

## ENTRE EL HUMANISMO AMERICANO Y UNA FILOSOFÍA AUTÉNTICA. REFLEXIONES ACERCA DEL PENSAMIENTO DE EDGAR MONTIEL<sup>1</sup>.

*Cristian Barturén Castilla<sup>2</sup>*

*Universidad Nacional Mayor de San Marcos  
barracudo\_1@hotmail.com*

### RESUMEN

El pensamiento de Montiel se resume en tres propuestas: la existencia de un humanismo americano, su tesis para una filosofía americana auténtica y la realización de proyectos sostenibles en pro del desarrollo americano. El presente artículo pretende exponer sistemáticamente las dos primeras propuestas. Al mismo tiempo se criticará el concepto de humanismo y los supuestos en que se fundamentan su tesis para una filosofía auténtica.

### *Palabras Clave*

Humanismo americano, aculturación y filosofía auténtica.

### ABSTRACT

Montiel's thought can be described by three proposes. The first one is about the existence of an American humanism, the second one is his thesis about an authentic philosophy in our continent and the last the idea for make possible the cultural and material development of American people. The present article aims to explain systematically the two first proposes and at the same time we will criticize the concept of "American humanism" and the postulations below of his thesis about an authentic philosophy.

### *Key Words*

American humanism, acculturation and an authentic philosophy.

---

1 Ensayo ganador de la Beca Solar 2010.

2 Egresado de la Escuela de filosofía de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

## 1. Introducción

Edgar Montiel Vásquez (1951) es un ensayista, filósofo y economista peruano que en la actualidad se desempeña como funcionario de la UNESCO. La producción de este intelectual se puede colegir en obras como: *El humanismo americano* (2000), *Gobernar es Saber* (2005) y *El poder de la cultura: (2010)*, que son libros cuyo contenido expone de forma más sistemática y sintética su pensamiento, de ahí la selección de los mismos.

Ahora bien para presentar al autor tenemos que hacer una salvedad, ya que todo intelectual generalmente es reconocido por ser una persona de carácter especulativo, digamos que esa es la etiqueta con que se designan normalmente a los filósofos. Pero éste no es el caso de Montiel, el autor refleja en sus textos una intención práctica del conocimiento. Vale decir que el conocimiento se presenta como un instrumento de acción para el lector de sus obras. Es difícil calificar qué tipo de pensador es Montiel ya que escribe desde literatura hasta política, o desde sociología hasta filosofía, tales son las áreas del conocimiento que aparecen en sus obras.

La interdisciplinariedad del autor sin embargo no es gratuita, en el fondo esconde una visión renovadora del conocimiento, menos cerrada en las disciplinas tradicionales. Esta apertura surge empero como respuesta a una exigencia de la realidad que invita a pensar la sociedad desde una perspectiva integral de las ciencias sociales y humanas.

Un ejemplo de lo que acabamos de decir es un libro titulado *Gobernar es Saber, Formar hombres y mujeres de Estado*, en el cual el autor estudiado se esfuerza por demostrar la necesidad de formar una clase política capacitada. Dicha clase debe presentar un entendimiento verdadero de los problemas nacionales.

En ese sentido trae de nuevo al debate la vieja asociación entre la clase política y la clase intelectual, entendiéndola a la primera como el conjunto de personas que dirigen un país y a la segunda como el conjunto de personas con educación universitaria que estudian la realidad social de un país.

Lo que se sostiene en dicho libro es que la relación entre la clase intelectual y la política se convierte en una necesidad ante una clase política cada vez más deprimente, sea por la condición moral que presentasen o sea por la falta de educación superior que los convierte en sujetos ineficientes cuyo aporte a sus electores deja mucho que desear.

Al respecto el autor dice en el citado libro que: *“Hay un recelo mutuo entre el saber y la política. Se establece así la paradoja: los que tienen un entendimiento de los problemas no tienen poder para actuar sobre ellos, y los que tienen un subentendimiento actúan frente a los problemas como pueden, con los resultados ya conocidos”* (Montiel, 2005, p.52)

El problema de la separación entre la clase universitaria o intelectual y la clase política es el gran desinterés de la clase pensante ante la realidad política y social del país. Estas reflexiones, como observamos, se caracterizan por hacer un esfuerzo en poner el conocimiento al servicio de la práctica.

En otro libro cuyo título es *El humanismo americano. Filosofía para una comunidad de naciones* publicado en el año 2000, el filósofo peruano se esfuerza por presentar el pensamiento latinoamericano como un aporte auténtico a la cultura universal. El libro comienza haciendo un reconocimiento del debate de Valladolid entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, donde el primero defiende la humanidad del indio al reconocerlo como hijo de Dios y el segundo argumenta la legitimidad de la dominación indígena, por una supuesta superioridad europea sobre la americana.

El descubrimiento de América representa el inicio de la modernidad, porque en ella se produce el mestizaje, fenómeno no solo racial sino también cultural porque se entremezclan además de razas, costumbres. Este tipo de mestizaje sin duda no tuvo parangón alguno, en efecto previamente al mestizaje americano existieron otros tipos de mestizajes entre culturas europeas y orientales. Pero la novedad de América descansa en que nunca antes se había pensado tanto en la diferencia, en la existencia del otro. El mapa que los europeos habían creído como completo cuando se limitaban a Occidente era en realidad todo lo contrario: incompleto. Según Montiel este mestizaje, este nuevo hombre, es el objeto tangible del inicio de una identidad propia.

