

Carlos Rojas Osorio
Universidad de Puerto Rico

La cultura como dialéctica entre lo universal y lo particular Culture as dialectic between the universal and the particular

Recibido: 21/03/15

Aceptado: 15/04/15

Resumen


El ensayo presenta las ideas de Pablo Guadarrama con relación al problema de la cultura en su dimensión universal y en su especificidad. Se comentan los autores estudiados por el autor y se presenta una reflexión final sobre dicha temática.

Palabras clave: Cultura; Universalidad; Especificidad; Dialéctica; Filosofía; Latinoamérica.

Abstract

The essay presents the ideas of Pablo Guadarrama concerning the problem of culture in its universal dimensions and its specificity. It has comments on the authors and also presents a final reflection about the subject.

Key words: Culture; Universality; Specification; Dialectic; Philosophy; Latin America.

 Con el presente ensayo me propongo contribuir al homenaje al Dr. Pablo Guadarrama por su incansable labor a favor de la filosofía latinoamericana. De hecho el tema que me propongo tratar es el de su libro *Lo universal y lo específico de la cultura*.

Pablo Guadarrama nos trae a la memoria dos grupos de pensadores latinoamericanos; un grupo claramente identificado con el universalismo y otro con el contextualismo o énfasis en la propia cultura. Entiéndase que este énfasis en la propia cultura se refiere a la cultura latinoamericana más que a la patria particular de los pensadores invocados. Ahora bien, trátase de la universalidad o de la circunstancia cultural el enfoque de Pablo Guadarrama es siempre la unidad de los contrarios, la unidad de lo universal y lo concreto de cada cultura, o como podría decirse en lenguaje hegeliano: la cultura como un universal concreto. Incluso con un autor tan cosmopolita como Jorge Luis Borges, Guadarrama hace un esfuerzo meritorio de ubicarlo en los parámetros geo-históricos de la rica circunstancia bonaerense.

Ya desde los albores de la Independencia de nuestras repúblicas, Andrés Bello convoca a nuestros poetas a cantar a la Naturaleza de una zona privilegiada por la luz y el calor solar. Escribió Guadarrama:

Andrés Bello, quien con su erudición científica y originalidad filosófica podía considerarse al nivel más alto del pensamiento latinoamericano de la época. El ilustre venezolano propugnó la autonomía cultural de las repúblicas hispanoamericanas como una exigencia de naturalización de las constituciones, leyes, instituciones, etc., acorde con las características de los pueblos de esta región que entraban en la vida política independiente (Guadarrama, P. y Pereliguin, N. 1988, 55).

El propio Andrés Bello dio el ejemplo con su poema a la zona tórrida, con su poema Anaúco, con el canto a la Poesía, y como bien dice Guadarrama con la inspiración independiente que infundió a toda su labor americanista desde

Londres hasta Santiago de Chile. Aunque formado en los cánones del clasicismo, Bello tuvo la oportunidad de tomar aire fresco del novel movimiento romántico. Y fue precisamente el romanticismo el movimiento que lo impulsó a la valoración de lo propio, de lo nacional, de la individualidad creadora de los pueblos. Pues como bien apostrofó, cada cultura tiene su forma propia, como lo tiene cada lengua, cada sabia constitución de un país, y así también sus formas literarias y artísticas. Era también la confianza de Simón Bolívar, su esperanza en una patria grande por las letras, las artes y las ciencias. Nuestra América no es ni europea ni puramente indígena, es una nueva humanidad, un nuevo género humano.

El eco de Andrés Bello resuena en la Argentina en ese manifiesto contundente de Juan Bautista Alberdi que partiendo de la filosofía contemporánea convoca a todas las ramas de la cultura a hacerla nuestra. Nuestra literatura, nuestra política, nuestra filosofía debe ser el centro de las preocupaciones intelectuales. La filosofía no ofrece una única solución a los problemas que se plantea y el espíritu humano se expresa como un universal concreto que ofrece en cada época y en cada país los frutos sazonados de su iniciativa.

