfiles de una crítica

Aunque frente a las vertientes del escolasticismo el liberalismo positivista, en sus diversos órdenes, representó para los reformadores hispanoamericanos una vía de transformación y de combate contra la política del conservadurismo y la ignorancia, es hacia mediados de siglo XX que, con la denominada generación de los “forjadores” en México y el movimiento académico de la “generación del 25” en la Argentina, surgen perfiles de una crítica que, a pesar de su eclecticismo, en el orden de lo antropológico y lo axiológico, se aproximan a un horizonte fenomenológico de carácter *existencial*.

La fenomenología inició su temprana recepción en Argentina ya para la primera década del siglo XX, antes de las visitas de Ortega en 1916 y 1928. Es, sin embargo, a partir de la modalidad de Estudios Libres, el impacto que tuvo el movimiento de Córdoba y el impulso que le dio la generación que encabeza Korn (1860-1936), C. Alberini (1886-1960) y Francisco Romero (1891-1962) en la Facultad de Filosofía, que esta recibe su toque renovador y aflora una vertiente crítica. Ahora bien, aunque encontramos interpretaciones muy sensatas sobre la fenomenología de Edmund Husserl y Scheler principalmente, años después ésta se propaga rápidamente en Hispanoamérica como una moda. De igual manera, algo similar ocurrió con la recepción de Heidegger, influencia que, similar a las anteriores, por su atractivo en la esfera del saber práctico, prevalecieron o fueron las que más se hicieron presente en ese momento.

Si la apertura crítica y, desde luego, el entronque fenomenológico de la hermenéutica de Heidegger recibe en Argentina su impulso inicial tanto por algunos pensadores de la denominada generación de los “forjadores”; en México, mientras tanto, el renacer de la filosofía se efectuaba bajo la influencia de dos pensadores:

Antonio Caso y José Vasconcelos. Aunque entienden la filosofía de diferente manera, sin embargo, ambos se pronunciaban no sólo contra el estado de ignorancia sino también en contra del dogmatismo y los reduccionismos del positivismo de la educación oficial. En esto último incidió de manera decisiva la novedad que desde Europa trajo consigo la fenomenología y otras corrientes en relación al estado de la reflexión sobre el hombre, la cual se constituyó en referencia y atracción que, al paso que impulsaba la reacción anti-positivista, también llevaba consigo la reflexión sobre la cuestión de la libertad y los valores. Pues se entendía que ello implicaba necesariamente todo cambio.

Antonio Caso, como bien nos dice Gaos, tenía la virtud de discernir lo que en las novedades podía resultar fecundo y asimilable. Estudió la filosofía de los valores de la escuela de Baden, las obras que hasta el momento se habían publicado de Husserl, lo relacionado con lo del objetivismo axiológico representado por Scheler y Hartmann y lo asimiló a sus propias ideas, convicciones y circunstancias. En su pensamiento, como síntesis, se asimila lo estético, lo lógico, lo ético y lo económico, a un ideal metafísico cristiano del bien como entusiasmo. Aquí encuentra lo más original y preñado de futuro. De esta forma es que concibe la dirección histórica de la filosofía, la cual deviene bajo una acentuada visión cristiana de *la existencia como caridad* y explicación crítica de la existencia. Siendo su orientación la intuición eidética.

Empero, si bien Antonio Caso interpreta esta intuición a su manera, sabemos que Husserl, en sus primeras obras, pretende fundamentar una fenomenología trascendental que, en tanto que método, tiene el propósito de constituirse en un saber primario *sin* supuestos en el que todo conocimiento encuentre su fundamento. Pues se trataba de ir *a las cosas mismas* a partir de lo que *aparece* a la conciencia, pero al cuidado tanto del psicologismo como del naturalismo positivista, o bien, del subjetivismo como del objetivismo. Así, en términos generales, similar a Husserl, mundo y conciencia se constituyen en núcleo de una preocupación clave desde el mismo inicio de sus reflexiones. Sin embargo, a pesar de que en cierta manera Caso comparte esta matriz, la pretensión de un saber *sin* supuesto no se hace posible en él. Esto le induce a cristianizar la fenomenología. De ahí, por tanto, que asuma la fenomenología a su manera.

De la imposibilidad de una intuición pura que, algunos de ellos, luego le den la razón a Heidegger, quien, en nombre de una hermenéutica de la *facticidad* cuestiona la idea de una fenomenología trascendental. A instancia de ello que, más adelante, tome fuerza y se efectúe en una buena parte de la intelectualidad hispanoamericana una especie de *injerto* de la hermenéutica heideggeriana en el seno del método fenomenológico, mientras que otros se olvidaron de Husserl. Asumido este injerto, a pesar de que se trató de conservar su matriz, no se hizo más que devaluar su entronque fenomenológico y, así, en vez de Husserl, luego, algunos pasaron a acentuar el pensamiento de Heidegger en atención a lo que respecto a los supuestos se le cuestionara a Husserl. No obstante, ello derivó en subjetivismo y relativismo

postmoderno extremo. Pues, algunos de ellos, al asumir acríticamente sus categorías, quedaron imposibilitados para profundizar en la urdimbre histórica-social, en el carácter de sus condicionamientos y los propios prejuicios de interpretación en el ámbito del saber humanístico y de toda reflexión político-filosófica.

En otros, no obstante, en términos de la relación (*mundo-conciencia*), al preguntarse por el “nosotros” e intentar reflexionar ante la cuestión planteada, emerge la necesidad de fundamentar —*locus nascendi*— su existencia. Pues no le era posible obviar su condición existencial ni, mucho menos, la problemática social y cultural y sus implicaciones étnico-políticas. Y esto, en Hispanoamérica, surge principalmente, tanto en México como en Argentina, a partir de los atisbos y los intentos de crítica de Samuel Ramos y F. Romero, ello mediante el impulso de Gaos y Ortega y Gasset. Así, tras la influencia de Scheler, Hartmann y del Heidegger de *Ser y Tiempo*, entre otros, algunos de nuestros filósofos trataran justificar encubrimientos o dar respuesta a sus necesidades más sentidas. Y es aquí donde la matriz del ecléctico entramado fenomenológico de su tematización sugiere la búsqueda de sentido a su existencia como persona (individuo) y cultura.

Para mediados de siglo XX, esta apertura, que inicia su expresión desde una orientación fenomenológico-existencial, acentuada en los valores, surge y se desarrolla en tensión con otras tendencias que también van cobrando vigencia en la medida en que el positivismo desfallece y va quedando sin respuestas frente a los retos de un siglo que cada vez más (ante el conflicto político e ideológico) tiende a lo plural y se abre a nuevos horizontes. De este modo, ya para la cuarta década del siglo XX, la reflexión en los ámbitos de la estética, la antropología filosófica y la axiología va cobrando forma, principalmente en México, Argentina y Venezuela. Y es así como algunos de sus pensadores dan inicio a incipientes alternativas filosóficas al preocuparse no sólo por lo que acontecía en Europa sino, además, entre ellos mismos al tratar de alcanzar el dominio de los medios y recursos metodológicos necesarios para filosofar con autenticidad desde las propias circunstancias. Este es el empeño de la denominada generación de los “forjadores”, la cual, a partir de los años de la década del 30 del pasado siglo, orienta el propósito y trata de forjar el camino a la siguiente generación.