El problema a decir del autor es que a pesar que los americanos poseen en su haber toda una cultura digna de ser original, carece al mismo tiempo de una filosofía o pensamiento que atienda debidamente esta idiosincrasia americana. En este contexto es donde el autor reflexiona acerca de los lineamientos que debe cumplir toda filosofía que quiera ser auténticamente americana, y exprese debidamente el humanismo develado.

Bajo estas dos ideas del humanismo americano y una filosofía auténtica se moverá el siguiente artículo que pretende además de esbozar el pensamiento monteliano, criticar a la vez sus supuestos.

## 2. Humanismo americano

El humanismo originalmente fue una corriente del renacimiento surgida en el siglo XIV especialmente en Italia, que se caracterizó por elevar al hombre a la jerarquía de un "Gran milagro", como había sentenciado el famoso Pico De la Mirándola<sup>3</sup>.

El antropocentrismo de aquel humanismo europeo sin embargo no es el tema del humanismo propuesto por Montiel. Este humanismo se propone rescatar los aportes culturales del hombre americano. La originalidad de este discurso descansa en las características que a decir del autor son dignas de autenticidad, el objetivo no es caer en el antropocentrismo europeo (como sí lo hizo el humanismo) sino limitarse a delinear las características del ser americano.

En ese sentido el humanismo se convierte en expresión de la cultura misma: *"El nuestro es un humanismo concreto, una práctica de pueblo (no necesariamente institucional) nacido de la vida, la geografía y la historia muchas veces como práctica sin discurso"*. (Montiel, 2000, p.15)

Como se puede colegir en la cita anterior las características del ser americano se fundamentan en la experiencia misma. Este humanismo no se propone ser un discurso teórico, toda vez que su objetivo es describir la cultura americana satisfactoriamente.

Aquello se refuerza con la siguiente afirmación del autor: *"¿Qué hacer al entrar al nuevo siglo? El humanismo no puede contentarse con ser una teoría que de tanto abstraer al hombre como "concepto" relegue a un segundo plano al hombre real, ese de "carne y hueso" del que habla Unamuno"*. (Montiel, 2000:18)

Lo que significa que el fundamento del humanismo americano es el comportamiento y la conducta de este hombre en su cultura. Digamos entonces que el hombre práctico es el sustento de todo su pensamiento. Esto debe quedarnos claro para posteriormente hacer algunas observaciones a lo que entiende el autor por *humanismo americano*.

El libro estudiado comienza por poner en relieve expresiones americanas del pasado aún vigentes. Un ejemplo de estas mani-

---

3 El entrañable profesor Juan Abugattas que se preocupó por rediseñar el humanismo clásico señaló que: *"La mejor definición del humanismo, por clara y contundente, es la célebre frase de Pico Della Mirándola según la cual el hombre es el "mágnium miraculum". Estamos ante un ser que se compara y contrasta a sí mismo con todos los demás que conoce y se descubre, a la vez inferior en algunos aspectos e inmensamente superior en aquellos que estima más importantes"* (Abugattas, 2005: 7)

festaciones americanas en nuestra historia es el Inca Garcilaso de la Vega (1539–1516). En opinión del autor la obra garcilasiana contribuyó en la visión que los europeos tenían de América y fue también uno de los aportes para la constitución teórica moderna.

Montiel sostiene que: *“La visión del mundo inca transmitida por Garcilaso se encuentra tanto en Campanella, Bacon, como en Morelly, el utopista francés autor del Código de la naturaleza (1753), ecologista avant la lettre, que tanto influyó en los pensadores de la Revolución Francesa y en los socialistas utópicos del siglo XIX”*. (2000: 33).

Vale la pena mencionar que la importancia de los Comentarios reales en la filosofía política europea no es de poca monta ya que su influencia penetró pensamientos como los de John Locke, David Hume y Montesquieu. En relación a esto Montiel defiende en un artículo publicado en la UNAM que: *“la lectura de los Comentarios reales suscitó una ola de asimilación de sus contenidos y planteamientos. La obra de Garcilaso es citada como autoridad en aspectos claves del derecho natural. Es el caso del filósofo John Locke quien tenía un buen conocimiento de los escritos del Inca, gracias a las traducciones al inglés del siglo XVII”* (2010: 119).

Después de haber rescatado el valor de la obra garcilasiana en el contexto de la modernidad el autor continúa ahora con el presente histórico, haciendo referencia a artistas e intelectuales que han demostrado ser parte de la cultura y la creatividad del hombre americano.

Un representante de esta creatividad americana es César Vallejo Mendoza (1892–1938). Este particular poeta inicia toda una tradición latinoamericana que luchó por superar los cánones occidentales en poética castellana. Para el ensayista peruano Vallejo no solamente fue creativo en su poesía sino también supo combinar esa creatividad con su actitud subversiva ante una realidad mimética.

Montiel hace todo un análisis literario acerca de la figura vallejana, en ella no solo resalta el ámbito de la poesía sino también el ámbito de la crónica. En consecuencia la obra de Vallejo es incompleta si solo se contempla su poesía dejando de lado su prosa.