De ahí que el pensador argentino insistiera en crear una filosofía latinoamericana que se ocupara de los problemas de este continente sin renunciar, por supuesto, a lo que el pensamiento hubiera elaborado ya en cualquier otra parte. No obstante, lo importante era para él que se correspondiese con las necesidades, esencialmente sociales y políticas que demandaban los pueblos latinoamericanos (Ibid., 56).

Desde la isla grande de Cuba, José Martí reclama una educación bien centrada en nuestros problemas para que también los gobiernos se encaminen por la vía de la libertad, la democracia y la justicia.

Su énfasis en el estudio del mundo latinoamericano no implicaba ningún tipo de desdén por la cultura de otros pueblos. Simplemente aspiraba ante todo a que esta enseñanza se revirtiera en una mejor forma

de orientar el progreso en estas tierras y además que se reconociera el lugar de la cultura en el concierto de la universalidad, al igual que la proveniente de Europa o de otras latitudes (Ibid., 55).

El eco de Martí resuena en el uruguayo José Enrique Rodó, “quien criticó la ‘nordomanía’ y antepuso el espíritu arielista al utilitarismo positivista” (Ibid., 57); pues la superioridad de los hombres y de los pueblos está en su forma de pensar y de sentir. Ese noble idealismo de los ideales servía, agrega Guadarrama, de crítica y contrapeso al por varias veces dominante positivismo latinoamericano. Y en análogos términos se pronuncia también el chileno Francisco Bilbao adentrándose en la crítica del materialismo utilitario del mundo nórdico y convocando a los latinoamericanos a preservar este nuevo ser humano que despunta en la civilización que es el hombre y la mujer de nuestra América. Bien concluye Guadarrama esta sección al afirmar: “Como puede apreciarse resulta muy diáfana la postura asumida por estos defensores de la singularidad latinoamericana que aspiran a mantenerla con su identidad propia que la diferencia de la europea y la norteamericana” (Ibid., 58).

Ya en el siglo XX, Pedro Henríquez Ureña reitera la convocatoria de Andrés Bello y José Martí a nuestra propia expresión.

Apenas salimos de la espesa nube colonial al sol quemante de la independencia, sacudimos el espíritu de timidez y declaramos señorío sobre el futuro. Mundo virgen, libertad recién nacida, repúblicas en fermento, ardorosamente consagradas a la inmortal utopía: aquí habían de crearse nuevas artes, poesía nueva. Nuestras tierras, nuestra vida libre, pedían su expresión (Henríquez Ureña, P. 2007, 27).

Guadarrama invoca a Henríquez Ureña junto al gran José Carlos Mariátegui, pues éste sigue su idea según la cual solo hay gran cultura donde logre desarrollarse una cultura del pueblo.

De la mano del gran novelista y ensayista cubano Alejo Carpentier, Pablo Guadarrama profundiza en la idea de la cultura y en la singularidad que nos caracteriza; asimismo, siguiendo la trayectoria intelectual de Leopoldo Zea nos

presenta su evolución de un primigenio universalismo abstracto hasta convertirse en un adalid de la filosofía y la cultura latinoamericana. Carpentier nos ofrece la siguiente idea: “La cultura es el acopio de conocimientos que permiten establecer relaciones, por encima del tiempo y el espacio, entre dos realidades semejantes, explicando una en función de sus similitudes con otra que puede haberse producido muchos siglos atrás” (Carpentier, A. 1985, 44).

Apenas estamos comenzando a tener una mayor sensibilidad para comprender la profundidad “del trasfondo filosófico de las grandes cosmogonías y mitos originales de América”, agrega Carpentier. Nuestra América ha sido la tierra en que han venido a encontrarse el indio, el negro y el europeo formando una nueva alquimia cultural que se expresa en el mestizaje de nuestras artes y letras. Como explica Guadarrama: “La cultura europea desde un principio encontró resistencia y para imponer determinados patrones se vio precisada también a hacer algunas concesiones en ese proceso de transculturación que se dio entre América y Europa” (Guadarrama, P. y Perelguin, N. 1988, 69).

