

APORTES DE PABLO GUADARRAMA A LA HISTORIOGRAFÍA FILOSÓFICA CUBANA Y LATINOAMERICANA

Miguel Rojas Gómez

Influencias, trayectoria y postura crítica

La obra de Pablo Guadarrama González desarrollada durante cuatro fructíferas décadas constituye un obligado referente teórico investigativo en torno a la filosofía en América Latina, aunque ciertamente la desborda no solo por los presupuestos teórico metodológicos válidos para cualesquiera expresión filosófica como los temas referidos a la originalidad, la autenticidad, la concepción sobre el hombre, la enajenación y desalienación, el conocimiento, la cultura, el objeto, método y funciones de la filosofía, entre otros, sino también por los análisis puntuales en relación a Hegel, Comte, Feuerbach, Spencer, Marx, Nietzsche, Gramsci, Ernst Bloch, Althusser, Habermas, y los principales representantes del postmodernismo, por solo citar algunos. Como buen conocedor de la historia de la filosofía universal y de la historia de la filosofía en América Latina, de las cuales ha sido docente por años, conjuga en su obra lo universal y lo particular, siempre entendiendo lo universal en su carácter histórico-concreto-situado.

Avalan su meritorio quehacer no solo una amplia producción de libros, ensayos y artículos publicados en países de Europa, América Latina y Estados, sino también por varios premios y reconocimientos, entre los que vale significar el doctorado *honoris causa* en Educación otorgado por la Universidad Nacional de Trujillo, Perú, y el Premio de Investigación Humanística «Marcelino Menéndez y Pelayo» como miembro del colectivo de autores del libro *El itinerario filosófico de Hispanoamérica del siglo xx*, España. En Cuba la



Universidad Central de Las Villas le confirió el título de *Profesor De mérito*. Asimismo, Académico Titular de la Academia de Ciencias, Distinción por la Cultura Nacional, Orden Nacional de la Ciencia “Carlos J. Finlay”, Premio de la Crítica, en dos ocasiones. Premios de investigación de la Academia de Ciencias, cuatro veces.

Uno de los principales méritos, devenido en aporte insoslayable es haber creado la Cátedra y Grupo de investigación de Pensamiento Filosófico Latinoamericano en 1982, que obviamente incluye lo cubano, con reconocimiento nacional, latinoamericano e internacional. Bajo su dirección se han publicado los libros *Humanismo y filosofía de la liberación en América Latina*, 1993; *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo xx: 1900-1960*, 1995, con reediciones en 1998 y 2002; *Filosofía en América Latina*, 1998, con reedición en el 2011; *Despojados de todo fetiche. Autenticidad del pensamiento marxista en América Latina*, 1999; *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo xx*, en 3 tomos: tomo I, 1910, tomo II, 2012 y tomo III, 2014. Tema de *La condición humana* que igualmente coordinó a nivel latinoamericano. Asimismo, dirigió para la enseñanza de la Filosofía en la Educación Superior en Cuba las obras colectivas *Lecciones de filosofía marxista leninista*, 1991, con tres reediciones hasta el 2003. Y *Filosofía y sociedad*, en 2 tomos, de 2000, con reediciones en el 2001 y 2002. Creó en 1987 —debido a los resultados de investigación ya reconocidos—, el *Simposio Internacional sobre Pensamiento Filosófico Latinoamericano*, celebrado cada dos años, que en junio de 2014 celebró su decimocuarta edición, al cual han asistido reconocidos investigadores de América Latina, Europa y Estados Unidos. Fundó y coordinó la Maestría y el Doctorado en Pensamiento Filosófico Latinoamericano, hasta el 2009, potenciando la formación científica y teórica de varias generaciones de investigadores cubanos y latinoamericanos.

A propósito de la publicación del primer libro de Guadarrama, *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*, de 1986, el profesor Gaspar Jorge García Galló afirmó:

¿Se comprende por qué se siente feliz este viejo maestro cubano y comunista que ve cómo avanza el relevo; que se siente seguro de que, como Pablo Guadarrama, un grupo nutrido está dedicado a investigar, no solo el pensamiento cubano; sino el de toda nuestra América con un enfoque historiográfico marxista-leninista, lo que habrá de poner a nuestra patria también en un lugar cimero en la investigación filosófica? Ya podemos, los muy pocos que intentamos hacerlo, entonces, morir tranquilos. ¡Está asegurado el relevo! (García Galló, 1965, p. VI).



Y Enrique Ubieta, perteneciente a una generación más cercana, ha subrayado que «mucho le debemos por habernos redescubierto un cuerpo histórico. Pablo no sólo le tendió puentes críticos al pasado, sino que restituyó el diálogo con los colegas del continente. No fue el único, repito, pero sí el más constante» (Ubieta, 2003, p. 12). Y añadió:

es un autor informado, polémico, un trabajador incansable y un promotor de los estudios filosóficos; su biblioteca es probablemente la más completa del país en temas y autores latinoamericanos, abierta a la consulta de todos, incluidos, en primer lugar, los más jóvenes (Ubieta, 2003, p. 11).

Sin duda, el pronóstico se cumplió, porque esta creadora obra colectiva, a más de la importante obra individual de Pablo Guadarrama González, permite reconocer que es uno de los *Grandes Maestros* del pensamiento y la cultura filosófica en América Latina, cuya relevancia lo sitúa junto a José Gaos, Leopoldo Zea, Luis Villoro, Arturo Andrés Roig, Francisco Miró Quesada, Ricaurte Soler, Abelardo Villegas, Arturo Ardao, João Cruz Costa, Hugo Biagini, Alejandro Serrano Caldera, Horacio Cerutti, Enrique Dussel, entre los principales.