Según Montiel, el vate es ejemplo de artista creativo y auténtico, que se revela ante la tradición imitativa de la poesía peruana. En este sentido otra vez el autor defiende la idea de un humanismo original en América. Vallejo representa una poesía auténticamente americana porque en su obra expresa el sentir de su pueblo de manera original. El poeta peruano es auténtico, ora por su creación poética, ora por su subversión política, cito:

*“Así Vallejo —apoyado también en neologismos, onomatopeyas, novedades sintácticas— construye una forma específica de hacer poesía que le permite transmitir una sentimentalidad desde otra angulación gramatical, una versión de la palabra desde otro mundo. Su lenguaje poético no mimetiza fácilmente, sino que se expresa con autenticidad” (Montiel, 2000: 144).*

La idea que el autor quiere defender es que el poeta santiaguino pertenece a esa clase de americanos auténticos que supieron trascender la imitación y coronarse como seres originales en su cultura. Para Montiel, Vallejo: *“Constituye un ejercicio de subversión creadora, la función de una literatura que logró su propia centralidad sin ser consular de nadie.” (Montiel, 2000: 150).*

Observamos que el objetivo del autor se ha centrado en revalorizar ciertas figuras de nuestra historia americana. En realidad este va a ser el tema central de su obra. No solamente hace un análisis de Garcilaso y de Vallejo sino también de Mariátegui y Haya de la Torre. Donde el primero representa la exigencia de un marxismo propio en Latinoamérica y el segundo de un proyecto político de carácter continental entre países americanos.

De momento el humanismo americano se ha presentado como una revisión de autores que, a juicio del autor, marcaron un hito de autenticidad en nuestra historia. Lo que sigue ahora es criticar los supuestos de sus planteamientos. Para ello comenzaremos por exponer qué entiende concretamente el filósofo por humanismo americano.

### **3. Del humanismo a la identidad cultural**

Vayamos directamente a la definición del humanismo americano. El autor sostiene en el prólogo de su obra principal:

*¿Y cuáles son esas señas de identidad a preservar? Se distingue un homo cultural con sentido de la adaptación, creativo, ingenioso, habituado a la reciprocidad, con cierto fondo panteísta (una suerte de materialismo naturalista) y una disposición a la convivencia y a la fraternidad, dotado de expresión corporal, esencialista más que convencionalista. (Montiel, 2000:15).*

Estas características humanistas se deducen de la práctica misma del hombre americano. Por lo tanto el fundamento del humanismo es la experiencia misma.

Es preciso desarrollar cada una de las características que el autor desprende de ella<sup>4</sup>.

1. La adaptabilidad, que consiste en la capacidad que los americanos han tenido para sobrevivir en un medio hostil.
2. La creatividad que es la condición de nuestra buena adaptabilidad porque es la capacidad que han tenido los americanos de crear nuevas formas de trabajo. En esto la imaginación ha sido su principal herramienta.
3. La reciprocidad que es otro instrumento que ha hecho afrontar positivamente la pobreza.
4. Cultura de trabajo, debido a la realidad social y económica del hombre americano el trabajo es lo más real dentro de nuestra jerarquía ontológica.
5. Esencialismo, ante la ausencia del Estado. El hombre americano ha tenido que acudir de manera empírica a la realización de su ser. De manera que el deporte y la educación han sido lo que son gracias a las personas individuales que han sabido destacar incluso sin el apoyo institucional.
6. Espiritualismo que es la relación panteísta que tiene el hombre con la naturaleza que le rodea.
7. Cultura del cuerpo. Producto del mestizaje africano los americanos poseen una relación particular con su cuerpo. Esto se puede contrastar en los bailes y danzas americanas.
8. Relación con la naturaleza que consiste en la salvaguarda del medio ambiente que nos rodea. Dicha característica es superior al antropocentrismo europeo porque no busca la dominación de los recursos naturales sino la convivencia con éstos.
9. Cosmopolitismo. A diferencia de la idea tradicional de que el hombre americano es pre moderno, Montiel defiende la modernidad de América argumentando que la condición de que haya aparecido la edad moderna es justamente el descubrimiento de América. Este continente abre el paso a la modernidad pues la mercantilización de los países europeos hubiera sido imposible de realizar de no haberse importado la materia prima proveniente de nuestras tierras.

Como se aprecia el autor hace una descripción de las características del *humanismo americano*, sin embargo cabe hacer una observación importante con respecto al *cosmopolitismo* que se ha señalado.

---

4 Cf. Montiel, Edgar; *El humanismo americano*. Lima: Fondo de cultura económica, p. 271.

En el prólogo del *Humanismo americano* hay una tesis que se podría clasificar como no tradicional con respecto a la historia comúnmente enseñada. Esta tesis sostiene que América en realidad desde su descubrimiento mantuvo una *vocación moderna*.

El autor sostiene: “*La América contemporánea nació en el siglo XVI y estaría tentado a decir —a contracorriente de la idea canónica— que nació con una vocación moderna, pues no se consagraron los valores espirituales y materiales que caracterizan a la modernidad sin la intervención de América*”. (Montiel, 2000: 13).

