

# RAZÓN CONCRETA Y MENTALIDADES

Germán Marquín Argote  
Fundación X. Zubiri (Madrid)

## Resumen

*A partir de la historia del uso del término “mentalidad” en las lenguas romances se analiza el significado que dicho concepto alcanza en los escritos y cursos orales del filósofo Xavier Zubiri anteriores a su trilogía. En sus primeras obras aparece entendida la mentalidad desde la sociología del pensamiento y posteriormente desde la filosofía de la inteligencia. En la obra “Inteligencia y Razón” (1983), Zubiri presenta un nuevo concepto de mentalidad, no ya referido a la sociedad sino a la propia estructura de la razón, lo cual permite entenderla como la forma que tiene el hombre de dar razón de las cosas en profundidad. Desde tal concepción sería posible replantear las diversas mentalidades y sus variaciones históricas y revisar en qué sentido tiene validez la pregunta de ya larga trayectoria por la existencia y denominación de “Filosofía latinoamericana”.*

## Palabras clave

Xavier Zubiri, mentalidad, filosofía latinoamericana, sociología del pensamiento, filosofía de la razón.

## Abstract

*From the history of the use of the term “mentality” in the Romance languages, it is analyzed the meaning that such concept reaches in writings and oral courses of the philosopher Xavier Zubiri previous to its trilogy. In his first works appear understood the mentality from sociology of the thought and then from the philosophy of intelligence. In the work “Intelligence and Reason” (1983), Zubiri presents/displays a new concept of mentality not anymore referred to the society but the own structure of the reason, which allows to understand it as the form that the man has to give reason of the things in depth. From such conception it would be possible to reframe the diverse mentalities and his historical variations and to review in what sense has validity the question of already its long trajectory by the existence and denomination of “Latin American Philosophy”.*

## Key words

Xavier Zubiri, mentality, latinamerican philosophy, sociology of thought, philosophy of reason.

### 1. Historia del término mentalidad

El sustantivo abstracto ‘mentalidad’ es de reciente uso en las lenguas romances. En Francia fue introduciéndose lentamente desde comienzo del siglo XX. En 1922 aparece como título de la segunda edición de la obra de L. Lévy-Bruhl *La mentalité primitive*. En la “Advertencia preliminar” a la misma comentaba su autor el por qué del cambio de título con respecto a la primera edición de 1910: “Cuando hace doce años apareció *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, este libro ya debió llamarse *La mentalité primitive*. Pero, dado que las expresiones ‘*mentalité*’ y ‘*primitive*’ aún no habían entrado, como actualmente, en el lenguaje corriente, renuncié entonces a ese título. Lo retomo para la presente edición”<sup>1</sup>. M. Bloch y L. Febvres, fundadores en 1929 de la revista *Annales d’histoire économique et sociale*, tomaron el término de L. Lévy-Bruhl, quedando consagrado en adelante como denominación de una nueva disciplina, la *historia de las mentalidades*. Fuera de Francia, la aceptación de la misma y del término que la identificaba sólo empezó a dar-

se en los años cincuenta, y todavía en los ochenta no era de común recibo, como lo recuerda M. Vovelle: “No hay más que ver con qué dificultad los historiadores, fuera de Francia, han logrado adaptar la noción y aun traducir el término: el alemán busca una palabra congruente, mientras que los ingleses, siguiendo a los italianos, se resignan prácticamente a retomar la palabra francesa”<sup>2</sup>.

En España, en cambio, el uso de la palabra *mentalidad* debía estar generalizado hacia 1939, año en que fue introducido en el *Diccionario de la Real Academia de la Lengua* con los siguientes significados: “Capacidad, actividad mental, cultura o modo de pensar que caracteriza a una persona, a un pueblo o a una generación”. A su generalización contribuyeron entre otros Manuel García Morente y Xavier Zubiri, cuya primera formación fue francesa. No ocurrió lo mismo en el caso de Ortega, quien desde joven estudió en Alemania, razón por la cual en su obra brilla por su ausencia el término *mentalidad*, aunque no el concepto por él significado, que se corresponde con el de “ideas-creencias” o simplemente creencias<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive* (1922), trad. al español de G. Weutberg (Buenos Aires: Pléyade, 1972), p. 23.