La valoración predictiva de García Galló remite a que el enfoque metodológico de Guadarrama tenía como soporte teórico para el estudio de la filosofía en América Latina la historiografía de base marxista leninista, de raigambre soviética. Esta influencia también ha sido señalada por investigadores de su obra como los cubanos Félix Valdés y Yoanka León del Río y el vasco Carlos Beorlegui. Coinciden en señalar dos etapas o períodos, la primera bajo la influencia de la filosofía marxista leninista, de cuyo soviético, ortodoxa, que va desde sus primeros ensayos de mediados de la década de 1970 hasta la del ochenta del siglo xx. Y la segunda desde inicios de los noventa del pasado siglo hasta la actualidad, que sin «el abandono de la perspectiva de análisis marxista» (León del Río & Valdés, 2001, p. 104) es mucho más abierta, flexible, abarcadora, dialógica, llegando a conformar un *corpus* de realismo crítico. Se explicita, entonces, que

es un teórico marxista que integra en su actividad investigativa todas las corrientes de forma crítica y reveladora de lo particular y universal de cada propuesta, tanto en el ámbito latinoamericano como europeo. Además a esto se suma la base martiana de su pensamiento y se reconoce dentro de una postura realista crítica (León del Río & Valdés, 2001, p. 105).



Por su parte, Carlos Beorlegui en *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una historia incesante de la identidad*, de 2004, destaca como eje principal en su perspectiva metodológica lo humano, tesis también sostenida por otros analistas de su obra. De este modo se subraya:

Si hubiéramos de sintetizar en un componente la línea central de la filosofía de Guadarrama, tendríamos que hacer referencia a su preocupación por lo humano, por la dimensión humanista del filosofar, cualidad y preocupación que él ve como uno de los rasgos específicos del filosofar latinoamericano (Beorlegui, 2006, p. 810).

En cuanto a su formación filosófica el propio Guadarrama ha destacado la incidencia en él de autores marxistas, entre estos la cubana Isabel Monal, investigadora del pensamiento cubano y latinoamericano, quien la introdujo el estudio del positivismo en América Latina. El soviético Vladimir Akulay, quien fue asesor de Filosofía en la Universidad Central de Las Villas y sus profesores de la ex República Democrática Alemana, RDA, Martina Thom y Helmut Seidel, con los cuales realizó estudios de postgrado, doctorándose en Filosofía en aquella nación.

En lo tocante a su formación filosófica y las etapas de su trayectoria como pensador e investigador, que no deben ser ignoradas, lo más relevante es destacar las matrices teóricas de su quehacer. Vale aplicar a sí mismo lo que recomendó para historiar las ideas filosóficas en América Latina:

La cuestión no radica tanto ni en una coyuntural autodenominación ni en clasificaciones de especialistas, sino en confluencias sustanciales con las diversas expresiones del humanismo más acabado, entre las cuales se destaca el marxismo originario por su intención de conseguir un «humanismo real», mucho más que un «socialismo real» (Guadarrama, 2004, p. 347).

Igualmente debe tenerse en cuenta el juicio vertido sobre los marxismos, incluido los de sus clásicos fundadores, al considerar:

Sin embargo, buscar sólo en Hegel las claves del mundo contemporáneo implica los mismos riesgos que tratar de encontrarlos en Marx exclusivamente. Hoy, más que nunca antes, se evidencian las limitaciones de los 'ismos' filosóficos cuando acompañan a los patronímicos, en lugar de las concepciones, los métodos y las aspiraciones (Guadarrama, 1998, p. 154).



De este modo hay una valoración crítica a los partidarios del «marxómetro», quienes consideran que Marx, Engels o Lenin tienen la verdad absoluta —de una vez y para siempre—, y hacen de estos la nueva trinidad de la filosofía; cuando en estos hay asimismo, desaciertos, hiperbolizaciones y equívocos filosóficos y políticos. Considerar que con el marxismo se produce el fin de la filosofía y que la filosofía contemporánea es una cadena de errores es una estupidez de lesa cabeza, que en lugar de paradigma es un «paradogma». Bien vale señalar la máxima del marxista hispano-mexicano Wenceslao Roces, quien dijo que *el marxista que solo marxismo sabe ni marxismo sabe*, apotegma tenido en cuenta por Guadarrama en su evolución abierta y crítica.

Además de lo explicado, el autor de este ensayo considera que existen otras influencias importantes en la formación de la filosofía de Guadarrama, pudiendo observarse dentro de estas la del hispano-mexicano Adolfo Sánchez Vázquez —marxista heterodoxo exponente de la filosofía de la praxis—, sobre todo en cuestiones de método y espíritu crítico respecto a los marxismos, incluidos sus clásicos. Igualmente la amistad, el diálogo y la recepción de la obra de los grandes representantes de la filosofía latinoamericana contemporánea, entre quienes pueden considerarse maestros suyos Arturo Andrés Roig y Leopoldo Zea, aunque nunca estuviese sentado en las aulas de estos como cursante. La huella del historicismo de ambos es apreciable, incluso la de José Gaos, lo cual no quiere decir que comparte todas las ideas de estos historiadores de la filosofía de América Latina.