Es interesante el argumento a favor de la modernidad americana porque la modernidad no hubiera sido posible sin la participación de la misma incluyendo su materialidad y espiritualidad. Si la tesis de Montiel es aceptada, queda por averiguar a qué se debería la singularidad de la “modernidad” americana. Por el contrario, si supusiésemos con certeza que no es así y que en realidad América jamás nació con una vocación moderna y conservó su condición pre-moderna entonces la pregunta sería ¿cómo algo que es la causa de la modernidad (la conquista de América) no puede constituirse aun como cultura moderna?

Parece demostrarse que la argumentación monteliana a favor de la modernidad americana en realidad esconde un problema de mayor envergadura, a saber ¿cuál es el nivel de participación de América en la Modernidad? y ¿qué es lo que entiende el autor por Modernidad?

Ante estas dos últimas preguntas el autor estudiado resalta el hecho ya mencionado líneas más arriba de que sin el encuentro entra la cultura europea y la americana, la modernidad propiamente dicha jamás hubiera existido. Sin embargo el autor no define explícitamente qué entiende por modernidad. De ahí que podríamos entender modernidad por el tan anhelado desarrollo industrial, de donde definitivamente Latinoamérica quedaría excluida debido a su aún economía exportadora de materia prima.

Ahora pasemos a criticar la metodología y el fundamento de su planteamiento, para Montiel el humanismo debe ser concreto y ser la expresión del hombre común: “*El humanismo debe poner al hombre concreto como centro de todas sus preocupaciones, sea en el plano de la economía, la política o la ciencia*” (Montiel, 2000: 18).

Según Montiel su *humanismo americano* es concreto porque parte de la experiencia misma del pueblo americano. Sin embargo creemos todo lo contrario, que su humanismo termina por ser demasiado abstracto debido a que no tiene en cuenta a la historia como fundamento de sus rasgos culturales. El lector astuto seguramente objetará que aparece una contradicción ya que en la cita



anterior parece ser que Montiel quiere justamente una contextualización histórica para diseñar su humanismo. No obstante la observación que hacemos con respecto a su abstracción obedece a que el autor hace una descripción libre del hombre americano sin citar estudios sociales o científicos que lo amparen al momento de describir las características del ser americano. De manera que su concreción no asume con claridad los aportes de las ciencias sociales por lo que parece incurrir innecesariamente en una especulación endeble. Su especulación es arbitraria porque se nos podría ocurrir ahora describir al limeño y decir del mismo que es inadaptado, cuando tal afirmación demuestra su validez en una investigación científica y no en una simple mención acerca de lo que es.

Pero si atendiésemos su concepto humanista detenidamente nos daríamos cuenta que el autor supone un concepto humanístico cerrado que limita su contenido cultural en ciertos rasgos del comportamiento americano, descuidando la posibilidad del cambio. Entendámonos.

Para el autor estudiado el latinoamericano se distingue por tener una cultura recíproca, espiritualista, de trabajo, del cuerpo, etc. Pero asumir esto implicaría que todo aquel que no posea dichas características, o deja de ser americano o su americanismo es puesto en tela de juicio. Es decir Montiel distingue al hombre americano por tener una cultura del cuerpo por ejemplo, esto quiere decir que el sujeto que no poseyese una cultura del cuerpo no se diferenciaría como americano y quedaría excluido de tal humanismo

Y es que es ese justamente el problema de encerrar un humanismo en base a rasgos abstraídos del comportamiento de un pueblo determinado. Tal ejercicio absolutiza la forma de entender una identidad y rehúsa maneras no tradicionales de entender y hacer una cultura. En realidad la cultura no es un conjunto de comportamientos de un determinado pueblo solamente<sup>5</sup> sino de costumbres en constante cambio.

Con el fin de evitar hablar de una identidad que presenta ciertos rasgos que explican el comportamiento de una cultura, preferiríamos hablar de procesos de hibridación, de influencias y de

---

5 Al respecto el profesor David Sobrevilla señala que: "parece existir acuerdo en la antropología sobre la que la cultura no corresponde a comportamientos o actitudes —pues éstos son conceptos pertenecientes a la psicología— y porque se puede insumir a los valores dentro de los símbolos" (Sobrevilla, 1989: 512).

préstamos culturales. Este proceso de hibridación incluye la posibilidad de evolución en la forma de entender y hacer América. Y excluye una política excluyente que de forma innecesaria incurra en la oposición entre lo auténtico y lo propio.

Decimos que esta distinción es innecesaria entre otras cosas sobre todo porque el proceso moderno de globalización dificulta cada vez más delimitar qué es lo auténtico que no lo es. En efecto a pesar de que la globalización es un proceso que no afecta a la totalidad de culturas es innegable que los medios de información electrónica han aumentado las revoluciones de cambio en las culturas sea por el internet donde las redes visuales y sociales cumplen la función de canales interculturales o sea por las migraciones latinas a países desarrollados donde Latinoamérica no se reduce a un consumidor de cultura extranjera sino que cumple un papel importante al momento de redibujar el mapa social de los países como Estados Unidos por ejemplo. Por todo esto preferimos abordar un humanismo desde una perspectiva en cambio, sujeta a los procesos de hibridación<sup>6</sup>.

#### 4. Filosofía auténtica

Luego de haber hecho las observaciones al concepto humanista, pasaremos a analizar en qué consiste su tesis por una filosofía americana. En este caso se puede hacer uso indistinto de los adjetivos americano y auténtico debido a que el autor no niega la existencia de una filosofía americana, lo que sí niega es su autenticidad.