Carpentier, en su concepto del realismo maravilloso, pasó de la postulación de su autoctonía hasta el reconocimiento de su presencia universal. “En América, terrible o hermoso lo épico es cosa cotidiana. El pasado gravita terriblemente sobre el presente del hombre latinoamericano” (Carpentier, A. citado en Guadarrama, P. y Perelguin, N. 1988, 70). Lo real maravilloso está en nuestra cotidianidad porque nuestro pueblo lee la realidad en clave mítica, y como decía Aristóteles, el asunto del mito es lo maravilloso. Andando el tiempo, Carpentier reconoció que lo real maravilloso no es exclusivo de nuestra América, sino que puede estar presente en muchos espacios y tiempos culturales. Para Carpentier la afirmación de la singularidad cultural no implica el reconocimiento de los horizontes universales del sentir y del pensar. Y al revés, como explica Guadarrama: “lo universal no se diluye de ningún modo en lo específico, sino que queda reconocido tanto por el pueblo o la comunidad cultural que lo elabora como por el resto de los hombres que en cualquier parte lo aprecian” (Ibid., 71). Carpentier acogió con entusiasmo el desarrollo extraordinario de la novelística latinoamericana del llamado ‘boom’. En esta

novelística, explica Carpentier, se han abordado temas universales pero siempre en relación con nuestra América.

Guadarrama destaca también la dimensión ética de la cultura que Carpentier nos presenta. Inmaculada López de Calahorro ha estudiado este aspecto ético de Carpentier y lo encuentra muy ligado al mundo clásico, en especial a los estoicos. El ser humano ha de cumplir su deber, su oficio; y así le corresponde también al escritor. “El hombre debe actuar aquí en *el reino de este mundo*, lugar al que pertenece y en el que amar y ser amado solo le pertenece a él” (López de Calahorro, I. 2006, 310). *El reino de este mundo* es la historia, y la cultura es siempre para Carpentier histórica. La dialéctica de lo universal y lo específico de la cultura se muestra vívidamente en el gran novelista cubano. Hay lo diferente pero también una condición humana común y hasta universal. Lo uno siempre diferente y siempre lo mismo, como pensaba Heráclito, el filósofo de Efeso.

En cuando a Leopoldo Zea, Guadarrama sigue su recorrido intelectual mostrando su evolución de lo universal al mundo latinoamericano.

Cuando Zea profundizó algo más en el concepto de universalidad de la cultura, se percató de que la misma había sido concebida como universalidad de la cultura europea [...] Por este motivo el pensador mexicano se propuso no renunciar del todo a aquella universalidad, sino comenzar a ensanchar sus fronteras, o lo que es lo mismo, que esta encontrara sus verdaderos límites circunstanciales, más allá del espacio y del tiempo acostumbrados” (Guadarrama, P. y Perelguin, N. 1988, 77).

La universalidad no puede quedarse en abstracciones etéreas, sino que el pensador ha de tener los pies en la tierra y mostrar un compromiso con el mundo que lo circunda. Un compromiso con una universalidad que se pretende eterna significa no comprometerse con absolutamente nada. El perfil del ser humano universal debe llevar también rasgos nuestros. “Zea fue proyectando una original filosofía de la historia latinoamericana, que constituiría uno de sus principales aportes al saber filosófico de la región y que con el tiempo le haría ganar un prestigio mundial”

(Ibid., 80). Cercano al historicismo hegeliano, pero no a su lógica filosófica especulativa, Zea está siempre consciente de la historicidad de las sociedades y de las culturas. El punto de partida de nuestra reflexión filosófica ha de ser siempre nuestra propia realidad latinoamericana. Denominó “proyecto asuntivo” a esta idea de partir de la propia realidad, de su conocimiento y de la reflexión sobre ella. Guadarrama observa que en el libro de Zea *América como descubrimiento* (1986) él reflexiona intensamente sobre la dialéctica de lo universal y de lo específico de la cultura. “A su juicio, en lugar de un descubrimiento lo que se produjo fue un encubrimiento de América ya que cuando los europeos tropezaron casualmente con ella se dieron a la tarea de ocultar adelantos culturales para imponerles su dominio y justificar ante el mundo su misión civilizadora” (Ibid., 84).

Para Guadarrama, y con mucha razón, el humanismo es el pensamiento y la actitud que impregna todo el pensamiento de Leopoldo Zea. Zea se ha esforzado en atender a todo lo universal que encuentra en la cultura latinoamericana.