Un criterio de la evolución y trayectoria del pensamiento filosófico de Guadarrama, en cuanto al marxismo, la ofrece Armando Hart al señalar:

Él ha podido arribar a los criterios que expone porque se formó como profesor de Filosofía en el «socialismo real» y la vida lo obligó —como a muchos otros— a salirse de esos esquemas. La cultura cubana y la latinoamericana, y su sensibilidad revolucionaria, le facilitaron escapar de los barrotes con que los «criterios aldeanos» limitaban la interpretación marxista prevaleciente en la segunda mitad del siglo xx (Hart, 2001, pp. X-XI).

Precisamente, la influencia temprana del pensamiento filosófico latinoamericano, junto a los principios histórico-filosóficos universales como profesor de Historia de la filosofía, le permitieron —dentro de la etapa considerada bajo la influencia de la metodología filosófica



marxista leninista, caracterizada por la ortodoxia dogmática—, revelar aportes significativos del pensamiento positivista en Cuba¹ al examinar las tesis principales de Andrés Poy, Emilio Bobadilla, Enrique Piñeiro, Manuel Sanguily, Enrique José Varona y Fernando Ortiz, entre cuyas ideas destacó la superación del socialdarwinismo positivista, abrigando la mayoría de ellos los conceptos cooperación y solidaridad entre las razas y grupos humanos, particularmente entre aquellos que querían crear una sociedad moderna en Cuba, algunos de los cuales se integraron a la causa de la independencia nacional. La defensa del lugar de la filosofía² como síntesis del conocimiento que regula la acción humana frente al reduccionismo positivista europeo, de corte comtiano, que pretendía diluir la filosofía en los predios de las ciencias positivas o particulares, o el aporte a la teoría de cultura con el concepto y la concepción de la *transculturación* de Fernando Ortiz³. Hasta hoy no existe un estudio sobre el positivismo en Cuba que haya superado en profundidad, sistematicidad y valoración lo realizado por Guadarrama.

La periodización del pensamiento filosófico cubano

Otro aporte a la historiografía filosófica cubana lo constituye la periodización de la filosofía en la Isla, desde la Colonia hasta la Revolución, con la observación de que toda periodización es relativa, porque lo que importa es destacar el grado de creatividad, autenticidad, redimensionamiento y funciones que cumple la filosofía en cada período, para qué sirve y a quiénes representa. En este orden de análisis planteó las siguientes etapas principales (Guadarrama, 1998, pp. 41-67): 1. predominio de la escolástica, 2. la ilustración, 3. predominio del positivismo, 4. propagación e inicio del desarrollo del marxismo-leninismo y decadencia de la filosofía burguesa, y 5. consolidación y desarrollo del marxismo, últimas etapas reevaluadas y rectificadas en su investigación.

Primera etapa: *predominio de la escolástica* en la época colonial, la cual sirvió a este sistema, iniciándose en el siglo XVI, llegando a alcanzar

1. Véase Guadarrama González (1983). Además publicó en la propia revistas *Islas* varios ensayos sobre los todos los principales positivistas cubanos; véase los números 54 de 1976, 55 y 56 de 1976, 57 de 1977, 59 de 1978, 60 de 1978, 64 de 1979, 65 de 1980, 68 de 1981 y 72 de 1982.

2. Cf. Guadarrama González & Tussel Oropesa (1987, pp. 1-256).

3. Cf. Guadarrama González (2012). Fernando Ortiz. En Guadarrama González y Rojas Gómez (1998, pp. 49-82).

su máximo esplendor en el siglo XVIII con la fundación de la Universidad de La Habana en 1728, junto al establecimiento de centros de estudios superiores como los Seminarios de San Carlos y San Ambrosio, así como el de San Basilio el Magno. Aquí señaló las características inherentes a este tipo de filosofía, hasta que en el siglo XVIII se producen una serie transformaciones en la sociedad que implicarían también cambios en la enseñanza de la filosofía, saliendo del claustro del Seminario de San Carlos el padre José Agustín Caballero que inició la reforma con la introducción de la filosofía moderna, por lo que la preponderancia escolástica llegó hasta la octava década de la centuria dieciochesca.

Segunda etapa: la *ilustración*, que va desde la última década del siglo XVIII hasta las décadas de mediados del siglo XIX. Esta es subdividida por Guadarrama, con justa razón, en dos subetapas: la primera a fines del siglo XVIII correspondiente al *reformismo electivo* de José Agustín Caballero, quien promovió la necesidad del cultivo de la filosofía moderna en unidad con la ciencia, sobre todo experimental. Dicha reforma filosófica estaba en correspondencia con los ideales reformistas criollos en el campo económico y político. La otra subetapa, más radical, estuvo protagonizada por dos grandes figuras: Félix Varela y José de la Luz y Cabello, sin omisión del Obispo Espada, español, quien animó al joven profesor Varela a limpiar la enseñanza de la obsoleta escolástica. En lo gnoseológico predominó un empirismo racionalista, vinculado a la ciencia experimental. Y en lo político-social contribuyeron a preparar las conciencias para la independencia política, económica y social de España. Con más radicalidad Varela, quien abiertamente proclamó la necesidad de la revolución. Y Luz y Caballero, mentor de la generación de 1868, iniciadora de la independencia en La Demajagua, se opuso a que en Cuba se enseñara a la juventud el eclecticismo conciliador de Víctor Cousin, por su carácter conservador, desencadenando la *Polémica filosófica* contra los hermanos González del Valle, partidarios del eclecticismo cousiniano.