Su tesis por una filosofía americana parte del diagnóstico que hace de la situación filosófica en América. Como se puede anticipar el autor señala que la característica principal del desarrollo de esta disciplina ha sido la imitación y por lo tanto nuestra filosofía ha sido y es inauténtica, ya que no guarda relación con la realidad americana. Justamente de ahí nace la exigencia de hacer una filosofía que sea capaz de ser auténtica y supere su situación imitativa.

Debido a la inautenticidad de la filosofía americana, Montiel se propone sentar las condiciones de posibilidad que todo filósofo debe cumplir si desea ser auténtico. La autenticidad, según

---

6 Por ello justamente Néstor García Canclini sostiene que: "El énfasis en la hibridación no sólo clausura la pretensión de establecer identidades "puras" o "auténticas". Además, pone en evidencia el riesgo de delimitar identidades locales autocontenidas o que intenten afirmarse como radicalmente opuestas a la sociedad nacional o a la globalización" (García, 1989: capítulo VI).

el autor, descansa en la capacidad que toda reflexión filosófica tiene para relacionarse a la realidad histórica de su sociedad. Esto significa que para que la filosofía supere su condición imitativa debe ser subversiva, pues debe ir en contra de la tradición imitativa que ha venido reproduciendo discursos extranjeros. Para el filósofo cusqueño la victoria de la filosofía auténtica sobre la imitativa depende sobre todo de la victoria del Sur sobre el Norte. De la capacidad que tenga de liberarse el discurso filosófico latinoamericano sobre el europeo.

De esta manera el autor se incluye en la filosofía de la dominación de Augusto Salazar Bondy (1925–1974) cuyo pensamiento también niega la existencia de una filosofía auténtica en Latinoamérica (Cf. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, 1969). Para este egregio sanmarquino toda filosofía que se produzca en un país dominado económicamente, está irrevocablemente destinado a la imitación y por ende a la inautenticidad<sup>7</sup>. Sólo hasta que se supere la dominación material, se superará también la dominación espiritual o cultural. Recién en ese momento existirá una filosofía auténtica.

Sin embargo a pesar de que Montiel comparte con Salazar la tesis de una filosofía inauténtica, se distancia del mismo cuando no cree que la autenticidad dependa de la liberación material. La cual consiste en afirmar que toda filosofía auténtica nacerá de la liberación económica primero.

Montiel se distancia de Bondy cuando sostiene que: *“la filosofía, la literatura y el arte no son reflejos mecánicos de una realidad. Las producciones intelectuales pueden y deben liberarse antes que las estructuras políticas y económicas”* (Montiel, 2000: 182).

De manera que la autenticidad de la filosofía puede prescindir de la libertad económica, no toda cultura dependiente económicamente hablando, tendrá una filosofía en las mismas condiciones a juicio del autor estudiado. La pregunta sería cómo superar entonces esa condición filosófica inauténtica en América a pesar de la dependencia económica que padece.

---

7 Una tesis opuesta a la inautenticidad filosófica en Latinoamérica es la de Leopoldo Zea quien en un artículo titulado *¿Inautenticidad de nuestra filosofía?* dice: “¿En dónde está la falla? ¿en la imposición de una filosofía? No, la falla estará en la falta de asimilación de esta supuesta filosofía impuesta, que no es sino el modo de unos hombres que, simplemente, es repetido por otros” (1969: 32). De ahí que para el mexicano exista una filosofía latinoamericana, su único problema es en todo caso el nivel de asimilación que tenga de pensamientos extranjeros.

Es ahí donde interviene su tesis por una filosofía americana. Montiel sostiene que la filosofía debe librar cuatro contiendas decisivas:

1. La creación contra toda forma imitativa.
2. La crítica americana contra la recepción pasiva de la filosofía europea<sup>8</sup>.
3. La identidad americana en oposición al aculturamiento.
4. La subversión creadora contra el conformismo.

De la victoria de los primeros sobre los segundos dependerá la posibilidad de un pensamiento filosófico auténticamente americano. Examinemos en qué consiste cada propuesta del autor para luego hacer las observaciones respectivas.

Por *imitación* filosófica entiende aquella actividad que interioriza problemas extraños a la cultura americana. En este fenómeno surge un divorcio entre la filosofía y la historia americana.

Dice Montiel que para evitar este impase imitativo es necesario que los filósofos americanos hagan de sus conocimientos una decantación en la cual intervengan la “criba” histórica y cultural de América. Todo discurso filosófico extranjero debe pues ser examinado minuciosamente por esta criba histórica para que la filosofía latinoamericana no asimile discursos de forma acrítica, cito: “*En este caso se trata de adoptar una actitud sistemática de criba de conceptos: ningún producto teórico es inocente*”. (Montiel, 2000: 190).

Al utilizar la historia y la cultura americanas como medio de decantación la filosofía americana está condenada a ser auténtica. La búsqueda de una conciencia histórica será una novedad *per se* en vista de que la historia americana es una realidad aún inexplorada. Dice el autor que: “*Este autoconocimiento permitirá a la filosofía latinoamericana crear su propia metafísica, es decir su nivel más elevado de abstracción. Así abstracción (metafísica) y análisis de lo concreto andarán juntos.*” (Montiel, 2000: 185 pp.).