La importancia de lo que aconteció en el ámbito del saber filosófico fue que, más allá de su difusión e influencia, el interés por la fenomenología no se quedó en mera trasposición sin más. Es por ello que años después cabe hablar, de acuerdo con C. A. Jalif de Bertranou (2009), de una *aclimatación* que, a partir de sus condiciones e inquietudes existenciales, toma luego en cuenta sus necesidades más sensibles y las posibilidades que le brindan las circunstancias a fin de tratar de incorporar nuevas categorías que sirvieran para expresar ideas filosóficas propias a través de un trabajo de exégesis y de elaboración crítica (p. 278).

A lo mejor, para la suerte de Hispanoamérica, gracias a que quedó, en cierto sentido, al margen del conflicto bélico de la “Segunda Guerra Mundial”, este grupo

generacional, por otro lado, al producirse la guerra civil española⁴, pudo contar con la especial orientación e influencia de Ortega y Gasset y, por supuesto, con la labor pedagógica inesperada, pero eficaz, de un conjunto de filósofos españoles exiliados. Así, con la asidua colaboración de José Gaos, Ortega y Gasset y otros no menos importantes, la generación de los “forjadores” se constituyó en referente y dio un impulso decisivo a la formación filosófica en varias universidades hispanoamericanas. De esta manera se empezó a cultivar el germen de la crítica filosófica que, desde el romanticismo liberal argentino del siglo XIX, tuvo su temprano precedente en Juan Bautista Alberdi⁵, quien fue uno de los primeros en abrir el camino para pensar una filosofía *desde* América Latina como hoy han seguido insistiendo otros.

En el fragor de los acontecimientos generados por la guerra civil española y la “Segunda Guerra Mundial”, la incidencia de la labor de esta generación fue decisiva. Y aunque la intelectualidad hispanoamericana no experimentó en su propia carne los conflictos, dichos acontecimientos repercutieron en ella de manera muy significativa, ya que impulsaron el surgimiento de nuevos ánimos. Pues algunos de sus integrantes, al interpretar la situación de Europa como una expresión de decadencia⁶ y desencanto, asumieron expectativas más alentadoras con respecto a sí mismos y a la valoración de su cultura. De esta suerte, a la par que se imitaba y se seguía mirando todavía hacia Europa, algunos intelectuales hispanoamericanos promovieron, desde una mirada que detonaba la *diferencia*, una cierta reflexión con la pretensión de *situarse* ante el mundo e intentar orientarse a partir de las *propias raíces culturales y su condición*. Muchos de ellos —como Samuel. Ramos, A. Caso, Vasconcelos y F. Romero—, animados por las ideas de Husserl, Dilthey, Ortega y Gasset, Scheler y el impacto de la *Revista de Occidente* (1922), ensayaron con cierta libertad nuevos caminos. De este modo, a tenor de las nuevas circunstancias, fue cobrando cada vez más interés y peso

⁴ La llegada del grupo de exiliados españoles a Hispanoamérica —ocurrida entre 1938 y 1939—, como consecuencia de la situación de España y la amenaza mundial de guerra, constituyó sin duda —acotando lo que nos dice C. Beorlegui en su *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*—, un acontecimiento cultural fundamental y muy variado para el enriquecimiento del panorama intelectual latinoamericano, especialmente para México, Venezuela y Argentina. Pues este amplio contingente de intelectuales (que se sintieron algunos de ellos como transterrados) constituía la mayor parte de la también denominada *generación del 27*, grupo generacional que siguió a la de Ortega y Gasset y que fue muy influenciado por él, ya que en cierto modo fue el resultado del esfuerzo del filósofo racio-vitalista por elevar el nivel de la cultura española y acortar su atraso endémico en Europa.

⁵ Se trató de un intento que muestra que el quehacer filosófico, para J. B. Alberdi, no puede ser considerado sin relación con procesos temporales y locales que son ineludiblemente político-sociales. Se sostiene que si el *logos* es universal, si en la historia se concreta y realiza en las naciones hay, sin duda, filosofía universal, lo mismo que filosofías particulares. Ello no excluye lo universal sino que, al contrario, lo incluye y su sentido emerge desde su singularidad vital e histórica en cada grupo o nación.

⁶ Y esto, a pesar de las observaciones de Ortega a raíz de la lectura de *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler.

la necesidad de legitimar un pensamiento a partir de una comunidad de intereses que valorara e incentivara la propia perspectiva.

De la observación de Henríquez Ureña, la sospecha de Vasconcelos y la audacia de Antonio Caso.

A propósito de lo indicado, bien observaba Pedro Henríquez Ureña (2004), a partir de la segunda década del siglo XX, que la sumisión a Europa era, por partes iguales, *útil y perjudicial*. Útil cuando, por ejemplo, nos mantenía fieles a la tradición espiritual que parte de Grecia, de Roma, de Israel; cuando no daba la conciencia de que heredábamos el esfuerzo de España. Pero perjudicial cuando nos hacía creer que, fuera de la tradición, de la herencia nada significaríamos; que nuestro papel sería siempre aprender y continuar; que ni en la honda originalidad de nuestro pasado indígena ni en el carácter singular de nuestra vida presente encontraríamos con qué crear nuevo espíritu. Pues, al parecer, Europa encarnaba todo ser y universalidad. Pero, la universalidad, nos dice, no es el descastamiento. En el mundo de la utopía no deberían desaparecer las diferencias de carácter que nacen del clima, de la lengua, de las tradiciones, pues todas estas diferencias, en vez de significar división y discordancia, deberían combinarse como matices diversos de unidad humana. Nunca la uniformidad, ideal de imperialismos estériles; sí la unidad, como armonía de las multánimes voces de los pueblos (pp. 399 y 470).

En virtud de esto que, algunos filósofos latinoamericanos, en su afán de originalidad, comenzaran a ensayar estrategias metodológicas y a crear perspectivas epistémicas y axiológicas que el objetivismo positivista no podía barruntar. Así, frente a la perplejidad que genera la situación, se busca también su expresión filosófica. Para ello resulta clave entender que la comprensión del alma de una cultura acontece *desde* su cosmos o *totalidad originaria*. He aquí su fuente *de sentido*. La comprensión histórico-existencial deriva de esta comprensión originaria. La fenomenología como descripción eidética es una filosofía que descubre relaciones y sentido de coherencia ante lo que *aparece*. Y ello presupone toda hermenéutica. Pues, lo que aparece como acaecer implica siempre insospechadas relaciones donde late ineluctablemente lo originario. Todo auténtico filosofar abreva en la realidad de sus orígenes; y es en su preteridad y espíritu de prospección en donde se cuecen las perspectivas de sus presentes hallazgos. He aquí, en sus más diversas manifestaciones, su fuente de sentido y la densidad de su experiencia en tanto totalidad. De ello pende su trascendencia social por cuanto es culturalmente acuñada por la historia y decantada por el saber y la poética del lenguaje.