Tercera etapa: *predominio del positivismo*, que comienza al finalizar la primera guerra por la independencia, 1878, llegando —en lo fundamental— hasta la segunda década del siglo XX. Tendencialmente, aclaró, fue de predominio positivista, porque hubo otras expresiones filosóficas en la etapa como el hegelianismo de Rafael Montoro, el neokantismo de José del Perojo y la filosofía de José Martí. Como antes se apuntó —en referencia al positivismo en Cuba—, hubo varios identificados con este, siendo la personalidad cimera Enrique José Varona. Esclareció que con excepción de Andrés Poey, quien más siguió a Comte, los demás fueron más espencerianos. Especificó que



El positivismo de corte spenceriano tomó auge en Cuba porque era la filosofía que en mayor medida se correspondía con las exigencias socioeconómicas de aquel momento, y por eso superó el hegelianismo que también se difundió. Su culto a la ciencia, a la experimentación, al progreso industrial, su liberalismo y democratismo burgués le hicieron ganar simpatías en muchos intelectuales cubanos, utilizado para consolidar las aspiraciones independentistas del pueblo cubano por una parte, y por la otra para cultivar sus aspiraciones sociales burguesas (Guadarrama, 1998a, pp. 48).

Sin lugar a dudas, el predominio de Spencer fue mayor, aunque también incidió en aquellos dedicados a la crítica literaria y estética Hipólito Taine, incluido el propio Varona, quien igualmente en actitud abierta valoró aspectos positivos de Nietzsche y el marxismo. Y otros, como el caso de Fernando Ortiz, conjuran el evolucionismo de Spencer con el positivismo jurídico de Enrico Ferri y Manuel Sales y Ferré.

En esta etapa también se desarrolló el pensamiento filosófico de José Martí. Sobre este acotó Guadarrama:

Coincidiendo con esta etapa de la filosofía cubana descuella el pensamiento y la obra de José Martí, (1853-1895), héroe nacional del pueblo cubano y personalidad cimera de la cultura cubana, cuya labor intelectual incursionó en las más diversas esferas, incluida la enseñanza de la Historia de la filosofía. Martí no se dejó cautivar ni por el positivismo ni por ningún sistema filosófico en articular y sin pretender lograr uno, incursionó en múltiples ocasiones en las más profundas regiones del ser y el pensar (Guadarrama 1998a, pp. 49).

Al profundizar, posteriormente en la filosofía de Martí, destacó la propuesta de este en cuanto a desarrollar una filosofía de la relación⁴ que superara las limitaciones del realismo (materialismo), objetualista, y el espiritualismo especulativo, filosofía articulada por el *humanismo práctico*. Igualmente fue Martí creador de una *estética de la libertad*⁵ que presupone la libertad estética y un proyecto de *modernidad alternativa*⁶ *antimperialista*, diferente a la modernidad euro-norteamericana.

4. «Martí propugnaba una *filosofía de la relación* entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el mundo físico y el espiritual, que supere tanto el materialismo contemplativo como un idealismo especulativo». «No se trata de simple filantropía o misericordia lo que anima su *humanismo práctico*, sino la firme convicción de que el hombre ha de tener, por derecho propio, una existencia plenamente digna» (Guadarrama, 2003, pp. 87 y 97).

5. Cf. Rojas Gómez (2003, abril-junio, 136, (2), pp. 114-138).

6. Cf. Rojas Gómez (2015, pp. 185-217).



Cuarta etapa: «propagación e inicio del desarrollo del marxismo-leninismo y decadencia de la filosofía burguesa cubana» (Guadarrama, 1998a, pp. 42), la cual ubica desde los años veinte hasta el triunfo de la Revolución en 1959. Aquí, en cuanto a metodología subyace la influencia de la filosofía marxista leninista, lastrada por el criterio maniqueo de que la filosofía que no era marxista era burguesa y decadente. Este criterio fue rectificado por Guadarrama al escribir con el autor de este ensayo el capítulo introductorio: «Balance de la historiografía filosófica del siglo xx y estado actual de la filosofía en Cuba» a la segunda edición —y primera cubana— del libro *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo xx: 1900-1960*, de 1998, donde reconoce la existencia de dos etapas o subetapas en la filosofía republicana, la primera perteneciente a las tres primeras décadas del siglo xx, y la segunda correspondiente a los años cuarenta y cincuenta, aproximadamente. En cuanto a la primera etapa de la filosofía en la República subrayó que, tendencialmente, esta «no abandonó el humanismo que la había inspirado durante el siglo pasado y su constante preocupación social» (Guadarrama, 1998a, pp. 49), como se evidencia en varios intelectuales dedicados a la filosofía como Fernando Lles, Arturo Montori, Francisco González del Valle, Fernando Ortiz, Sergio Cuevas Zequeira, los jóvenes Roberto Agramonte, Medardo Vitier y Jorge Mañach, los marxistas martianos como Julio Antonio Mella, Pablo de la Torriente Brau, Juan Marinello y Rubén Martínez Villena, sin olvidar que el viejo Enrique José Varona hacia filosofía extraacadémica hasta el final de su vida, en 1933. En cuanto a estos y otros autores de la etapa puntualizó:

se plantearon problemas filosóficos con óptica propia y universal a la vez. El positivismo, el marxismo, el racionalismo crítico, el materialismo científico-natural, así como otras variantes de la filosofía contemporánea se utilizaron como instrumentos de interpretación de la sociedad y como método de transformación revolucionaria o propuestas de reformas válidas (Guadarrama & Rojas, 1998, p. 11).