La solución al problema de la imitación está incompleta si sólo utiliza la criba histórica como elemento de decantación en la filosofía latinoamericana. Este problema se debe sobre todo a la fal-

---

8 En realidad la crítica y la creatividad son conceptos anteriormente utilizados por Augusto Salazar Bondy en su libro *La educación del hombre nuevo*, donde dice: “Por la crítica el hombre penetra racionalmente en la sociedad, despejando los obstáculos que le impiden abrirse al mundo y operar sobre él. Por la creación se define como un centro de acción una fuente de enriquecimiento de la realidad” (Salazar: 39). Sólo que Salazar no los colocaba como condiciones de una filosofía auténtica sino como principios que el hombre americano debería asumir en su proyecto de liberación espiritual y material.

ta de creatividad de los filósofos latinoamericanos para abordar problemas relacionados a la praxis social de nuestro continente. La solución real estará entonces en el nivel de creatividad que posean nuestros pensadores para crear nuevas categorías, conceptos y problemas filosóficos.

Con respecto a este último punto el autor señala que el verdadero ejercicio filosófico es la producción de conocimientos y no la repetición de éstos. Lo primero es la filosofía propiamente dicha, mientras que lo segundo es solamente una filsografía pues hace una gráfica de la historia de la filosofía. La creación es característica de la filosofía auténtica y la repetición de la inauténtica.

Se insiste en que la filosofía latinoamericana será auténtica cuando se distancie de la filosofía europea. Montiel es contundente cuando afirma: *"Estamos pues obligados a buscar nuestro propio camino. A distanciarnos de la práctica filosófica europea; a no imitar a los imitadores. Estamos obligados a filosofar, es decir a crear"*. (2000: 192).

Luego el autor pasa a explicar la segunda batalla entre la recepción pasiva y la recepción crítica. En este sentido afirma que la recepción tanto de la filosofía como de la cultura europea ha tenido dos reacciones opuestas. La primera consiste en suponer que la filosofía latinoamericana es solamente una extensión de la filosofía europea cayendo en un seguidismo superficial. La segunda más bien niega todo la filosofía europea y se afirma en un pensamiento exclusivamente nacionalista.

Esta reacción nacionalista empero incurre en un error al desconocer todo lo europeo. Pues en gran parte de la historia americana depende de la historia europea. De manera que negar la occidentalización de América sería negar parte de nuestra identidad también.

Además nuestro compatriota esboza las recepciones filosóficas que por lo menos en el Perú se han dado de modo acríptico. Hace un recuento desde el inicio de la filosofía en nuestro país hasta nuestros tiempos. Primero el modelo hispanista que contiene un discurso colonial de la segunda escolástica. Luego nuestros intelectuales asimilaron el pensamiento ilustrado proveniente de Francia. Donde más que una imitación de este movimiento se hace una imitación del modelo o figura de un intelectual. Después de la *francomanía* en el Perú aparece la filosofía analítica donde el lenguaje es el centro de reflexión.

Es evidente que estos discursos no han generado una producción filosófica auténtica en nuestro continente. En la mayoría de casos sólo han servido para difundirse en los medios intelectuales a manera de reconstrucción o comentario.

A diferencia de otras influencias filosóficas se puede afirmar que el marxismo es la corriente que más ha incidido en el medio americano un ejemplo de esta influencia es el mismo Mariátegui cuyo pensamiento revaloriza el marxismo desde una perspectiva latinoamericana. Así pues el marxismo por su naturaleza crítica al status quo de la sociedad capitalista ha sido una herramienta revolucionaria en Latinoamérica.

Montiel sostiene que el comunismo es un proyecto político diseñado exclusivamente para países industrializados. Señala de que en Latinoamérica no se ha dado tal nivel de industrialización, por ello el marxismo aquí tiene que ser diferente. De ahí que sostenga como Mariátegui que el marxismo en Latinoamérica debe ser una creación heroica

Justamente en este punto vale la pena detenernos, pues comienza la tercera contienda entre la aculturación y la identidad. Dice nuestro pensador estudiado que la filosofía latinoamericana en el fondo es inauténtica porque desconoce su yo histórico. Es una reflexión que le da la espalda a la realidad local y más bien se concentra en una realidad extranjera. La falta de identidad histórica es el problema detrás de la inautenticidad latinoamericana.

Como hemos visto el autor sostiene que la causa de la imitación es el desconocimiento de nuestra historia. Lo que se tiene que hacer entonces es empezar a conocerla. La condición para que la filosofía producida en nuestros países sea auténtica es justamente la concientización de la historia americana.

El autor afirma que la originalidad del pensamiento americano y la imitación, es una guerra ganada desde el principio porque ante la ausencia de estudios americanistas en materia filosófica, el terreno intelectual se encuentra virgen, de ahí que todo lo que se produzca en referencia a filosofía latinoamericana será por necesidad lógica novedosa

Ahora bien la imitación filosófica en sí misma no es criticada, en este punto lo que se critica no es tanto la imitación por sí misma sino el desconocimiento de la realidad latinoamericana, que lleva a una reflexión aculturada, ajena a nuestra realidad histórica.