Para la tercera década del siglo XX, en aras de una propuesta de una filosofía de lo propio, resultó sugestiva e intrigante la sospecha de J. Vasconcelos en lo relativo a su visión sobre el *logos* con su crítica al racionalismo ontológico occidental y a la versión cientificista del positivismo. Y, por ende, para el momento que también resultara, más que sintomático que se introdujera la cuestión antropológica de la raza

o la de la armonía de *lo distinto* como garante de autenticidad y originalidad. Es decir, la cuestión de la intersubjetividad y el mundo de su acción cotidiana como centro desde donde la conciencia a sí misma se descubre al tiempo que pone a prueba su consistencia.

En cuanto a la recepción de la fenomenología, por un lado, la aspiración a legitimar la propia perspectiva, sin embargo, no estuvo al margen de algunas objeciones críticas. Cabe referir, frente a la fascinación que produjo la influencia de esta corriente, como una de las más rebeldes para la época, la de J. Vasconcelos (y más adelante la de M. Cabrera). El problema fue que, justamente, según afirma A. Ziri3n, en Vasconcelos los motivos y las razones te3ricas no se dejaban distinguir con facilidad de los embates de sus emociones⁷. De modo que sus invectivas contra la fenomenología apenas se dejarían formular como reparos u objeciones cr3ticas de rigor. La especulaci3n sin freno, la pasi3n del momento, el 3nimo apresurado y en ocasiones arbitrario, figuran entre algunas de las caracter3sticas que se le objeta y que, por ende, le impidieron una actitud anal3tica y reflexiva.

Si observamos la actitud en ocasiones ofensiva, y hasta ligera de Vasconcelos hacia la fenomenología, encontramos que 3sta difiere bastante de la de Antonio Caso. Contrario a Vasconcelos, Caso lleg3 a apreciar la tarea cient3fica a que invitaba la fenomenología y a ampliar la idea de la filosof3a como una sabidur3a que deb3a tener repercusi3n en la vida a trav3s de la acci3n caritativa y educativa. As3 sostiene o postula *a priori* el papel del *entusiasmo* como principio de acci3n para el bien. Lo *eid3tico*, como fundamento de lo f3ctico o de la vida material y de su movimiento, tiene su anclaje en la voluntad, la cual como din3mica de sus horizontes, al parecer, no es reducible a la intuici3n eid3tica. Sin embargo, dicha intuici3n, al ir m3s all3 de toda contemplaci3n, da lugar a una precepci3n org3nica y sin3ptica de la filosof3a donde, desde la abstracci3n ideatoria, unifica lo heterog3neo y la existencia se constituye en fuente de econom3a, de desinter3s y caridad. En este sentido la interpretaci3n de A. Caso, contrario a lo que sucede con Vasconcelos, aporta un punto de vista cr3tico y convierte su m3todo en un poderoso aliado en la superaci3n del positivismo (ya que Husserl, Ren3n, Bergson as3 como M. Scheler, entre otros, para 3l, restauraban una tradici3n metaf3sica y una cosmovisi3n antipositivista). Todo parece indicar que lo esencial de la fenomenología es la aplicaci3n del m3todo de la intuici3n eid3tica a una esfera muy peculiar: el de la existencia humana y la conciencia. Habilita as3, en su eclecticismo una filosof3a de una firme y novedosa base metaf3sica moral y religiosa de corte cristiana, frente al viejo positivismo que hab3a superado y al nuevo que vio venir a amenazar sus convicciones de madurez. En este sentido la asimilaci3n del m3todo, aunque cristianiza la fenomenología, contrario a lo que sucede con

⁷ Cf. Ziri3n Quijano, A. La fenomenología en M3xico en el siglo XX. En *Enciclopedia electr3nica de la Filosof3a mexicana*.

http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Corrientes/La_fenomenologia_en_Mexico.pdf

Vasconcelos, aporta un punto de vista crítico y lo convierte en un poderoso aliado en su constante lucha contra toda visión positivista. Obviamente, habría que escrutar o profundizar eso de que A. Caso —según lo que nos dice L. Villoro— lejos de haberse convertido a la fenomenología, convirtió la fenomenología a sus preferencias.

Gaos, no obstante, descubre en Vasconcelos, en su ecléctico constructivismo estético, una curiosa paradoja: mientras que, por un lado, rechaza los análisis de la fenomenología por idealizantes, abstractos y alejados de la vida, por el otro sostiene que, en la historia de la filosofía, algunos de los trabajos de la fenomenología son los que más se acercan a lo concreto, es decir, a lo real y vivo de los fenómenos mismos. Pero ¿acaso lo que detestaba de esa recepción de la fenomenología no era más que lo que consideraba como un aspecto “contagioso” o “enfermizo” en la juventud, es decir, el diletantismo superficial y su inclinación hacia un esencialismo y decadente logicismo que a su modo de ver se alejaba de la misma vida? Así, a lo mejor, entendía que, por parte de la juventud, se asumía como una mera diversión ideológica o una actitud acrítica y de encomio que le negaba rango al quehacer filosófico vernáculo y, de esta manera, en vez de fortalecer una búsqueda auténtica, representaba un peligro para Hispanoamérica. Peligro, ¿por qué?

Aunque Vasconcelos, en su lucha contra el positivismo, parece obviar la crítica de Husserl a éste, refiere con certeza el importante papel de Ortega con su *Revista de Occidente* en la difusión de la filosofía alemana (principalmente en España, Argentina y México) y su lucha contra el naturalismo. Lo histórico y lo antropológico invitan así a un nuevo tipo de reflexión y, con ella, la reducción de la razón al objetivismo es cuestionada, se busca una racionalidad más amplia que la de las ciencias naturales y se destaca su importancia en la acción práctica o la vida cotidiana. No obstante a ello, durante la primera mitad del siglo XX, considera que la fenomenología había sido “un fenómeno de contagio”. De hecho, este contagio, que toma auge para la década de los años 40, parece asociarlo Vasconcelos no sólo a un estado de “decadencia” de Occidente, sino, también, a un efecto de una *mentalidad colonizada*, y por ello representó para él —al igual que P. Henríquez Ureña con relación a Ortega—, un peligro para la independencia de criterio y el desarrollo de la propia expresión⁸, si se asumía como una moda o un simple y diletante seguidismo.

En cuanto a lo señalado, en lo que se refiere a una actitud activa o alerta ante la apuesta de la fenomenología y el surgimiento de una crítica filosófica, principalmente en el entorno argentino y mexicano, A. Saladino García —al considerar la historia de

⁸ La influencia de Ortega fue tan determinante que algunos intelectuales como Pedro Henríquez Ureña, según nos dice C. Beorlegui, la llegaron a considerar incluso como peligrosa, esto en la medida en que suponía reincidir en la tendencia hispanoamericana de seguir imitando a Europa. Pero, en sentido favorable, lo cierto era también que los contenidos del pensamiento orteguiano poseían importantes sugerencias para animar a los intelectuales hispanoamericanos a pensar desde sus específicas circunstancias y, desde su peculiar perspectiva, ponerse a reflexionar sobre su propio horizonte cultural (Cf. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*. Bilbao: Universidad de Deusto. 2006., p. 489).

las ideas filosóficas en Latinoamérica—, observa que A. Ziri3n Quijano con justeza destaca que “s3lo algunos de los pensadores se incluyen a t3tulo de *fenomen3logos*, la mayor3a de ellos han sido expositores, m3s o menos penetrantes, de la fenomenolog3a” (Saladino, 2012, p. 124)⁹. Por eso, s3lo por citar algunos fil3sofos mexicanos, considera que, en cuanto a la l3nea de la cr3tica, siendo unos m3s o menos penetrante que otros, se tendr3a que tomar en cuenta —adem3s de la labor pionera de Eduardo Garc3a M3ynez y la prudente recepci3n de Antonio Caso— a Samuel Ramos, J. Portilla y M. 3ngel Ceballos, entre otros. Esto, a prop3sito de una elaboraci3n cr3tica.