<sup>2</sup> Michel Vovelle, *Ideologías y mentalidades* (Barcelona: Ariel, 1985), p. 11. Otros libros sobre historia de las mentalidades: Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales* (Madrid: Alianza, 1968); Ciro Cardoso, *Los métodos de la historia* (Barcelona: Crítica, 1977); Guy Bourde, *Les écoles historiques* (París: Seuil, 1983); Jaques Le Goff y otros, *Faire de l’histoire* (París: Gallimard, 1974; Barcelona: 1978); Lucien Febvre, *Combates por la historia* (Barcelona: Ariel, 1983); Germán Marquín, E. Rodríguez y Fideligno Niño, *Ideas y mentalidades: Modos de hacer historia* (Bogotá: El Búho, 1996).

<sup>3</sup> Las “ideas-creencias” son para Ortega “las ideas del tiempo, las convicciones ambientes tenidas por un sujeto anónimo, que no es nadie en particular, que es la sociedad. Y esas ideas tienen vigencia aunque yo no las acepte, esa vigencia se hace sentir en mí, aunque sea negativamente (...). El hombre desde que nace va absorbiendo las convicciones de su tiempo, es decir, va encontrándose en el mundo vigente”. *En torno a Galileo* (Madrid: Alianza, 1982), pp. 42-43; en *Ideas y creencias* define las ideas como “un estar en claro” frente a nuestra situación; mientras que las “ideas-ocurrencias” consisten en “un ponemos en claro” frente a ella.

A lo largo de toda su producción filosófica mostró Zubiri un gran apego al mismo. ¿De dónde le vino tal apego? Escuchó dicha palabra por primera vez, sin duda, de boca del padre Domingo Lázaro, director y profesor de religión del colegio de Santa María de San Sebastián, en el que Zubiri estudió primaria y bachillerato de 1905 a 1914. Este marianista había hecho sus estudios en Suiza y Francia, de donde trajo a España el entonces extraño neologismo. Muchos años después Zubiri recordaba al P. Domingo como un temperamento esencialmente intelectual y filosófico, añadiendo que sus cursos de religión y “las tres conferencias pronunciadas en el San Sebastián de hace cincuenta años sobre *La religión y la mentalidad contemporánea*, son buena muestra de ello”<sup>4</sup>. A partir de 1919 Zubiri siguió estudios de filosofía en la Universidad de Lovaina, y durante la guerra civil española vivió en París tres largos años, empapándose de la cultura del país vecino. No es de extrañar, entonces, que en su biblioteca personal se encuentren obras de importantes filósofos, sociólogos, historiadores y teólogos franceses de estos años tales como H. Bergson, M. Blondel, E. Durkheim, E. Boutroux, A. Loisy, el P. Lagrange, E. Le Roy y L. Lévy-Bruhl. De este último están dos libros fundamentales, subrayados por el propio Zubiri: *La mentalité primitive*, de 1922, y *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, de 1930. Estos hechos confirman el arraigo del joven Zubiri en la cultura francesa, con anterioridad a su decisiva estancia en Alemania a finales de los años veinte, donde entraría en contacto con la gran filosofía alemana del

momento, representada por E. Husserl y M. Heidegger, autores de los que recibiría influencias decisivas para la conformación de su filosofía madura.

El término mentalidad puede entenderse, según Zubiri, desde “la sociología del pensamiento” o desde “la filosofía de la inteligencia”<sup>5</sup>, dando origen a dos significados distintos. El primero tiene lugar cuando hablamos de mentalidad semita, griega, india, medieval, moderna, burguesa o proletaria, etc. El segundo ocurre cuando hablamos de mentalidad científica, matemática, filosófica, teológica, poética, etc. Como lo vamos a ver, Zubiri utiliza el término mentalidad en sentido sociológico en todos sus escritos y cursos orales anteriores a la trilogía. Sólo en la tercera parte de la misma define Zubiri claramente el término mentalidad en relación con su filosofía de la razón.

A ambos conceptos, el sociológico y el filosófico, nos vamos a referir haciendo un breve recorrido por los escritos zubirianos.

## 2. Sociología del pensamiento y mentalidades

El término mentalidad aparece por primera vez en *Sobre el problema de la filosofía* de 1933. En él rechaza Zubiri la explicación sincretista del fenómeno cristiano como mezcla de la mentalidad griega con la semita. El cristianismo fue un hecho original, al interior del cual se dio “el encuentro de ambas mentalidades”<sup>6</sup>, gracias a sus internas posibilidades de integración. Por ello, concluye

<sup>4</sup> “El R. P. Domingo Lázaro”, artículo firmado por “Xavier Zubiri, antiguo alumno”, en *Bodas de Oro del Colegio del Pilar* (Madrid, 1957), p. 20. En los Archivos Zubiri se conservan, en efecto, dichos apuntes y las conferencias referidas.