## **5. Crítica a la autenticidad y aculturación filosóficas**

La autenticidad y la aculturación guardan la misma relación porque toda filosofía carece de autenticidad en tanto es aculturada. De manera que la aculturación precede en el orden al problema de la autenticidad. Sin embargo la autenticidad debe ser tomada con pinzas debido a que su malinterpretación nos puede llevar a desconocer todo aporte filosófico proveniente del extran-

jero y a encerrarnos en conceptos limitados que por un afán de originalidad terminen por obstaculizar la evolución del pensamiento. Como bien señala Montiel este no es el caso de una filosofía verdaderamente auténtica.

El profesor Sobrevilla observaba que este concepto tiene sus orígenes en la filosofía existencialista de Heidegger, menciona que: *"Heidegger ha sido el primero que ha hablado en filosofía de *Eigentlichkeit* y *Uneigentlichkeit*, palabras que han sido vertidas al castellano por autenticidad e inautenticidad o por propiedad e impropiiedad."* (Sobrevilla, 1989: 510).

Estos conceptos tuvieron repercusión en la filosofía salazariana de la dominación, de ahí que hayan sido utilizados por los filósofos latinoamericanos para analizar el problema de la originalidad filosófica en nuestro continente

El ensayista estudiado en el presente artículo se apropia de la tradición filosófica de Salazar, y su virtud descansa en haber ordenado los problemas que padece la reflexión nacional en imitación, recepción acrítica, aculturamiento y conformismo. Además de sugerir una condición fundamental que todo individuo que piensa su realidad debería tener, a saber no darle la espalda a la historia de su sociedad. En efecto la demanda de historiar el pensamiento continental no se debe únicamente a un purito de originalidad sino a una necesidad que nace desde la praxis histórica y se concretiza en un discurso filosófico.

Sin embargo permítasenos hacernos la siguiente observación. Como hemos planteado Montiel comparte la idea de dominación con Salazar empero difiere del mismo cuando asume la posibilidad de superar este problema imitativo sin la necesidad de la liberación material primero. Al hacerlo se olvida de que su cambio no está siendo consecuente con el criterio marxista de la filosofía de la dominación salazariana. En definitiva el cambio que propone Montiel es un cambio que se da desde la superestructura social y no desde la infraestructura. Nuestro autor cree que el cambio es posible dentro desde el primer nivel y no desde el segundo, sostener esto es defender un cambio desde la superficie social y no desde su raíz económica por lo que su propuesta desde el inicio incurre en un idealismo si se quiere decir filosófico que se limita a decir lo que debe hacer la filosofía. Esto empero no implica que el materialismo sea la opción válida para la constitución de una filosofía auténtica.

El problema real a nuestro parecer es haber utilizado el concepto de autenticidad sin más, esto significa que en la obra monteliana no existe un criterio claro para demarcar explícitamente

lo que es auténtico y lo que no lo es. No se ha discutido además en las obras analizadas qué filósofos son inauténticos, de manera que no existe sujeto de referencia. Se habla en abstracto de que la filosofía latinoamericana es aculturada pero no hay un desarrollo histórico pormenorizado de ello en las obras analizadas.

Además el problema de la inauténticidad filosófica podría solucionarse si entendiésemos correctamente el sentido de la siguiente pregunta: ¿qué significa ser auténtico? Vale decir ¿Cuándo una cultura es auténtica?

Nos parece que el problema de la aculturación se esconde debajo del problema de la autenticidad. Esto último es lo que nos lleva a un problema de mayor complejidad y es saber qué es lo que se está entendiendo por cultura, ¿cuándo una cultura pierde su identidad?, y además ¿qué es identidad?

## 6. Cultura e Identidad.

Habíamos observado que el humanismo como manifestación cultural del pueblo americano se desarrolla en el libro titulado: *El humanismo americano*. El pensamiento de Montiel empero no se reduce al mencionado libro, sería injusto juzgar a este autor tomando en cuenta solamente éste.

En otro libro titulado *El Poder de la Cultura. Recurso estratégico del desarrollo durable y la gobernanza democrática*, se observa lo que entiende el autor como cultura o identidad. Veamos, el autor expuesto entiende por cultura: “Una elaboración comunitaria mediante la cual los individuos se reconocen, autorrepresentan y asignan significaciones comunes al mundo que los rodea”. (2010: 25).

Montiel es consciente de los procesos de hibridación que se van llevando a cabo en las culturas de todo el mundo. Sea por la expansión de los medios de información o por las diferentes formas de influencia cultural gracias a las migraciones.

En otro lado menciona que: “Una de las características más visibles y trascendentes de la mundialización la constituye el surgimiento de una cultura global inédita, de un magma pluricultural, generado por las nuevas tecnologías de la información y la comunicaciones, que da lugar a nuevas dinámicas, procesos y escenarios culturales”. (2010: 60–61)

Para luego enfatizar la consecuencia:

Como resultado de la facilidad con que se producen los intercambios hoy en día el acceso a los bienes culturales electrónicos se ha modificado, que las imágenes emitidas pierden mu-



chas veces los rasgos que antes servían para identificarlos con una nación o una comunidad determinada. Las culturas de los diferentes países experimentan procesos de hibridación; la cultura comunitaria y la cultura de masas se mezclan generando nuevas formas de creación y de consumo. (2010: 61–62).