Criterio reafirmado en las conclusiones⁷ de *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo xx*, tomo I (primer tercio de siglo xx), de 2010. Sin omitir a filósofos decadentes y retardarios como Alberto Lamar Schweyer, quien justificó la desigualdad social como un hecho natural, y desde el socialdarwinismo afirmó que la democracia era una

7. Cf. Guadarrama González, Rojas Gómez & Vila Bormey (2010, pp. 375-383).



palabra sin sentido, el gobierno, la voluntad de poder y dominación de los débiles, la tiranía, la forma de gobierno que se debía practicar en Cuba y América Latina, convirtiéndose de facto en el ideólogo del dictador cubano Gerardo Machado.

En lo referente a la segunda etapa de la filosofía en la República, décadas del cuarenta y cincuenta, puntualizó el grado de profesionalización de la vida filosófica con la creación de la Sociedad Cubana de Filosofía, el Instituto de Filosofía y la *Revista Cubana de Filosofía*. Destacó que «desarrollaron una meritoria labor al reeditar las obras de los pensadores cubanos del pasado» (Guadarrama, 1998a, p. 52). Igualmente, significó que durante este período se trataron con rigor el objeto de la filosofía, sus funciones, la cuestión del método filosófico y la relación con las ciencias particulares. De igual modo los problemas del hombre, la ética, la estética, la axiología y las posibilidades de una filosofía latinoamericana. Y en cuanto a tendencias y corrientes la existencia de la filosofía de la cultura, el existencialismo, el racionalismo crítico de objetividad gnoseológica, la filosofía del derecho, la filosofía de la religión, la filosofía marxista, incluso manifestaciones de neopositivismo.

Quinta etapa: «consolidación, enriquecimiento y desarrollo de la filosofía marxista-leninista, [...], desde el triunfo de la Revolución Cubana hasta nuestros días» (Guadarrama, 1998a, p. 42). En cuanto a este largo período o etapa regida por la filosofía marxista no explicitó etapas o subetapas de manera directa. Sin embargo, para una valoración más exhaustiva hay que tener en cuenta otros ensayos más allá del dedicado a la periodización de la filosofía, entre estos «Herencia filosófica y socialismo: una óptica cubana», «Estado actual de la filosofía en Cuba», los dedicados al «Che Guevara» y «El marxismo en América Latina», donde señaló no solo aportes sino también limitaciones, dogmatismos y escolasticismos dentro de los marxismos en Cuba. Subrayó que el «el propio marxismo ha tenido diferentes lecturas en la Isla» (Guadarrama & Rojas, 1998, p. 16) y que

Los criterios clasificatorios [respecto a este] pueden ser diversos, pero nunca podrán ignorar las consideraciones de orden político que condicionaron tales formas y hasta estilos de pensar durante ese tiempo, pero tampoco deberán hiperbolizarse si se aspira a un análisis validado científicamente (Guadarrama & Rojas, 1998, p. 16).



Pertinente observación para periodizar la trayectoria del marxismo en Cuba⁸, y específicamente las filosofías de este. En general, en el itinerario de los marxismos en Cuba se pueden apreciar tres etapas: 1. Los marxismos en la década de los sesenta del siglo xx. 2. El dominio del marxismo soviético, rotulado de marxismo-leninismo durante las décadas de 1970 y 1980. Y una tercera etapa de reapertura a los diferentes marxismos y otras filosofías contemporáneas a partir de 1990 hasta hoy, en lo investigativo, porque oficialmente en la política de Estado continúa la nomenclatura de marxismo-leninismo, incluida esta denominación para los programas académicos de las ciencias sociales en las universidades.

Respecto de los marxismos de los años sesenta Guadarrama indicó que «será necesario sumergirse en la vitalidad de las polémicas que se produjeron durante la década del sesenta entre ortodoxias y heterodoxias del marxismo y que tuvieron amplia acogida y repercusión significativa en la intelectualidad cubana» (Guadarrama, 1998a, p. 35).

Debates internacionales y en Cuba, pues se dio en la isla la llamada *polémica de los manuales*, entre marxistas con altos cargos en el gobierno como Carlos Rafael Rodríguez y el Che Guevara, no publicada, o debates como el de Che Guevara con el francés Charles Bettelheim, 1963-1964, en torno al socialismo, el período de transición y la ley del valor. Guadarrama analiza la crítica del Che al escolasticismo filosófico del marxismo-leninismo que abarca la filosofía, la estética y la economía política. Cita en sus trabajos dedicados al Che (Guadarrama, 2013, pp. 267-268) la fuerte crítica dirigida contra el peligroso dogmatismo de los manuales y la política partidista. El pensador, político y guerrillero argentino-cubano escribió en una carta a Armando Hart, desde Tanzania en 1965:

En este largo período de vacaciones le metí la nariz a la filosofía, cosa que hace tiempo pensaba hacer. Me encontré con la primera dificultad: en Cuba no hay nada publicado, si excluimos los ladrillos soviéticos que tienen el inconveniente de no dejarte pensar; ya que el partido lo hizo por tí y tú debes digerir. [...] Como método es lo más antimarxista, pero, además, suelen ser muy malos. Así no se da cultura marxista al pueblo. [...] Ya hemos hecho mucho, pero algún día tendremos que pensar (Guevara, 2008, pp. 396-397).

8. Cf. Martínez Heredia (2010a, pp. 13-48).



Herejías de esta naturaleza crítica también las expuso el Che en *Apuntes críticos a la economía política*, libro inédito hasta el 2006, donde puntualizó:

Algunas afirmaciones de Marx y Engels no fueron sancionadas por la práctica.

A los ojos de la mayoría de nuestro pueblo, y a los míos propios, llega más la apología de un sistema [socialista] que un análisis científico de él.