<sup>5</sup> Xavier Zubiri, *Inteligencia y razón* (Madrid: Alianza, 1983), p. 153.

<sup>6</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos* (1932 - 1944), II (Madrid: Alianza, 2003), p. 92.

Zubiri, “si bien nuestra filosofía vive de Grecia, hunde, en cambio, su otra raíz en la existencia judía”<sup>7</sup>. A partir de aquí, el uso de dicho término es recurrente en las obras de Zubiri.

Toda filosofía nace de la “experiencia básica” en la que el filósofo se encuentra previamente instalado, sostiene Zubiri en “Sócrates y la filosofía griega” de 1940, experiencia, añade, que tiene diversos componentes, no sólo intelectuales, sino también vivenciales, de tipo cultural, social e histórico. Ahora bien, conocer la experiencia básica de una filosofía no es otra cosa, escribe Zubiri, que “dar con la mentalidad de la que parte”<sup>8</sup>. La mentalidad es, pues, la experiencia básica de una época, que pone en marcha las mentes filosofantes. Pero, aclara Zubiri, que mente no coincide con mentalidad: “En la Edad Media había mentes heréticas; la mentalidad era sin embargo cristiana”; mientras que hoy, en una sociedad descristianizada, “estamos a punto de que los católicos sean los verdaderos heterodoxos”<sup>9</sup>.

En conclusión, la mente de cada una de las personas que piensan se nutre de la experiencia básica o mentalidad común, aunque las mentes particulares no tienen que estar necesariamente plegadas o constreñidas a una determinada mentalidad colectiva.

¿Cuál fue la experiencia básica de la que partió Zubiri para la elaboración de su propia filosofía? A esta pregunta responde en el Prólogo a la primera edición de *Naturaleza, historia, Dios* de 1942. De los trabajos reunidos en dicho volumen dice Zubiri que

muestran una cierta unidad, conferida por la experiencia básica en la que hoy se halla instalada la “mentalidad filosófica”<sup>10</sup>, añadiendo que se trata de “una inspiración común, difícil de definir, pero fácil de percibir”, de carácter ontológico, impuesta por el gran libro de M. Heidegger *Ser y tiempo*, aparecido en 1927.

En el curso sobre *El problema del hombre* de 1953, Zubiri relaciona dicha experiencia básica o mentalidad con el espíritu objetivo, que no es una especie de magna inteligencia cósmica que piensa a través de las mentes personales, tal como lo afirmaba Hegel. Son éstas las únicas que piensan. Pero, dado que el pensamiento se expresa públicamente, éste se va decantando en formas comunes de pensar, que es lo que constituye el espíritu objetivo o mentalidad: “El espíritu objetivo no es *mens*, pero es mentalidad, *forma mentis*”<sup>11</sup>. Ahora bien, el pensamiento en tanto que compartido por un grupo constituye un hecho social de carácter impersonal, con tal de que no se confunda lo impersonal con lo impropio o inauténtico. Lo impropio no consiste en pensar y hacer las cosas *como* los demás, sino en pensar o hacer algo porque *así* lo piensan o lo hacen los demás, sin la debida apropiación personal. En conclusión, sostiene Zubiri que “el ‘se’ como impersonal, y no como impropio, es lo que constituye el poder de la tradición y el poder de la mentalidad”<sup>12</sup>. Con este concepto zubiriano coincide J. Le Goff, cuando define las mentalidades como “el contenido impersonal del pensamiento”<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Zubiri, *Sobre el problema...*, II, p. 94.

<sup>8</sup> Xavier Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, 9ª ed. (Madrid: Alianza, 1987), p. 192.

<sup>9</sup> Zubiri, *Naturaleza...*, pp. 191-192.

<sup>10</sup> Zubiri, *Naturaleza...*, p. 20.

<sup>11</sup> Xavier Zubiri, *Sobre el hombre* (Madrid: Alianza, 1984), p. 263.

<sup>12</sup> Zubiri, *Sobre el hombre*, p. 320.

<sup>13</sup> Jacques Le Goff, *Les mentalités, Faire l'histoire, III* (París: Gallimard, 1974), p. 80.