Hasta ahora hemos seguido el hilo conductor de los pensadores que Guadarrama destaca como más interesados en resaltar la singularidad de la cultura latinoamericana, aunque siempre en alguna importante dialéctica con lo universal. En el polo opuesto nuestro autor nos presenta otros pensadores que se volcaron hacia lo cosmopolita y hasta universal, en algunos casos con cierto desprecio o devaluación de la cultura Latinoamericana. La oposición entre civilización y barbarie le sirvió al argentino Domingo Faustino Sarmiento para desubicarse en lo universal. Escribe Guadarrama:

Domingo Faustino Sarmiento, quien al cuestionarse por el sello especial que debía tener la literatura, las instituciones y en general la cultura latinoamericana, propugnaba un cosmopolitismo que diluía en un universalismo abstracto sus ideas sobre el mundo espiritual latinoamericano, dado que su mayor interés estaba en la transformación espiritual de aquella sociedad. Tal universalismo atentaba contra el reconocimiento de la especificidad y los valores de la cultura latinoamericana (Ibid., 56).

Sarmiento pasaba por alto la historicidad de cada cultura, el carácter concreto de las raíces de las que se nutre todo pensamiento.

En Puerto Rico y la República Dominicana, Eugenio María de Hostos también utilizó estas categorías opuestas de civilización y barbarie, pero como han mostrado varios exégetas de su pensamiento, se trata de una versión muy diferente. A este propósito escribe Adriana Arpini:

Podemos sostener que en estos escritos hostosianos la categoría de ‘barbarie’ es utilizada en función de una descripción de la situación social; descripción que presenta con frecuencia los rasgos del romanticismo social. Mientras que la categoría opuesta, ‘civilización’ es utilizada para designar aquello por alcanzar. Ella sintetiza un proyecto que no pocas veces es explicado en términos propios del proyecto ilustrado (Arpini, A. 2007, 107).

La autora reconoce, sin embargo, que no se trata de que Hostos se mueva sin más en los límites ideológicos de la Ilustración. Civilización es un proyecto político emancipatorio.

El otro cosmopolita al cual hace amplia referencia Guadarrama es Jorge Luis Borges. “Desde su infancia precoz en la que muy pronto comprendió que su destino era literario, se propuso saltar a la universalidad directamente desde su individualidad, sin tener necesariamente que pasar por ser reconocido como argentino o latinoamericano, aunque fatalmente reconocía que lo era. En última instancia lo era por añadidura” (Guadarrama, P. y Pereliguin, N. 1988, 95).

De todos modos Guadarrama se propone mostrar que no puede escapar al destino de ser un hombre de su tierra, de su tiempo y de su circunstancia. “Borges pretendía esclarecer el problema de la individualidad, variando las situaciones y sus planteamientos y por esta vía descubrió algunos de los requisitos básicos que se le plantean a tal problema netamente humano como es el de la búsqueda de caminos propios” (Ibid., 103). Lo que realmente existe es el individuo; nos dice Borges. Y ese ser humano individual, puedo ser yo, pero también puede ser tú, o un otro. No comprendemos la individualidad de cada ser humano si solo la reducimos a leyes de explicación general. Marx mismo

exigía la diferencia específica como parte de la verdadera explicación. En el caso de Borges, explica Guadarrama: “Su comprensión de la individualidad está íntimamente relacionada con la constante re-elaboración de las mediaciones de tal concepto en su vínculo final con el mundo” (Ibid., 105).

Guadarrama repara en el mundo histórico social en el cual se desenvuelve la comprensión humana de Borges y que le sirve de laboratorio para su obra literaria. “Los suburbios de Buenos Aires, el mundo del tango y la milonga elaborada. Dicho material se encuentra poetizado, nacionalmente ‘personificado’, como un recurso para materializar sus ideas” (Ibid., 108). En el mismo sentido se pronuncia Emir Rodríguez Monegal.