Algo similar tambi3n se podr3a considerar si se aborda la recepci3n que tuvo la fenomenolog3a en Argentina. En esta, a nuestro entender, si se examina el desarrollo de la cr3tica y no meramente si se tiene en cuenta su divulgaci3n y su car3cter expositivo, encontraremos que en ella la fenomenolog3a tiene una temprana apertura. En M3xico, por el contrario, la apertura cr3tica se acent3a, m3s adelante, a la luz del impulso que le da J. Gaos, mientras que, en el caso de la Argentina, entre 1907 y 1908, nos encontramos tempranamente con la particular y la sugestiva posici3n que desde la lectura de Husserl nos proporcion3 Macedonio Fern3ndez. A3os despu3s es que, en M3xico, surge una incipiente cr3tica con atisbos fenomenol3gicos frente al positivismo con Adalberto Garc3a de Mendoza.

Fern3ndez (1874-1952) realiz3 el esbozo de una metaf3sica experimental de la existencia en cuanto “ontolog3a del ser”¹⁰. Las v3as por las que opt3, al identificar fen3meno y sensaci3n, fue la contemplaci3n y la pasi3n como medios para superar el nivel representacional y acceder a una captaci3n directa sin la escisi3n producida por binomios como los de mundo interno/mundo externo, fen3meno/no3meno, esp3ritu/materia, sujeto/objeto... De este modo, con una postura muy particular intent3 superar el psicologismo asimismo como el empirismo ingenuo. Esta emergente tendencia cr3tica continu3 en M3xico y, m3s adelante, en Argentina, Venezuela, Colombia y el Per3.

Como hemos indicado, un precedente de significativa admiraci3n lo constituy3 Gaos y la chispa mediadora de Jos3 Ortega y Gasset. En efecto, a la luz de una concepci3n abierta e inmanentista de la filosof3a es que, tanto en Samuel Ramos como en Francisco Romero se suscitan distintas expresiones de c3mo encarar la actividad filos3fica desde su particularidad. Y, si bien, desde esta, en su af3n de profundizar y promover la filosof3a, una induce a simpatizar con la idea de sacar la filosof3a de los muros de la Universidad, llevarla a la “calle y darle una expresi3n existencial, ya que se entiende que “solo as3 se humaniza el pensamiento y se dignifica la vida”; la otra, con Romero, al reconocer el car3cter personal y espiritual del ser, desde esta trascendencia, se entiende la universalidad del quehacer filos3fico como una funci3n ordinaria de la cultura y, m3s que asociarla a la acci3n social, se le ve como un

⁹ Saladino Garc3a, A. (2012). *Reivindicar la memoria*. M3xico: UNAM.

¹⁰ Seg3n una nota informativa a pie de la p3gina 280 de C. A. Jalif, en el trabajo que publica en *El pensamiento filos3fico latinoamericano, del Caribe y “latino”*. 2009.

fenómeno cultural que exige paciencia y madurez, por eso aconseja evitar la precipitación y conocer a fondo su historia a fin de ponerse a la altura de los tiempos.

Fue en el marco de este intento metódico y fecundo de la denominada por el discípulo de A. Korn como “normalización”, o de lo que consideraba como momento de afirmación del quehacer filosófico hispanoamericano, que surgieron muchos pensadores en los que ya se asomaba un propósito más creativo y original. Así, junto a los aportes de las más diversas corrientes filosóficas (como el intuicionismo vitalista, el neotomismo católico, la teoría material de los valores, el personalismo y las diferentes tendencias del marxismo, entre otras tantas), es que se va desarrollando la fenomenología como una línea de reflexión crítica que, ante la cultura, se extiende también al examen de la legitimidad del pensamiento filosófico hispanoamericano. De esta cuestión toma forma una tensión cuyo centro de reflexión es perfilado por una situación de apertura social y político-cultural cuya temática implica de fondo el problema de la identidad latinoamericana, tanto en su manifestación existencial particular como ante el entramado geopolítico en su movimiento global.

Una tensión problemática.

Lo enunciado por Alberdi a propósito de la cuestión de la universalidad del *Logos*, de su concreción en la historia, de su particular realización y legitimidad en las naciones y, de que el quehacer filosófico no puede ser considerado sin relación a procesos temporales y locales, los cuales son ineludiblemente político-sociales y culturales, lleva, sin duda, a la consideración de que hay filosofía universal y filosofías particulares. He aquí el surgimiento en Hispanoamérica de la tensión problemática entre dos posturas que lleva a una escisión interna: *los que no creían que se pudiera realizar una filosofía auténtica en América Latina o que había que esperar y los que consideran que desde la situación y al calor de los problemas sociales y culturales era posible lograrlo* (Beorlegui, 2006, p. 558). Así se va manifestando la fenomenología de una tensión matriz que, desde atisbos anteriores, por expresarlo de alguna manera, se comienza a acentuar y tomar sus propios matices ya entre Francisco Romero y Samuel Ramos. Este proceso, sin embargo, debido al esfuerzo de la aludida generación, sólo logró llevar la cuestión a un determinado nivel de clarificación, años después, la problemática se retomaba por la generación de Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea. Es en este variopinto y desdibujado perfil de tensiones endógenas —como las de Antonio Caso y Vasconcelos, Manuel Cabrera y Macedonio Fernández o el caso más notable de Francisco Romero y Samuel Ramos, entre otros—, que se abre todo un proceso de crítica y diálogo filosófico dónde se inserta el surgimiento de la línea crítica de la fenomenología.

Esta incipiente crítica, con atisbo fenomenológico-existencial, inicia su desarrollo en México con José Romano Muñoz y Adalberto García de Mendoza, ambos discípulos de Antonio Caso. A nuestro entender, si se examina su desenvolvimiento y no meramente si se tiene en cuenta su divulgación y su carácter expositivo

encontraremos, que aunque la vertiente crítica de la fenomenología tiene una apertura menos temprana en México, ésta desde luego, a partir de Ramos, se sitúa más de cara a la propia realidad, posición que es fortalecida a la luz del impulso que le dio Gaos y, desde luego, por sus estudios sobre el humanismo y el perfil del hombre mexicano y su cultura. Empero, deslumbrados algunos de ellos frente a los retos de la situación política y cultural y el ingente estudio a realizar, unos, se pierden entre generalizaciones eurocéntricas y otros, como Samuel Ramos, aunque no advierten los propios condicionamientos de su formación, aspiran a encontrar un camino más promisorio.