Dicho contenido impersonal se refleja necesariamente en las estructuras del lenguaje. El hecho lingüístico diferenciado es un claro exponente de la existencia en el mundo de diversas mentalidades. En el tratado *Sobre la esencia* de 1962 denuncia Zubiri que nos hemos dejado “engañar por nuestra mentalidad occidental de prosapia helénica”, haciendo del *logos* predicativo la forma canónica de decir algo de algo. Hay otras maneras de decir las cosas. Por ejemplo, en las lenguas semitas existe el *logos* nominal que, según Zubiri, expresa afortunadamente la esencia de las cosas entendidas como sistemas de notas. En otras culturas, las cosas han sido entendidas como sistema de poderes o poderosidades: “Esto es lo que transparece en el saber y en las religiones de las mentalidades no sólo primitivas, sino en cierto modo hasta en mentalidades ya desarrolladas”<sup>14</sup>. En conclusión, las estructuras lingüísticas son “en buena medida propias de una mentalidad determinada”<sup>15</sup>. Afirmar esto no es introducir el subjetivismo en filosofía, sino reconocer que nuestros conceptos son intrínsecamente limitados y que, “sin despreciarlos ni dejarlos de lado, cabe, pues, integrarlos con otros conceptos oriundos de formas mentales distintas”<sup>16</sup>.

Resumiendo: experiencia básica, espíritu objetivo y expresión lingüística son hasta este momento los tres referentes de las reflexiones zubirianas sobre el término mentalidad, cuya fecundidad hermenéutica se muestra en el curso sobre *El problema filosófico de la historia de las religiones* de 1965. ¿Cómo se relaciona el hecho religioso plural con las diversas mentalidades? Todo hombre, escri-

be Zubiri, “por pertenecer a un cuerpo objetivo [sociedad o cultura] tiene esencialmente algo que no es religión, pero que evidentemente no puede ser ajeno a ella: es su mentalidad, su *forma mentis*”. Ahora bien, una misma mentalidad puede “acoger dioses y religiones muy distintas”; pero también es cierta la inversa: que “diversas mentalidades pueden coincidir en una misma religión”<sup>17</sup>. Israel tenía la misma mentalidad que los otros pueblos semitas del Oriente Medio; no obstante, los israelitas profesaron el monoteísmo y los babilonios fueron politeístas. Hoy las religiones universales se esfuerzan por arraigar en las más diversas mentalidades que en el mundo existen. Los anteriores hechos demuestran que ninguna religión está atada a una determinada mentalidad, pero que ninguna religión puede existir al margen de las “apropiaciones que el hombre realiza en virtud de su propia mentalidad”<sup>18</sup>. Toda religión existe, pues, en forma inculturada, tomando cuerpo en una determinada sociedad con una cierta mentalidad: “Dios ha querido –escribe Zubiri– que el hombre sea humanamente religioso: no solamente que sea él, el que tenga una religión, sino que la tenga y llegue a ella *humanamente*”<sup>19</sup>.

La inculturación de la religión en las diversas mentalidades es para Zubiri un hecho necesario y positivo; lo cual no quita que en la historia ocurran con frecuencia choques entre diversas mentalidades. Recuerda Zubiri el lamentable caso de Galileo, que, más que un conflicto real entre Biblia y ciencia, fue un choque histórico entre dos mentalidades: “La mentalidad medieval chocó con la mentalidad moderna y la condenó”, aunque di-

<sup>14</sup> Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, 5ª ed. (Madrid: Alianza, 1985), p. 10.

<sup>15</sup> Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 345.

<sup>16</sup> Zubiri, *Sobre la esencia*, p. 346.

<sup>17</sup> Xavier Zubiri, *El problema filosófico de la historia de las religiones* (Madrid: Alianza, 1993), p.199.

<sup>18</sup> Zubiri, *El problema filosófico...*, p. 201.