Este escritor argentino que no parece bastante exótico a los críticos europeos, o que lo es demasiado para sus miopes compatriotas, es uno de los escritores más ‘latinoamericanos’ que se pueda imaginar. ¿Dónde si no en esa babel cosmopolita que es Buenos Aires podría haberse encontrado un lector de las literaturas germánicas primitivas que fuese al mismo tiempo un conocedor del tango y de la poesía gauchesca, de Dante y de Cervantes, de Hume, De Quincey y de Schopenhauer? (Rodríguez Monegal, E. 1991, 14).

Guadarrama concluye: “Borges ve la cultura como el conjunto de la riqueza humana que ha tenido diferentes estadios y por eso puede permitirse el lujo de ‘buscar’ en los más profundos o ‘volar’ hacia los que aún no están plenamente conformados” (Guadarrama, P. y Pereliguin, N. 1988, 110).

Reparemos ahora en la definición comprensiva que Pablo Guadarrama nos da de la cultura: “el grado de dominación por el hombre de las condiciones de vida de su ser, de su modo histórico concreto de existencia, lo cual implica de igual modo el control sobre su conciencia y toda su actividad espiritual, posibilitándole mayor grado de libertad y beneficio a su comunidad” (Guadarrama, P. 2008, 141).

Desde la prehistoria los seres humanos se han esforzado en ejercer un cierto dominio sobre el medio ambiente en que desarrollan su vida.

Guadarrama nos recuerda el vínculo, incluso semántico, entre agricultura y cultura. La cultura se refiere a la actividad humana, no a la conducta animal. Cultura conlleva, por lo general, una carga axiológica, pues los seres humanos apreciamos, damos valor a las actividades que hacemos y a los productos de esa actividad. La antropología le da una significación universal al concepto de cultura implicando toda la actividad humana: creencias, conocimientos, costumbres, moral, arte, técnica, etc. Guadarrama alude a una expresión del novelista colombiano Gabriel García Márquez en la cual nos dice que la cultura es la inteligencia en su uso social. Es decir con la cultura realizamos una praxis que conduce al mejoramiento y perfeccionamiento de la sociedad humana. En su desarrollo bio-social el ser humano la cultura tiene como la más alta finalidad la realización de sí mismo, la transformación social y una mejor relación con la naturaleza. Guadarrama concluye: “No es paradójico afirmar que la cultura salvará el mundo, si el mundo sabe salvar la cultura” (Ibid., 141).

A lo largo del libro que comentamos, se trata de la dialéctica de lo universal y lo específico tanto en la cultura como en la filosofía; de la filosofía en la medida en que queda incluida en la totalidad del ámbito de la cultura. Esto se entiende perfectamente. Pero ocurre algo diferente en el espacio de las disciplinas del saber humano. Para resumirlo en una frase: se entiende generalmente que la cultura es siempre la cultura de una sociedad y, por tanto, una configuración propia; pero también se suele entender que eso no pasa con la filosofía y que ésta se debe a un espacio académico supuestamente universal. Así, por ejemplo, los antropólogos entienden que el objeto de su ciencia es la cultura, pero no la cultura universal, sino la cultura en su manifestación concreta en una comunidad determinada que está bajo estudio. Los sociólogos entienden perfectamente bien que parte de su estudio es la cultura de la sociedad que estudian. Y los historiadores entienden lo mismo; estudian la cultura de una sociedad histórica determinada. En una palabra, los científicos sociales siempre entienden por cultura los caracteres propios que configuran el ser y el devenir de una sociedad determinada.

Pero no pasa lo mismo con los filósofos. Los filósofos piensan que cuando estudian a Platón,

Aristóteles, Descartes, Hume, Kant, Hegel o Wittgenstein estudian la filosofía universal. A sus ojos no están estudiando los caracteres propios de la filosofía griega, o de la filosofía del racionalismo francés, o la filosofía del idealismo alemán. ¿A qué se debe este desfase? La academia filosófica parece seguir siendo la academia platónica. Una élite separada del resto de la sociedad dedicada a pensar los universales abstractos válidos en cualquier mundo posible. Lo primero que se olvida ahí es la circunstancia concreta que motivaba a Platón a filosofar: la decadencia de Atenas.

A menos que los filósofos reinen en los Estados o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo yo, para el género humano (Platón, 1992, 282).