Si bien el autor expresa su aprobación a este proceso de hibridación cultural, esto no significa que haya abandonado del todo el proyecto humanista americano. Lo que quiere es simplemente poner énfasis en que ante este cambio de paradigma que redibuja los procesos culturales, es necesario que los pueblos tengan la libertad de asumir costumbres que deseen o no.

El dinamismo que adquiere una cultura implica al mismo tiempo la posibilidad de redibujar la identidad de dicha cultura. Por ello Montiel es consciente que:

*Pretender fijar una identidad monolítica, invariable al paso del tiempo, definida por una esencia de una vez y para siempre, como se sabe es una ilusión. Las culturas adquieren vitalidad a través de préstamos mutuos, de procesos interculturales en los que convergen fuerzas desde distintos centros (2010: 66).*

Ahora bien nos preguntamos si este concepto de identidad es coherente con el concepto de aculturamiento en el autor expuesto. Es decir si la aculturación representa un problema para el desarrollo de una filosofía auténtica, y el autor acaba de entender que toda identidad cultural está en constante cambio debido a las influencias que pueda tener de otras culturas, entonces ¿por qué la aculturación sería un problema para una filosofía auténtica?

En vez del conflicto eterno entre lo auténtico y lo inauténtico se opta por una interpretación más abierta de cultura y filosofía que supere los tan trillados patronímicos o gentilicios. Ahora bien frente a la interculturalidad como fenómeno social contemporáneo y frente a los procesos de desterritorialización de las culturas. ¿Qué es lo auténtico? ¿Lo original? y ¿Lo propio?

Si partimos desde el hecho que no existen identidades cerradas ni tampoco estáticas. La autenticidad de un pueblo entonces no descansa en los rasgos que estos puedan presentar en un determinado momento sino en el dinamismo y renovación que explique esta nueva forma de cultura que se viene dando gracias a la globalización. La identidad al pretender ser abstraída en base a categorías propias genera fundamentalismos nacionalistas que en buena cuenta no permiten otra manera de entender una cultu-

ra. Como dice Montiel: *“Toda identidad es acumulativa se sedimenta, cambia y se renueva”*. (2010: 66).

## 7. Conclusión

La filosofía latinoamericana es una disciplina que tiene una tradición cuyo inicio está en el debate intelectual entre Bartolomé De las Casas y Ginés de Sepúlveda y cuyo desarrollo en la actualidad se ve altamente perjudicado por falta de interlocutores que asuman el trabajo de problematizar temáticas latinoamericanas.

Sin embargo uno de los esfuerzos para sacar el adelante el proyecto latinoamericanista, es el de Edgar Montiel. Como hemos visto el pensamiento de este peruano se caracteriza por ser de contenido interdisciplinario y de forma ensayística. En el fondo Montiel tiene la misma preocupación de todo filósofo latinoamericano que siente la necesidad de hacer hablar a su cultura y de superar ese prejuicio eurocentrista que ha tenido como único resultado el menoscabo y ninguneo de nuestra identidad.

De todas maneras sigue vigente aquella tensión entre lo andino y lo occidental, sólo que ha cambiado de forma, ahora lo llamamos latinoamericano y europeo respectivamente. Sin embargo creemos que es hora de abandonar aquella desgastada tradición que ha venido pensando Europa como único fin, y comenzar a pensar a Latinoamérica seriamente.

Evidentemente esto no niega la filosofía europea, lo que afirma es simplemente dejar de pensar–los (Europa) y comenzar a pensar–nos (Latinoamérica) con una mirada social, ética, científica y política. No hay mayor engaño que vivir pensando en una realidad ajena a la nuestra, como si la cultura europea no tuviera sus propios pensadores. El imperativo del filósofo peruano debe ser pensar su sociedad, esa es toda su misión, si no fuera el caso sencillamente toda reflexión que no se haga desde la práctica social, es mera especulación metafísica.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABUGATTÁS, Juan. *La búsqueda de una alternativa civilizatoria*. Lima: Ministerio de Educación [del Perú], 2005.

GARCÍA, Néstor. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F.: Grijalbo, 2004.

MONTIEL, Edgar. *El Poder de la Cultura*. México-Lima: Fondo de cultura económica, 2010.

MONTIEL, Edgar. *Gobernar es Saber*. Lima: Fondo de cultura económica, 2005.

MONTIEL, Edgar. *El humanismo americano*. Lima: Fondo de cultura económica, 2000.

MONTIEL, Edgar. "El Inca Garcilaso y la independencia de las Américas". Cuadernos Americanos. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010. pp. 115-132.

SALAZAR, Augusto. *La educación del hombre nuevo: La reforma educativa peruana*. Buenos Aires: Paidós, 1975.

SALAZAR, Augusto. *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México: Siglo XXI, 1968.

SOBREVILLA, David. *Repensando la tradición nacional I. Vol. 2*. Lima: Editorial Hipatia, 1989.

SOBREVILLA, David. *La filosofía contemporánea en el Perú*. Lima: Carlos Matta Editor, 1996.

ZEA, Leopoldo. "¿Inautenticidad de nuestra filosofía?" Suplemento Dominical. El Comercio: Lima: 1969. pp. 32-35.

Recibido: Octubre 2011.

Aceptado: Diciembre 2011.