<sup>19</sup> Zubiri, *El problema filosófico...*, p. 202.

cha condenación, añade Zubiri, no fue dogmática sino “curial”<sup>20</sup>. Hoy el cristianismo tiene que habérselas no sólo con la mentalidad posmoderna propia de Occidente, sino con un mundo cada día más globalizado. Ello plantea nuevos retos a la fe cristiana, que Zubiri formula haciéndose los siguientes interrogantes: “¿Y los demás pensamientos? ¿Y los demás pueblos en los cuales hay, en primer lugar, distintas mentalidades y, en segundo lugar, distintas religiones?”. La respuesta es que hay que tomar en serio las distintas religiones y las diversas mentalidades: primero, porque cada una de las religiones es en sí misma un camino diverso de acceso a Dios; segundo, porque representa posibilidades nuevas de conceptualización de la fe cristiana: “No está dicho en ninguna parte que las mentalidades distintas de otros pueblos no sean en su hora *órganon* adecuado para descubrir y actualizar nuevos aspectos de la revelación, completamente inadvertidos para la razón griega, para la razón europea”<sup>21</sup>.

Un año después de tan interesantes reflexiones, en 1966, Zubiri da el curso sobre *El hombre y la verdad*. En él define la mentalidad como configuración de la inteligencia por parte de la verdad: “No hay inteligencia sin mentalidad. Y la mentalidad es el modo configurativo como la verdad se apodera precisamente del hombre”<sup>22</sup>. Este apoderamiento ocurre según diversos modos, unas veces por causas intrínsecas a la propia inteligencia o razón; otras, por circunstancias culturales y sociales en las que la inteligencia está instalada. “Si comparamos la mentalidad de un físico o de un matemático con la de un filósofo o un teólogo, nos encontramos con mentalidades muy distintas. Los teólogos,

generalmente son muy propensos a emplear argumentos de autoridad. Y, naturalmente, el físico dice: *A mí qué me importan las autoridades. No es esa mi misión*. El matemático tiene su mentalidad, naturalmente, su mentalidad propia, etc.”; pero añade a continuación Zubiri que “hay mentalidades de diferencia todavía mucho más grave: la mentalidad, por ejemplo, que opone la inteligencia occidental a la inteligencia asiática, a la inteligencia india”<sup>23</sup>. Esta distinción va a ser objeto de ulteriores reflexiones en *Inteligencia y razón*.

### 3. Filosofía de la razón y mentalidades

En efecto, en *Inteligencia y razón* de 1983 somete Zubiri el concepto de mentalidad a una profunda revisión, descubriendo en el mismo un nuevo sentido, que va más allá del propio de una “sociología del conocimiento”, perteneciendo a la “filosofía de la inteligencia”. Así, pues, el nuevo concepto de mentalidad no está referido directa y formalmente a la sociedad, sino a la propia estructura de la razón. Por tanto, en este momento, las mentalidades no son para Zubiri meros contenidos impersonales del pensamiento, como antes lo había pensado siguiendo a la escuela francesa de las mentalidades, sino formalidades del pensar, formas o modos intrínsecamente distintos que el hombre tiene de dar razón de las cosas en profundidad.

Este nuevo concepto de mentalidad lo aborda Zubiri temáticamente en el capítulo IV de *Inteligencia y razón*. Después de haber explicado a lo largo del mismo en qué consiste

<sup>20</sup> Zubiri, *El problema filosófico...*, p. 278.

<sup>21</sup> Zubiri, *El problema filosófico...*, p. 322.

<sup>22</sup> Xavier Zubiri, *El hombre y la verdad* (Madrid: Alianza, 1999), p. 152.

<sup>23</sup> Zubiri, *El hombre...*, pp. 152-153.

la actividad pensante de la mente, anota Zubiri que la palabra *men-* (*mens* en latín) significó en sánscrito el ardor o vehemencia con que somos arrastrados hacia algo; arrastre implica un esencial momento de búsqueda. ¿Búsqueda de qué? De una realidad fundamento que está allende lo real previamente actualizado en aprehensiones primordiales y campales. Dicha actividad mental de búsqueda es lo que constituye “la marcha de la razón” hacia el insondable fundamento de lo real. Dentro de este contexto aparece el tema de las mentalidades como un momento esencial de la razón, de modo que “no hay ni puede haber razón sin mentalidad”<sup>24</sup>. Más aún, es un momento no sólo esencial, sino exclusivo de la razón. En la simple aprehensión de la realidad, propia de la inteligencia, y en la intelección campal del *logos* no caben mentalidades: “Ver este papel y afirmar que es verde no es cuestión de mentalidad. La mentalidad aparece tan sólo cuando se va en profundidad allende el campo para saber cuál es el fundamento del verdor”<sup>25</sup>. De aquí que en la primera y segunda parte de la trilogía no aparezca para nada el tema de las mentalidades. Ahora bien, en contra de lo que habitualmente se piensa, explicar o dar razón de algo no es para Zubiri un acto especulativo o abstracto, sino una actividad sumamente concreta: “Ciertamente no es esencial a la razón tener *ésta* o la otra figura concreta, pero sí le es estructuralmente esencial *tener concreción*”<sup>26</sup>. En dicha concreción o configuración de la razón en la búsqueda del fundamento, consiste formalmente la mentalidad. Con otras palabras, mentalidad no es otra cosa que la “habitud” o forma concreta de “habérselas” con el fundamento inteligible de las cosas, cuando queremos dar razón de ellas.