En los propios países socialistas hay desarrollo desigual que se transforma, mediante el comercio, en un intercambio desigual, o lo que es lo mismo, en la explotación de unos países socialistas por otros (Guevara, 2006, pp. 25, 222 y 384).

Como es evidente —en la impugnación del Che a la asunción acrítica de la filosofía marxista leninista en los años sesenta—, ya existía un marxismo-leninismo oficial y oficioso que se enseñaba canónicamente en las escuelas de las fuerzas armadas y las escuelas políticas del partido de ese entonces. Filosofía que se hizo extensiva a partir de la década de 1970 a las universidades, al enseñarse filosofía marxista leninista para todas las carreras universitarias bajo la codificación de la dupla materialismo dialéctico y materialismo histórico.

No obstante, publicaciones como la revista *Pensamiento crítico*⁹, 1967-1971, del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana divulgaba las diferentes filosofías marxistas, pero esta publicación fue cerrada por política estatal, por considerarse que se desviaba del «verdadero» cartabón «marxista». Guadarrama destacó la importancia de *Pensamiento crítico* en esta etapa de los sesenta, y en el orden divulgativo la publicación de autores heterodoxos como Georg Lukács, Louis Althusser, Antonio Labriola, Galvano DellaVolpe, Antonio Gramsci, Herbert Marcuse y Roger Garaudy. Sin obviar también la publicación de autores existencialistas como Jean Paul Sartre o neopositivistas analíticos como Alfred Ayer.

En cuanto a la segunda etapa, dominada por la filosofía del marxismo-leninismo en las décadas del setenta y el ochenta, Guadarrama señaló:

9. Una selección de los más importantes temas publicados por *Pensamiento crítico* puede consultarse en Martínez Heredia (2010b).



capítulo aparte merecerá el problema de la enseñanza de la filosofía en centros de educación superior y media y las consecuencias de la manua-
lización para varias generaciones de profesionales, así como sus efectos
en el prestigio de la teoría marxista leninista. En tal sentido el relativo
abandono de las investigaciones sobre la herencia filosófica nacional y lati-
noamericana durante la década del 70 y en especial su merma en cuanto a
la valoración en la docencia (condicionada por el enfoque de la literatura
soviética de entonces en la enseñanza y la investigación de la filosofía)
dejaron marcada huella en la producción filosófica de estos años (Guada-
rrama, 1998a, p. 35).

Y finalmente, en cuanto a la última etapa —de inicios de los años
noventa del pasado siglo hasta la actualidad—, esclareció:

Prevalece una declaración oficial [por decreto estatal] de la orientación
marxista-leninista en la enseñanza de la filosofía en los distintos niveles
de educación. Los textos que se utilizan así lo atestiguan. Sin embargo,
en comparación con programas anteriores hay una mayor amplitud de
contenidos a tratar, interpretándose —desde el marxismo— problemas
de la actualidad, condicionados por la desaparición del socialismo este-
uropeo, la globalización, la problemática de la identidad cultural y el
tercer mundismo. En los nuevos programas existe unidad por medio de
los ‘temas invariantes’, teniendo la posibilidad cada Universidad o Centro
de Educación Superior de adecuar los mismos a sus especialidades. [...] Se
han ido delimitando posturas ortodoxas y heterodoxas dentro de la
propia teoría marxista (Guadarrama, 1998a, p. 35).

No obstante, aclaró, sería erróneo pensar que existen exclusiva-
mente en esta etapa las filosofías de los marxismos en Cuba, sobre
todo en la investigación, porque también en los centros educativos
religiosos de nivel superior se enseñan las filosofías de la religión, ya
en la variante católica o de las religiones evangélicas. Y como reco-
mendación para los estudios de la filosofía del siglo xx cubano, parti-
cularmente de su segunda mitad planteó:

constituye una misión de la actual generación de investigadores no sólo
conocer y estudiar la Historia de las ideas filosóficas en Cuba, sus grandes,
medianas y pequeñas personalidades; sino saber también, principalmente,
qué papel jugaron y juegan las ideas en su momento histórico, qué las
impulsó o frenó, para qué y a quiénes sirvieron (Guadarrama & Rojas,
1998, p. 19).



Las periodizaciones de la filosofía en América Latina y los principios teórico-metodológicos para su estudio

Tesis igualmente recomendada en cuanto a los estudios e investigaciones de la filosofía en América Latina, particularmente a tener en cuenta en las periodizaciones de la filosofía en esta región. Un importante *principio* que sostiene Guadarrama en este tipo de investigación, en cuanto a las periodizaciones, es el análisis *multilateral* que conlleva un conocimiento del desarrollo socioeconómico y político de estos pueblos, de sus luchas por la liberación nacional, por su soberanía, la su emancipación social, sin obviar las clases y otros grupos sociales. Asimismo, el estado de la ciencia, la técnica, el arte, la relación e interacción con la naturaleza y la cultura en general. De modo indicativo precisó que «la filosofía en América Latina tiene que ocuparse de los destinos del hombre contemporáneo ante los desafíos que plantean múltiples problemas globales, ecológicos, demográficos, integradores, migratorios, interétnicos, tecnológicos, etcétera» (Guadarrama, 2001, p. 29). Insistió tomar en cuenta «todo el conjunto de las múltiples relaciones de esa cosa (en este caso de la filosofía) con las otras [formas ideológicas de la cultura]» (Guadarrama, 2001, p. 2), entre ellas la ideología política.