El Estado al que se refiere el texto platónico es la ciudad de Atenas, su querida Atenas que veía rodar por el desfiladero de la decadencia y que él pretendía mediante el gobierno de los filósofos atajar en su caída. Una motivación política es lo que anima a Platón a filosofar, un motivo muy concreto, real y práctico. Y, sin embargo, es del platonismo donde beben los academicistas universalistas para su expatriación de la circunstancia concreta de cada sociedad y de cada cultura.

Hay un argumento que sirve de base al platonismo universalista. Y que se puede parafrasear del modo que sigue: el objeto de la filosofía es el más universal que puede plantearse la inteligencia humana. Pero aquí se da una paradoja abismal. Al planteamiento más universal -que sería el de la filosofía- no se le puede dar una respuesta estrictamente universal. Lo dice muy bien el texto de Juan Bautista Alberdi: “No hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo ha tenido su filosofía peculiar que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país cada época, y cada

escuela, han dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano” (Alberdi, J. B. citado en Guadarrama, P. y Perelguin, N. 1988, 56).

Lo que afirma Alberdi también lo había afirmado Hegel: la filosofía es la época llevada al pensamiento. Hegel, de hecho no hace valer esta tesis solo para la filosofía, sino para todas las formaciones espirituales: el arte, la religión, el derecho, la eticidad. Todo tiene una historia, y como todo tiene una historia, entonces el espíritu se va desarrollando según manifestaciones diferentes, cambiantes y va tomando la iniciativa en culturas a lo largo del tiempo. Es verdad que luego Hegel pretende eternizar en la lógica especulativa lo que había pensado en la dialéctica histórica. Por eso hizo bien Leopoldo Zea en quedarse con la dialéctica histórica pero sin asumir esa visión *sub specie aeternitatis* que es la *Ciencia de la lógica*.

Y esto que afirma Hegel acerca de la dependencia de la filosofía del tiempo, de la época, de la historia, lo volvemos a encontrar en otros filósofos. Karl Jaspers afirma, por ejemplo, que en filosofía no hay ninguna proposición que no sea contradicha por otro filósofo. Ni siquiera la definición de la filosofía es comúnmente aceptada. Esta no universalidad de las respuestas filosóficas no es un mero defecto del pensar filosófico. Es la naturaleza de los problemas que la filosofía se plantea lo que acarrea necesariamente que no pueda haber una solución universal. Los problemas de la filosofía no son susceptibles de una solución científica, si por ello entendemos, concluyente, unánime o por lo menos generalmente aceptada. ¿Existen entidades espirituales autosubsistentes? El metafísico espiritualista dirá que sí. El materialista dirá que no. El neo-positivista dirá que hay términos en ese enunciado a los cuales no se les ha dado significado verificable. El fenomenista dirá que es necesario atenerse a lo experimentable. Y así la lista se sigue indefinidamente. Y lo mismo sucede con cualquier problema filosófico. Así que la paradoja es bien clara: la filosofía puede proponerse objetos universales para los cuales, sin embargo, no tiene una solución universal. ¿Por qué pues la arrogancia de los filósofos de no mezclarse las manos con la particularidad de las culturas? El oro puro de los universales nada tiene que ver con el barro que sale del humus de la cultura.

La conclusión es, pues, muy clara. La dialéctica entre lo universal y lo específico que es tan evidente en las formas culturales no es menos evidente en lo que respecta a las filosofías por más universales que su arrogancia pretenda presentarlas. De ahí la pertinencia del planteamiento de Pablo Guadarrama al presentarnos la dialéctica entre lo universal y lo específico no solo en la cultura general de una sociedad, sino también en la filosofía donde los filósofos han sido más remisos a aceptar la contextualidad de su pensamiento. Después de Hegel otros grandes pensadores han mostrado las raíces contextuales del pensamiento filosófico. Descartes habló del árbol del saber y en él la filosofía desempeña la función radical, es decir, constituye las raíces del árbol. Heidegger agregó que no solo se necesitan las raíces sino un suelo en el que las raíces se nutren. Ese suelo es la rica savia de la cultura de una sociedad y de una época de la que se nutre el filósofo. Mijail Bajtin nos habló de los cronotopos, es decir, del espacio-tiempo en el que necesariamente nace, se desarrolla y fructifica el pensamiento y el discurso. Asimismo, Michel Foucault habló de los estratos discursivos que se constituyen en los saberes de una cultura determinada a lo largo de una época. Y también las correlaciones de las fuerzas sociales y políticas forman sus diagramas de fuerzas, los cuales son espacio-temporales según las dinámicas de cada sociedad.