Definida la mentalidad como configuración o formalidad concreta de la mente o razón, afirma Zubiri, dando un paso más, que dicha configuración puede ocurrir por dos clases

de causas: en primer lugar, por causas de tipo cultural, social o histórico que “cualifican” a la razón por influencias extrínsecas. Lo que tenemos entonces son las distintas mentalidades en sentido sociológico, histórico o cultural, a las que nos referimos cuando hablamos de mentalidad semita, helena, india, medieval, moderna, burguesa, contemporánea, etc. Se trata de denominaciones extrínsecas a la propia razón, que tienen como fundamento el hecho de ser semita, heleno o indio el sujeto que razona: o el hecho de haber nacido en la Edad Media o en la Moderna; o la circunstancia de pertenecer a una determinada clase social. Dichos factores culturales, sociales e históricos configuran realmente la razón humana, pero *ab extrinseco*, de modo extrínseco. Porque “los modos de concebir las cosas que tiene un semita no son momentos conceptivos formalmente semíticos. El ser semita afecta ciertamente a los conceptos y les confiere cualidades que les son propias, pero no son cualidades formales de aquellos”. Por tal motivo, la llamada “mentalidad semita” no lo es por la propia estructura formal de la mente o razón, sino sólo por ser “mentalidad del semita”. Lo mismo se diga de la mentalidad helena, medieval, moderna, burguesa o proletaria, etc.

En cambio, cuando hablamos de la mentalidad científica, matemática, filosófica, teológica o poética, que son los ejemplos de mentalidades estrictas que pone Zubiri, no lo hacemos por influencias de origen exterior a la propia razón, sino porque la ciencia,

<sup>24</sup> Zubiri, *Inteligencia...*, p. 154.

<sup>25</sup> Zubiri, *Inteligencia...*, p. 154.

<sup>26</sup> Zubiri, *Inteligencia...*, p. 148.

la matemática, la filosofía, la teología o la literatura son en sí mismas modos estructurales concretos que tiene el hombre de dar razón de las cosas. La verdad que investigan y el modo específico de investigar de cada una de ellas termina configurando las mentes del científico, del filósofo, del teólogo, del poeta, del jurista, o del médico, etc., de modo intrínseca y estructuralmente distinto. A estos modos son a los que ahora llama Zubiri mentalidades en sentido estricto. Lo cual no obsta “para que las locuciones usuales de mentalidad semita, mentalidad helénica, etc., sigan empleándose”<sup>27</sup>.

Finalmente, reconoce Zubiri que las mentalidades, tanto de origen sociológico como las estrictamente racionales, participan del dinamismo propio de lo histórico. Las mentalidades se van configurando lentamente a lo largo de la historia. De aquí que sólo sea posible reconocerlas examinando los lentos cambios que se producen en ellas en largos períodos o plazos de tiempo. “No es lo mismo –escribe Zubiri– lo que entienden por poesía los primitivos sumerios o lo que entienden por poesía los poetas del helenismo. Igualmente, dentro del intrínseco ‘hacia’ propio de la ciencia, hay modos diversos”<sup>28</sup> de hacerla. Lo propio cabe afirmar de las demás mentalidades en sentido estricto: todas ellas son históricas.

Como lo ha demostrado Diego Gracia, durante siglos la mentalidad médica estuvo configurada por el principio paternalista de beneficencia hacia el enfermo; en la modernidad se empezó a considerar al paciente como sujeto autónomo con derecho a ser informado y tomar decisiones; ya en el siglo XX la

relación médico-enfermo se empieza a regir por un sistema de derechos y obligaciones mutuas exigibles en justicia. Como consecuencia de estos cambios en la mentalidad médica nació la bioética<sup>29</sup>.