Frente a determinados historiadores de la filosofía latinoamericana que han pretendido *desideologizar* la filosofía latinoamericana y convertirla solo en una *episteme*, Guadarrama ha precisado qué tan dañino es el reduccionismo que hace de la filosofía un móvil de la política —sociologismo vulgar— como la pretendida desideologización¹⁰, o la supuesta neutralidad ideo-política en aras de una falsa científicidad o rigor académico. Entre los filósofos que sustentan la importancia de la ideología —más allá de los marxismos—, destacó la propuesta del argentino Mario Bunge¹¹, quien desde la filosofía de la ciencia concibe la ideología como un sistema de ideales, creencias, juicios de valor, una fuerza social y acción práctica, ya como factor retardario o progresivo en la sociedad. Mientras, por otro

10. Entre otros historiadores de la filosofía en América Latina que han intentado soslayar la función ideológico política de la filosofía está Francisco Miró Quesada, quien en *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, de 1981, sustentó una pretendida imparcialidad metodológica al afirmar que «era imprescindible renunciar al planteamiento ideológico» (Miró Quesada, 1981, p. 12).

11. Guadarrama puntualiza: «Ahora bien, las intenciones de Bunge nunca han sido orientadas por el cultivo de la indiferencia ideológica propia del torremarfilismo. Desde muy temprano se apreció en él una intención de hacer de la filosofía y de la ciencia armas emancipatorias en todos los sentidos, y no exclusivamente para satisfacer las necesidades de algún erudito aislado y descontextualizado de las necesidades socioeconómicas y políticas del investigador en cuestión» (Guadarrama, 2013, p. 405).



lado, revela la inconsistencia de algunos representantes del posmodernismo como Lyotard o neoliberales como Francis Fukuyama, que pretendieron «enterrar» la ideología política por decreto. Sobre estas concepciones y sus propugnadores en América Latina esclareció: «la utopía abstracta de Daniel Bell sobre el fin de las ideologías se desvanece con esta oleada del neocapitalismo y las pretensiones unipolarizantes y uniformadoras» (Guadarrama, 1998c, p. 153). Puntualizó asimismo que los acontecimientos actuales demuestran más que nunca los terribles cólicos sociales y políticos de los que habló Nietzsche. En cuanto aquellos propugnadores del posmodernismo que renegaban del lugar de la ideología política en la filosofía acotó que «por sus temores a la contaminación ideológica prefieren evadir incluso la discusión teórica del momento ideológico» (Guadarrama, 1998c, p. 168) de la misma.

Obviamente la filosofía no puede reducirse a la ideología política, ni siquiera en la filosofía política y de la historia, por cuanto hay otros componentes teóricos de orden gnoseológico, metodológico, axiológico, entre otros, que van más allá de la cuestión ideo-política. La filosofía como forma de saber teórico-crítico y metodológico rebasa la política, y Guadarrama alerta contra esa posible simplificación al manifestar:

Una historia de la filosofía no puede desvirtuar su objeto de estudio y extenderse de forma indiscriminada hacia todo lo que sea simplemente denominado como filosofía. Para ello se requiere, ante todo, una claridad teórica respecto al concepto de esta disciplina que siempre presupondrá el ejercicio del pensamiento y la capacidad racional de análisis sobre un objeto de máxima generalidad con la intención de determinar cómo se constituyen los principios de la realidad e inducir la actitud que se debe asumir ante ella (Guadarrama, 2001, p. 22).

Como ya se ha venido demostrando, la aportación de Guadarrama a la historiografía filosófica en general, y en particular la latinoamericana, consiste en exponer y sistematizar los principios que la rigen como regularidades. Por eso puntualizó:

Si no se atiende a la búsqueda de tales regularidades del saber filosófico, se puede correr el riesgo de diluir cada momento o cada representante de nuestra cultura filosófica en una heterogeneidad exquisita, que impida la comprensión científica de la historia de la filosofía en esta parte del mundo (Guadarrama, 2001, p. 2).



Y en el conjunto de esas regularidades están los principios rectores para el examen de la filosofía a través de su historia, que en su caso ya venimos argumentando cómo el principio del *análisis multilateral* de la producción filosófica. Igualmente componen su sistema de principios la *autenticidad*, la *historicidad*, el *condicionamiento histórico*, el *electivismo* y la *universalidad concreto situada*.

Desde sus primeras investigaciones puso de relieve el principio de la autenticidad. En este orden teórico-metodológico señaló que «la autenticidad de la filosofía latinoamericana se demuestra al constatar-se su coincidencia con las exigencias del desarrollo histórico en cada período» (Guadarrama, 1886, p. 140), en concordancia con «las exigencias históricas de su momento en los diferentes planos, esto es, socio político, económico, ideológico, científico» (Guadarrama, 1886, p. 119), etcétera. Distinguió entre autenticidad y originalidad al esclarecer:

Por otra parte, no toda elaboración teórica incluso original necesariamente debe ser considerada auténtica. Sólo debe serlo si se corresponde con el conjunto de exigencias epistemológicas, axiológicas, ideológicas y fundamentalmente prácticas que una época y circunstancias específicas reclaman (Guadarrama, 2013, p. 286).

De la misma forma que hay pensadores que trascienden sus respectivas épocas y culturas y se proyectan al futuro, otros quedan totalmente rezagados y ni siquiera llegan a situarse al nivel más adecuado de la mejor expresión del pensamiento de su tiempo y circunstancia. Estos últimos son los inauténticos, aunque en algunos casos pueden llegar a ser originales y novedosos en sus ideas, pero este hecho no les asegura de antemano un valor reconocible (Guadarrama, 2013, p. 441).