Como se puede observar, las influencias más acentuadas en el pensamiento de Ramos, además de Gaos y Husserl, lo constituyó José Ortega y Gasset, la teoría psicológica de Alfredo Adler la cual juega, sin duda, en su elaboración crítica un papel central en el acercamiento que pretende a la realidad mexicana. Es así como, en el México de la post-revolución, Ramos, quien tiene mucho que agradecerle a Ezequiel A. Chávez, impulsa su simpatía con la idea de Ortega y se distancia de A. Caso. No obstante, al discrepa de ellos, trata de des-aristocratizar la forma de hacer cultura y filosofía ya que entendía que solo así se podía humanizar el pensamiento y dignificar la vida. Pues cuestionaba que la cultura porfirista estuviera sometida a una especie de auto-colonización como lo estaba Ariel ante el vasallaje intelectual de Próspero. Empero, a la vez que cuestionaba y denunciaba excesos y carencias, en su aspiración por descubrir el perfil del hombre mexicano y su universalidad, contradictoriamente entendía que, como un resultado de un proceso de síntesis histórico-cultural, éste podía asimilar la cultura europea, la cual consideraba universal.

Si bien es cierto que el idealismo trascendental de Husserl implica la subjetividad pura, más no por ello resulta que mediante la más rigurosa aplicación de su método se pueda llegar a una liberación total de la carga o de los supuestos habituales de la realidad. Esto no pone en duda que sea frente al mundo de la cotidianidad donde la subjetividad se descubra a sí misma y ponga a prueba la potencialidad y la consistencia de sus estructuras constitutivas. En Ramos, sin embargo, como resulta obvio, el uso de dicho método es parcial y, como es posible demostrar, no le fue posible una liberación total de la carga o el fardo de las ideas heredadas, aunque sí le fue posible liberarse de ciertos prejuicios. A la postre, por lo que respecta al ámbito ético-antropológico de la diferencia, la aplicación que hace Ramos del método le lleva, sin embargo, a profundizar sus contradicciones, pues no se da cuenta de que la investigación radical no comienza sino cuando se discierne a profundidad sobre los fundamentos y el origen constitutivo de la *intencionalidad*. Así, aunque concluya que el mexicano, como sujeto fenoménicamente situado, no es inferior sino que se ha desvalorizado a sí mismo y de este modo comete una injusticia consigo mismo; denuncia una postura que a pesar de que plantea una *ontología regional*, ésta, contraviene el fundamento husserliano por lo siguiente: 1) ocurre que el pensar circunstancionalista no admite esencias universalmente válidas de una región de la realidad y, 2) al pretender una visión de la realidad de

acuerdo al sujeto, *la diferencia* es vista desde una generalidad o una abstracción de la diversidad humana cuya universalidad se vuelve, en suma, europeizante. Y, desde luego, aunque se oponga al idealismo y hable de un sujeto concreto ¿acaso no está aún su propia conciencia, como en Ariel, más que avasallada intelectualmente por Próspero? ¿No ha perdurado este avasallamiento eurocéntrico en América Latina hasta hoy día al no reconocer al hermano ancestral o tratarlo como lo adverso?

En Argentina, con Romero, se propicia una actitud metódica y universalista, así surgen muchos pensadores en los que ya se asomaba un propósito que en relación al de México pautó sus propias características. De esta manera, junto a los aportes de las más diversas corrientes filosóficas se va desarrollando una vertiente crítica que, ante la cultura, se extiende también a la búsqueda de la posibilidad del pensamiento filosófico hispanoamericano. No obstante, a diferencia de Ramos, particularmente Romero, con su actitud universalista e historicista —ya que para él no hay más que una filosofía: la europea— insiste en frenar la creatividad y esperar. Ramos, sin embargo, prefiere no esperar y acercarse más a la realidad, es decir, hacer filosofía desde las propias circunstancias. Romero, al contrario, sugiere desvincular la filosofía de las urgentes demandas del entorno. Pues considera la filosofía como un producto histórico universal y no sujeta a las circunstancias y lo nacional. Lo importante es decir cosas verdaderas y no simplemente originales.

Sin embargo, frente al problema de la autenticidad en el filosofar Romero, al igual que Ramos, converge en que el hombre como totalidad es un ser que persigue fines valiosos y se realiza en la personalidad. No basta la intencionalidad, ésta se completa con lo espiritual. El acto intencional va hacia lo subjetivo y retorna a este; pues, lo espiritual se dirige a la objetivación, trasciende lo subjetivo y la naturaleza, rompe con ella y da la libertad de acción constituyéndolo en ente axiológico y espiritual, base de toda metafísica. El acto tiene esa doble trascendencia.

Ambos, no obstante, habiendo reconocido las limitaciones del positivismo y su noción de libertad, quedan así libres para explorar nuevos horizontes. La persona se constituye así, para ambos, en sede de libertad. Pues, ante la naturaleza, la persona como individualidad puede alcanzar un grado superior, pues ella puede realizar la esencia humana de lo espiritual como creadora de valores. Así, tanto para F. Romero como para S. Ramos y, más aún para Antonio Caso, lo propio del hombre es realizar sucesivamente su esencia, ya que la persona tiende a desligarse del interés o de la determinación biológica por medio del desinterés, del sacrificio o de la caridad. La persona es así, es en su existencia, el centro de actividad libre y desinteresada.

En síntesis, el centro del entusiasmo de reflexión filosófica de la generación de los “forjadores” es perfilado, tanto en México como en Argentina, por una situación de apertura social y política que también dirige su centro a los valores, en especial, a la autoconciencia del valor de pensarse y a la problemática de la identidad latinoamericana, y ello, en cuanto a su manifestación existencial.

Con Antonio Caso y J. Vasconcelos en México y A. Korn y F. Romero en Argentina, a raíz de los movimientos sociales y las reformas a nivel universitario, se abre un espacio a contenidos filosóficos que apertura la exégesis crítica de la fenomenología. Y, si bien, en México se afianza con A. Caso, en Argentina A. Korn la anticipa y F. Romero consolida su simpatía al seguir las ideas de M. Scheler, Dilthey y N. Hartmann. A juicio de Korn y de Romero la fenomenología nos enseña a “ver bien”, a no “apresurarnos” y nos conduce a una intencionalidad trascendental, parece que en ambos dicha simpatía, si por un lado, nace de la cercanía al intuicionismo y el vitalismo espiritualista, por el otro, se manifiesta en contra del cientificismo positivista y el naturalismo, lo mismo que de cara ante el psicologismo y el sustancialismo tomista; así, vislumbran un camino para la libertad de crítica y el estudio de la fenomenología y corrientes anti-positivistas. De modo que se puede observar ya para estos años, tanto en México como en Argentina, una preocupación donde prevalece, bajo una acentuada atención en Scheler, lo axiológico y lo antropológico, además de lo estético, lo pedagógico y lo jurídico sin que se dejen de abordar cuestiones epistemológicas y, en menor medida, metodológicas.