Ahora bien, es preciso tener en cuenta que aunque ninguna filosofía logre ser la filosofía universal, sin embargo, puesto que el auditorio al que se dirige el filósofo es universal -es decir, en principio se dirige a todo el mundo-, debe hacer el esfuerzo del concepto. Es decir, para mejor lograr sus propósitos, el filósofo debe hacer uso de una racionalidad exigente; ofrecer los mejores argumentos para cualquier tema que aborde. Este ejercicio de racionalidad -y de razonabilidad- puede volverlo a recorrer el lector y así comprobar cuán buenos o defectuosos son los argumentos propuestos, aún si no son concluyentes. La filosofía, aunque es toma de posición, es toma de posición razonada.

Asimismo, de modo similar a como filósofos de otras regiones del mundo contribuyen al desarrollo del pensamiento filosófico así también los filósofos latinoamericanos pueden contribuir al acervo común de la filosofía mundial. Llamar

la atención sobre el suelo cultural desde el cual surge la filosofía ha sido una tarea importante que la filosofía ha recordado y destacado al mundo filosófico.

La obra filosófica de Pablo Guadarrama es testimonio de esta contextualidad ineludible de la filosofía. Ha estudiado, y estudiado bien, la filosofía de su país, con especial dedicación a la obra de Enrique José Varona y del líder revolucionario José Martí. Asimismo ha dedicado especial atención al humanismo latinoamericano y nos ha invitado a muchos a la investigación en nuestros países de ese humanismo tan fecundo y tan necesario. El homenaje que en esta ocasión le rendimos es muy bien merecido, justo, y bien ganado, pues su obra latinoamericanista constituye un hito en nuestra historia intelectual digno de la mejor imitación y seguimiento. También debe ser una invitación para reforzar lazos de confraternidad filosófica latinoamericana. Aún queda mucho por hacer para el mejor conocimiento, apreciación y difusión de nuestra filosofía. En un mundo de tan múltiples medios de comunicación no se justifica el desconocimiento de lo que se hace, escribe y publica en Latinoamérica. Pablo Guadarrama ha puesto su vida, su trabajo y su compromiso en esta gran tarea, y es apropiado que sigamos su ejemplo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberdi, Juan Bautista. 1840. *Discurso de apertura al curso de filosofía contemporánea*. En Terán, Oscar. 1988. *Alberdi póstumo*. Buenos Aires: Punto Sur
- Arpini, Adriana. 2007. *Eugenio María de Hostos y su época. Categorías sociales y fundamentación filosófica*. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- Bajtin, Mijail. 2003. *La cultura popular en el Renacimiento. El contexto de Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Carpentier, Alejo. 1985. *Entrevistas*. La Habana: Letras Cubanas.
- Guadarrama, Pablo y Perelguin, Nicolás. 1988. *Lo universal y lo particular de la cultura*. Bogotá: Universidad INCCA de Colombia y Santa Clara: Universidad Central de las Villas. Hay una re-edición cubana de 1989, y otra re-edición de 1998, Universidad INCCA.

- Guadarrama, Pablo. 2008. Cultura. En *Diccionario del pensamiento alternativo*, dirigido por Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig, 140-141. Buenos Aires: Biblos.
- Hegel J. G. F. 1985. *Lecciones de historia de la filosofía*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- Henríquez Ureña, Pedro. 2007. *Seis ensayos en busca de nuestra expresión*. Santo Domingo: Cedibil.
- López de Calahorro, Inmaculada. 2006. *Carpentier y el mundo clásico*. Granada: Universidad de Granada.
- Platón. 1992. *República*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- Rodríguez Monegal, Emir. 1991. *Borges por él mismo*. Caracas: Monte Ávila Editores.