En los largos procesos de cambio que afectan a las mentalidades intervienen no sólo factores externos, sino también la interacción de unas mentalidades con otras. Es evidente que a lo largo de la historia, la teología, la filosofía, la ciencia, la literatura, etc., para bien o para mal según los casos, se han influido mutuamente. Las diversas mentalidades no son, por tanto, vasos comunicados, sino comunicantes entre sí. Después de todo lo expuesto, cabe preguntarnos desde Zubiri si tiene sentido hablar de “filosofía latinoamericana”.

#### 4. El problema de la filosofía latinoamericana

Es evidente que la filosofía en cuanto tal tiene su propio modo de dar razón de las cosas. El modo filosófico difiere intrínsecamente de los otros posibles modos de conocimiento racional, como lo son la ciencia, la teología, la literatura, etc.; no pueden confundirse. Ciertamente, la teología, la filosofía y las ciencias han estado a veces en relación indebida de sumisión, otras en situación de guerra, según los casos y los tiempos, mientras no se determinó claramente el objeto material y formal que les es propio. Hoy sabemos que la ciencia es metodológicamente atea: que la filosofía, con los métodos que les son propios, plantea problemas que van más allá del campo estrictamente científico; que la

<sup>27</sup> Zubiri, *Inteligencia...*, p. 153.

<sup>28</sup> Zubiri, *Inteligencia...*, p. 151.

<sup>29</sup> Diego Gracia, *Fundamentos de bioética* (Madrid, Eudema, 1989). En la primera parte, aborda el autor la “Historia de la bioética” desde las diversas tradiciones o mentalidades. Ver también la “Entrevista” de José Antonio Martínez a Diego Gracia, en *Paideia 71* (2005), pp. 63-91.

teología debe explicar la fe ateniéndose a las fuentes de la revelación y al contexto histórico, cultural y social en que esa revelación es recibida, y que la literatura, más allá de las funciones de entretenimiento y de denuncia, también contribuye al conocimiento de la realidad. Entre estos modos de conocimiento, la filosofía tiene su propia especificidad racional que hace que sea estructural y metodológicamente una y universal, tesis ésta afirmada siempre por los que se han opuesto y siguen oponiéndose a la denominación de “latinoamericana”, aplicada a la filosofía. Hagamos, dicen, filosofía sin calificaciones.

Ciertamente, los que así piensan lo hacen con toda razón, pero no con toda *la* razón. Porque, si bien la filosofía es estructuralmente una y universal, no obstante el planteamiento de los problemas depende en gran parte del contexto histórico en que se vive, de los condicionamientos culturales y de las diversas situaciones sociales en las que la razón filosófica se halla instalada. Estos factores externos, como escribe Zubiri, “cualifican” necesariamente el quehacer filosófico, cuando se hace filosofía situada. Ahí está la historia de la filosofía para demostrar que existe una filosofía griega, medieval, moderna o posmoderna, y, en cierta forma, una filosofía francesa, inglesa o alemana, con calificaciones propias. En este sentido, es

evidente que el quehacer filosófico (y lo mismo se diga del quehacer teológico o literario, etc.) tiene que tener en América Latina “calificaciones” propias. Y ello no por un afán ingenuo de originalidad, sino por autenticidad, por tener que responder a nuestros problemas específicos. De este modo, tenemos una teología de la liberación que, siendo formalmente teológica, fue hecha en, desde y para nuestra circunstancia latinoamericana. Tenemos también una literatura que interpreta nuestro modo de ser latinoamericano, sin que ello sea óbice para que tales productos, teniendo marca de origen propia, sean también universales. ¿Por qué no pensar en una filosofía latinoamericana? Es la pregunta que desde hace muchos años nos hemos hecho en América Latina, a la cual respondió Ignacio Ellacuría expresando un deseo:

Si en América Latina se hace auténtica filosofía en su nivel formal en relación con la praxis histórica de la liberación y desde los oprimidos que constituyen su sustancia universal, es posible que se llegue a constituir una filosofía latinoamericana así como se ha constituido una teología latinoamericana, una novelística latinoamericana, que por ser tales, son además universales<sup>30</sup>.

<sup>30</sup> Ignacio Ellacuría, “La función liberadora de la filosofía”, ECA (1985), pp. 435-436. Ver “Historia del problema de la filosofía latinoamericana”, en cap. 2 del libro de Mauricio Beuchot y Germán Marquín, *Hermenéutica analógica y filosofía latinoamericana* (Bogotá: El Búho, 2005), donde expongo la historia del problema.