Según Jalif de Bertranou en el marco del desarrollo filosófico en Argentina se destacan 4 grandes líneas de pensamiento cuya vigencia, a nuestro parecer, no se desarrollará pareja al europeo y sin ausencia de tensiones internas: la del recurrente positivismo; la del realismo clásico —a veces con matices tomistas—; la del marxismo y, naturalmente, la de la fenomenología: “Estas cuatro presencias muestran la importancia que la fenomenología tuvo en su momento como irrupción nueva en el contexto de la época, cuyas prolongaciones dilatadas llegan hasta hoy” (Bertranou, 1996, p. 57).

Ante las exigencias de la crítica, la fenomenología trascendental en Hispanoamérica, más que contravenir en una especie de realismo fenomenológico¹¹, entendemos que se orienta, especialmente, por los caminos de una *fenomenología existencial*. Esta se caracteriza por profundizar sus reflexiones a partir de la contrariedad ocasionada por el conflicto social y la necesidad de autovaloración que, más allá de político e ideológico, lleva lo existencial en su constitución crítica. Ahora bien, de lo que trata esta vertiente existencial, desde una postura afirmativa y desde Hispanoamérica, no es nada menos que situar la fenomenología o, más bien, situarse desde la fenomenología. Y esta postura, amén de su universalidad, desde la literatura, el arte y la antropología, hace gala de tener su más auténtica y original recepción.

A partir de lo indicado y de las claves que pudieren surgir es que la orientación existencial de la fenomenología, como una de las tendencias del pensar deja en pie la

¹¹ Francisco Larroyo sugiere que, en Hispanoamérica, en la medida en que filósofos como M. Scheler, N. Hatmann y Hildebrand sostuvieron una visión fenomenológica *metafísica-realista*, estos influyeron en la interpretación que algunos filósofos hispanoamericanos interpretaron valores culturales propios (Cf. Larroyo, F. (1978). *La filosofía iberoamericana*. Argentina: Editorial Porrúa).

idea de que el mundo o, más bien, la *conciencia del mundo* funge como *telos* o campo en el que ocurre todo movimiento de sentido y reivindicación de la memoria.

Mundo latinoamericano y horizonte fenomenológico

En la urdimbre del mundo latinoamericano entra en tensión las categorías de cultura y civilización, asimismo, como las nociones de lo moderno y lo ancestral. Se trata, más bien, de una situación bifronte y conflictiva. He aquí la *hybris* del “punto cero” que, a partir de la colonización, hasta hoy, constituye la contrariedad existencial fundamental del mulato y del mestizo. Esta fenomenología de la contradicción se desplaza al orden de lo político-social y, por ende, adquiere su expresión en el quehacer filosófico. Los orígenes de la composición cultural de esta *hybris* empiezan su formación, como sabemos, en el momento en que Europa inicia (durante los siglos XVI y XVII) su devastador dominio por el “nuevo mundo” y los saberes ancestrales son vistos como *doxa* y atraso frente a la idea de progreso como *finalidad* “civilizatoria” (Castro, 2009, pp. 130-131). La herencia del pensamiento ilustrado y, más aún en parte, de su funesta tendencia positivista, expresa su vigencia hasta hoy día, sin embargo, para mediados de siglo XX, para algunos de los filósofos de la generación de los “forjadores”, ello dejaba entrever desde el seno del conflicto social y cultural una crisis que iba más allá de su autopercepción. Pues el problema no era sólo de ideología, sino principalmente de autocrítica frente a los propios prejuicios de su realidad cultural, pues cuando no se asumía la moral escolástica se continuaba de manera acrítica la ideología progresista y se desvirtuaba la propia realidad, aunque, por otro lado, también se evidenciara un sentimiento de desencanto ante la crisis europea. Frente a esta crisis y, a la luz de una crítica que apenas se dejaba escuchar, se cuestionaba un punto de vista que pretendía, más que universalidad, intentar una aproximación al problema crucial del sujeto latinoamericano. De ahí que, de cara frente a la pregunta por el “nosotros”, se manifestara el origen y el centro de su contrariedad histórica y su complejidad. Así, desde la totalidad originaria de esta conciencia/mundo, emergía toda una situación existencial cuya esencia política y cultural se trataba de discernir e iniciar su autocrítica desde las más diversas perspectivas.

A la agudeza potencial de esta tesitura que, en virtud de las circunstancias, la apuesta de la fenomenología y su fuerte matiz hermenéutico resulte sugerente, a pesar de las excrecencias de una élite académica que para la década del 40 arreció una conservadora preferencia por Heidegger. No obstante, algunos trataron de reconocer, en términos de conciencia- mundo y desde su particularidad, la universalidad a través del carácter de la intelección que se ponía en marcha desde su *modalidad* existencial. Pues se trataba de la cuestión de *descubrirse como universal desde la propia particularidad*. Y esto era considerado en el marco de la relación con la racionalidad occidental y su singular condición histórica como cultura o *logos* colonizadora.

En otros términos, se trata del examen del heterogéneo entramado de la conciencia-mundo y de su contenido social y político-cultural en la urdimbre del tiempo; es decir, de la autovaloración crítica de la experiencia acumulada y del carácter “retentivo” de su pasado y “protentivo” de su futuro. Variables de recuperación antropológica donde se realiza, desde la hibridez del sujeto y la geografía de su condición, la toma de conciencia y la consolidación autónoma de un temple. A la postre que, frente a los supuestos de carácter práctico-utilitario y de orden teórico, el problema no era sólo si tomamos ideas de Europa o de otros, sino la forma o el cómo asimilar su aplicación a la comprensión de nuestra realidad en aras de una finalidad de reafirmación de lo propio como parte de la historia mundial.

El ser se expresa no sólo como *ethos* sino también como sentimiento de totalidad, como reafirmación pre-categorial, base de toda emancipación mental. No obstante, referirse a Latinoamérica, implica hablar de dos historias divergentes. En términos generales, dos mundos diferentes en conflicto permanente. Esto, de cierta manera determina y condiciona ineludiblemente el valor que densifica su existencia como totalidad vital (García, 2000) o como prospección en el mundo de su cotidianidad. Es así como la vivencia de lo criollo, lo mestizo o de lo mulato lleva consigo desde antaño en su seno esta fundamental y transida contrariedad. Ahora bien, ¿Cómo, desde el gerundio del presente integrar ambos mundos (el moderno y el ancestral) y despertar desde su *hybris* la utopía de la unidad?

Mundo y conciencia coexisten y, en Latinoamérica, la tensión entre lo moderno y lo ancestral toma lugar desde lo más intrínseco de las vivencias. Esta cuestión cuya *hybris* lleva consigo una originaria contrariedad, no deja de aludir, muchas veces, a la matriz de la fenomenología trascendental de Husserl, pues dicho conflicto no evoca más que el deseo de una solución deseada a partir de la trascendencia del conflicto y la búsqueda universal de sentido. Así, en la vivencia, como totalidad o unidad compleja de implicaciones, el sujeto como creador de sentido se constituye en dínamo fundamental y en experiencia *articuladora* y *respectiva*¹², pues toda conciencia se construye en función de algo a lo que se aspira y corresponde dignificar. De manera que, en la medida en que el sujeto afirma o niega, problematiza o busca respuestas, se actualiza intersubjetivamente y se constituye (en su dialéctica endógena y exógena,

¹² Para R. Fornet-Betancourt, el pensar respectivo es intercultural no sólo porque “relativiza” al manifestar la “localidad” y, con ello, las *zonas fronterizas* de toda perspectiva cultural con otra, sino que es “respectivo” sobre todo, porque se piensa y se dice desde la experiencia de un campo de con-vocación abierta que lo cualifica como pensar abierto en un doble sentido: abierto hacia dentro, o sea, *hacia sí mismo*; percibiéndose en sus relaciones o referencias internas y explicitando su procedencia cultural de..., así como su estar anclado en... Por esta apertura hacia adentro el pensar aprende a “pasar” por su tradición y se prepara para el posible traspaso de la misma. Y abierto, desde luego, hacia fuera, es decir, hacia el “plan” de fundar la *con-vivencia comunicativa* con los otros sujetos a partir de la con-vocación de las voces (Fornert-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer).

biológica y cultural) en vida de conciencia, aunque no llegue a tener una elevada *conciencia de la vida*.

Mundo como realidad originaria, en tanto que voluntad y conciencia, deviene por necesidad, no en un mero universo externo de dominio sobre “lo otro” o de aplicación técnica de los enunciados que presupone como acto de dominación, sino, antes que nada, en aspiración, en deseo de ser y de preservación. Y he aquí como la voluntad de libertad, deviene en trascendencia, en arte, en folklor, en ciencia y, desde los albores de la existencia humana en filosofar, al plantearse cuestiones altamente filosóficas. Así, desde los fueros de esa libertad cuestiona y problematiza el mundo en que vive a la vez que da significado propio a la realidad. Pues, también, más allá de su quehacer cotidiano o espontáneo, entiende que está llamado a reivindicar su mundo, a trascenderse al fragor del conflicto como sujeto de su propia experiencia. Y de ahí, desde su acción el sentido y la prospectiva perenne del gerundio de la pregunta por sí mismo.

A modo de epílogo

Como vertiente crítica resulta evidente que el interés por la fenomenología en Hispanoamérica está precedida por una cuestión que deviene central: *la necesidad de una respuesta a la realidad existencial en que se vive*. De ahí, su apuesta crítica y la búsqueda de una *comprensión de los contenidos de conciencia o de los mundos que comparte bajo un proceso histórico común*. La fenomenología no sólo deviene en un motivo, sino también en una alternativa posible que detona algunas claves para el examen y la crítica frente a los arraigos de una mentalidad colonizada. Así, frente a la propia condición, el filósofo, hace que se transite hacia una forma más amplia de comprensión: el de la *existencia y la liberación*.

Es a partir de la generación de los “forjadores”, de la situación social y político-cultural y habiendo reconocido las limitaciones en el ámbito de los valores y la libertad que promovía el positivismo que, a la luz de la matriz de la fenomenología, se efectúa el surgimiento de lo axiológico-existencial. Pues es a finales de esa década iniciando con Husserl, Scheler y Hartmann, a la par del excepcional acercamiento de algunos filósofos hispanoamericanos a la hermenéutica de Dilthey que Ortega y José Gaos introducen a Heidegger, al que luego le siguen, más adelante, Sartre, Merleau-Ponty y Levinas. De ahí que, a partir de esta línea crítica, en su peculiar y descompasada reflexión, junto a la de la hermenéutica, se continúe profundizando sobre las cuestiones que dieron lugar a la vertiente fenomenológico-existencial. Y que, desde luego, surja una nueva generación que trata de volverse hacia los contenidos de su propia gramática antropológica. Es así cómo, al subsumir y dar continuidad a esta orientación crítica de matriz existencial, a finales de la década de 1960, ante las

propuestas de E. Dussel y de Scannone —al incorporar a su manera la hermenéutica heideggeriana y la fenomenología de Levinas, principalmente, su concepción del Otro (el pobre, el excluido)—, esta se constituya en una de las fuentes de la filosofía de la liberación latinoamericana. Se trata de un *corpus* teórico diverso que, además de asimilar elementos exógenos de otras corrientes filosóficas incorpora, además, elementos endógenos como parte del corazón de su crítica, de su propósito y de una problemática bien definida. La apuesta de la fenomenología existencial, a la sombra de la matriz fenomenológica de corte Heideggeriano, tuvo este precedente, pero también su prospectiva.

Como ha señalado Eduardo Alberto León, Heidegger sustituye “conciencia trascendental” por “vida en su facticidad” (León, 2009, pp. 19-20). Esto indujo a algunos de nuestros filósofos a plantearse un descenso al mundo de la propia existencia y a entender la fenomenología como método y orientación filosófica en el horizonte práctico de la razón y de la intuición. Así, al plantearse el problema de la relación entre la *conciencia* y su *mundo*, ésta le proporcionó una clave filosófica reveladora. Pues, toda conciencia es conciencia/mundo. Además, el método fenomenológico demuestra que la toma de conciencia no se da aisladamente o separado de la causa, sino que se da desde una totalidad originaria de sentido y en virtud de sus vivencias. Esta, como totalidad, en tanto que realidad latente y posibilidad, es expresión de todo lo que es y puede llegar a ser. Aquí el sentido de la utopía en cuanto voluntad que manifiesta una unidad, o un temple unificado en un *nosotros*. Ahora bien, ocurre que América Latina todavía-no-es una unidad; es más bien aún, una *esperanza de unidad*... Y esto, al reivindicar la utopía y no la condena, da lugar y va más allá de todo lo que podría decirnos Heidegger, el mismo Husserl y hasta cualquier otro filósofo.

Es en este sentido que, en Latinoamérica, la vertiente crítica de la fenomenología desde sus inicios, como recurso o mediación, abre un nuevo horizonte, una posibilidad de deseos convergentes como modalidad que parte de lo “dado” a la conciencia. Y lo cual, en efecto, además de tener un carácter desmitificador, potencializa la experiencia de lo sensible y la capacidad comprensiva o de valorización de lo propio. Pues, la fenomenología tiende a ser una filosofía de la conciencia, de su-ser-en-el-mundo como vivencia o experiencia de sí misma. Como totalidad, ésta transfiere su riqueza perceptiva o su vivencia a esquemas abstractos, donde la percepción es pensada y objetivada de manera generalizante o abstracta. Así se cifra una atención especial en la experiencia originaria, la cual a través del arte y la literatura otorga a las percepciones su carácter vital o fundamental. Etapa que parece inaugurarla en todo su rigor Rodolfo Kusch. Así, al integrar desde la sensibilidad del arte y la literatura se instaura un modo de conocer por participación o inserción comprensiva donde, desde la categoría de *sujeto existencial*, se trasciende la escisión sujeto-objeto y se asume su reconocimiento como totalidad. De esta manera al retomar la unidad fenomenológica central del conocimiento (subjetivo/objetivo, o bien, noema/noesis), iniciada por

Macedonio Fernández, invita a protagonizar una innovadora apertura a la intersubjetividad y a recuperar la dignidad inherente a su condición de sujeto situado.

Esta comprensión, a la cual tempranamente invita Husserl, evoca una actitud de compromiso consigo mismo y su cultura a la vez que induce al filósofo hispanoamericano, al examen y al desmonte de supuestos no analizados o “deificados” en el tiempo.

A pesar de las interpretaciones muy generalizadas del pensamiento de Husserl y la ausencia de rigor en su estudio esto le ha permitido, sin embargo, desde su contrariedad, forjar alternativas y, frente a las más diversas dificultades, asumir las tareas más viables en el ejercicio de reconstrucción de su memoria y la búsqueda de un deseado ideal y sentido de comunidad. Pues, ¿acaso no es aún la utopía la más sublime de las reivindicaciones del ser humano?

Si bien, hasta hoy, los contenidos del drama existencial latino y caribeño dejan mucho que desear y pensar, estos también evocan elementos de reflexividad y sensibilidad moral y estética donde la intuición tiene un importante papel que jugar y, más aún, la razón. Así, en la conformación de esta modalidad de pensar, ocurre que, en atención a las claves que aporta Husserl, si una da lugar a seguir por el camino de la producción estética y literaria, el otro motiva y se enrumba por la comprensión de sus fundamentos epistémicos en cuanto a sus aplicaciones prácticas o político-sociales. A tal efecto, su implicación e integridad, en cuanto a lo que concierne a la conciencia reflexiva, da lugar a nuevas exigencias de índole histórica y antropológico-filosófica. Pues, en el ámbito de la reflexión existencial, ambas llevan a la preocupación de índole intercultural y, por consiguiente, a dilucidar la cuestión del sujeto y fundamentar un proyecto de *descolonización*.

Es desde el ámbito de esta perspectiva que la potencialidad que encierra la fenomenología terminara por formar parte en América Latina de la historia crítica de las ideas. Desde ella se despliega la preocupación por los orígenes y la reivindicación de la memoria, por la comprensión de su complejo proceso histórico de lucha y afirmación de una nueva forma de expresión filosófica cuyo movimiento pretende — más allá de la trama y la urdimbre de la dimensión conflictiva que implica la materialidad de la vida— un despertar de la conciencia latinoamericana más allá del juego de limitaciones y extremismos ideológicos.

Se trata, como bien lo demuestran S. Ramos, R. Kusch y R. Walton, entre otros, de una mejor y más profunda comprensión de lo político y lo cultural. Su comprensión filosófica nos podría llevar a niveles de profundidad y de autonomía capaz de sobreponerse a cualquier tipo de colonización. Pues, ¿acaso es la mentalidad alienada o la colonizada naturalmente constitutiva a ser humano alguno? Si bien, la alienación no es reducible a la alienación económica (González di Pierro, 2013, p. 143) a la intelectual o hasta a la emocional, puede que ésta tampoco sea socialmente constitutiva a la existencia humana. Por ello requiere de una crítica que, a partir de su especificidad, se efectúe a niveles más profundos de los contenidos de conciencia a fin de evitar bien

sea algún reduccionismo o extremismo o cualquier tipo de falacia en que se pueda incurrir.

Se puede colegir que una de las cuestiones que pone de relieve, desde suelo propio, la vertiente crítica de esta recepción a partir de la lectura de Husserl, es que el deber del filósofo, más que establecer un compromiso con una determinada tradición “universal” y un lenguaje ajeno a la realidad, es promover la comprensión frente a cuestiones que exigen ser clarificadas. Y esto, al rigor del examen de la tradición, de sus imaginarios y, desde *ahí*, con toda la humanidad. Primero, *con* y *por* el ser humano concreto y, de ahí, con y por la humanidad toda para la cual piensa o desarrolla el filósofo su vocación como *ministro de humanidad*. Así, se comenzaría a entender mejor desde América Latina el carácter, más que geopolítico, universal, de una emancipación que emerge a partir del valor de pensarse a sí misma desde una perspectiva situada. Pues, de lo que se trata es de contribuir al cuidado y la integración efectiva de la humanidad, pero desde la universal humanidad de la autoconciencia de la dignidad del ser humano y su realización responsable en la historia. Ahora bien, ¿cómo, desde el ámbito de la razón práctica, cultivar un auténtico ideal de universalidad? Acaso, ¿no sería *descubriendo lo que de universal tiene la propia particularidad* y, desde el concierto del diálogo intercultural, *aprendiendo su valor a fin de lograr un nivel de conciencia más universal?*

Bibliografía

- Beorlegui, C. (2006). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*: España: Universidad de Deusto.
- Castro-Gómez, S. (2009). Filosofía, ilustración y colonialidad. En Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez C. (Eds.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. México: Siglo XXI.
- De León, E. (2009). El giro hermenéutico de la fenomenología en Martín Heidegger. *POLIS. Revista Latinoamericana* (22). Santiago de Chile: Centro de Investigación Sociedad y Políticas Públicas (CISPO) <https://journals.openedition.org/polis2690>
- Dussel, E., Mendieta, E., y Bohórquez, C. (2009). *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y "latino"*. México D. F: Siglo XIX.
- Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer Desclée de Brouwer.
- García Gómez-Heras, J. (2000). *Ética y hermenéutica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- González di Pierro, E. (2013). Roberto Walton, o la fenomenología desde América Latina como diálogo filosófico perpetuo. *Revista de Filosofía Open Insight*, IV(6) 135-158. Querétaro: Centro de Investigación Social Avanzada, <https://www.redalyc.org/pdf/4216/421639455008.pdf>
- Henríquez Ureña, P. (2004). *Escritos políticos, sociológicos y filosóficos*, Obras Completas. Santo Domingo: Editorial Nacional.
- Ibargüengoitia, A. (1995). *Suma filosófica mexicana*. México: Editorial Porrúa.
- Investigaciones Fenomenológicas*. (2001). Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología, Revista, (3). Madrid.
- Jalif de Bertranou, A. (1996) "Recepción y elaboración de la fenomenología en la Argentina". *CUYO, Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, (13) 45-84 an.bdigital.uncu.edu.educar/1723jalif/cuyo13.pdf.
- Jalif de Bertranou, A. (2009). La fenomenología y la filosofía existencial. En Dussel, E., Mendieta, E. y Bohórquez, C. (Eds.) *El pensamiento latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*. México D. F.: Siglo XXI.
- Jalif de Bertranou, A. (2014). *La presencia de la fenomenología, el existencialismo y la hermenéutica. Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*. Granada: Editorial Comares.
- Larroyo, F. (1978). *La filosofía iberoamericana*. Argentina: Editorial Porrúa
- Maturo, G. (2010). Rodolfo Kusch: la búsqueda del sí-mismo a través del encuentro con el otro. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social* 15 (48) 43-59. Maracaibo: Universidad del Zulia, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27915699005>
- Roig, A. (1981). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Saladino, A. (2012). *Reivindicar la memoria. Epistemología y metodología en la historia de la filosofía en América Latina*. México: UNAM
- Walton, R. (2017). La tradición fenomenológica en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. *Ideas* (5) 16.
- Zirión Quijano, A. La fenomenología en México en el Siglo XX. *Enciclopedia Electrónica de la filosofía mexicana*, http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Diccionario/Corrientes/La_fenomenologia_en_Mexico.pdf