Lo que significa que la originalidad solo se convierte en autenticidad cuando en en la historia una filosofía universal, de modo concreto situado, la teoría filosófica ha formulado ideas y conceptos nuevos que se corresponden con las exigencias de las circunstancias histórico-culturales y sociales, que tributan a la dignificación humana en su conjunto de relaciones sociales, desde las económico-materiales hasta las político-jurídicas, y desde las geográficas hasta las llamadas espirituales. Y por supuesto, tanto en lo colectivo como lo individual, en su debida correlación, porque tan nocivo es el colectivismo que aplasta y niega la individualidad como la exacerbación de lo individual que raya en el egoísmo grosero. En cuanto a lo original ha habido formulaciones que han devenido conceptos auténticos como la concepción de que el



hombre es *animal político* o social de Aristóteles o las ideas ilustradas del siglo XVIII referidas a la *libertad*, la *igualdad* y la *fraternidad*. Sin embargo, existen ideas y conceptos originalmente novedosos que nada tienen de auténtico, entre estas se pueden citar: «esse percipi», «la nada que nada», «solipsismo metódico», «pensamiento débil», «vivir-para-la-muerte», «dictadura del proletariado» o «fin de la historia».

Otro principio capital presente en la obra de Guadarrama es el *historicismo* que él denomina *historicidad* en confluencia de criterio con el checo Karel Kosik. Al coincidir y tomar distancia de los historicismos de Hegel, Dilthey, Ortega y Gasset y del marxismo-leninismo comienza por apuntar: «pues en verdad toda idea se asienta sobre pilares de ideas que generaciones anteriores han ido prelaborando y cada pensador hace su aporte y hasta sus rupturas, pero sin poder soslayar aquellas que le han servido de sostén al menos para criticarlas y superarlas» (Guadarrama, 2004, pp. 335-336). Además puntualizó que:

El principio de historicidad en la investigación histórico-filosófica presupone tomar en consideración la época histórica en que aparecen determinadas ideas como reflejo de esas condiciones, pero no como simple imagen pasiva de estas. La relativa independencia de las formas ideológicas respecto a las condiciones materiales de existencia permite comprender por qué en América Latina, no obstante el marcado retraso socioeconómico respecto a Europa y Norteamérica, pudieron aparecer pensadores y corrientes de ideas que expresaban de modo sui generis el nivel del pensamiento filosófico universal de su época, en sus respectivos países (Guadarrama, 2001, p. 2).

Su visión de historicidad parte de que «el cultivo de la conciencia histórica es la premisa indispensable para asumir el futuro» (Guadarrama, 2004, p. 325), de su peculiar circunstancia en dialéctica correlación con lo universal, por lo que el principio de historicidad presupone la relación de lo universal y lo particular, en ruptura con el historicismo universalista que desconoce lo particular y el circunstancialismo localista o regional que soslaya lo universal. Por eso subrayó que «la realidad, a la vez que tiene rasgos específicos, posee rasgos comunes a toda realidad y, por tanto, en toda filosofía hay elementos de verdad y a la vez elementos falsos» (Guadarrama, 2004, p. 337).

Frente a los historicismos excluyentes consideró valioso el historicismo de José Gaos, al destacar que son varios los presupuestos que pueden extraerse de los análisis del hispano para el estudio de la historia de las ideas filosóficas de América Latina, así afirmó:



Otro presupuesto esencial de las consideraciones metodológicas de Gaos consistió en criticar sopesadamente aquellas posiciones que consideran que la única filosofía válida es la que se profesa, y el resto y las anteriores sólo constituyen «la historia del error o algo carente de sentido» (Guadarrama, 2004, p. 336).

A lo que añadió:

cada hombre, cada investigador y esto no es exclusivo para la filosofía, sino para toda actividad intelectual, debe tratar de situarse en los hombros de las generaciones anteriores y coetáneas para superarla. Sólo así se produce la necesaria síntesis y el progreso que siempre reclamará el desarrollo del pensamiento y la cultura. De otro modo, la humanidad quedaría encerrada en un eterno círculo vicioso (Guadarrama, 2004, p. 337).

El principio de historicidad sostenido por Guadarrama no solo comprende la dialéctica correlación de lo universal y lo particular —la continuidad en la ruptura, el condicionamiento histórico de toda producción filosófica, y en general teórica e intelectual, el aquí y ahora, lo que se aporte de modo auténtico respecto a los predecesores—, sino también la regularidad de la teoría y la práctica, de modo que asumió la tesis de los autores de la *Ideología alemana*, que postula que en la misma medida que las circunstancias hacen al hombre, el hombre hace a las circunstancias. Concepción de historicidad filosófica apreciada por Guadarrama en unos de los grandes de la filosofía en América Latina como el argentino Arturo Andrés Roig¹².

A lo largo de la exposición de la filosofía sustentada por Guadarrama está presente el principio del *condicionamiento histórico social y cultural* de la filosofía, por lo que desde este presupuesto metodológico realiza una crítica al método inmanentista al advertir que

debe evitarse el riesgo de que el filósofo, por dejarse arrastrar por su lógica interna, por las categorías en el sentido que él las utiliza, o por los calificati-

12. «Este historicismo de Roig se caracterizó por emanciparse de interpretaciones idealistas de concebir la historia de las ideas como una eterna filiación de unas ideas respecto a otras. De ahí su confluencia con la concepción materialista de la historia y su distanciamiento a lo que por historicismo entendió Popper. En verdad su postura, más que coincidir con las diversas formas acostumbradas de historicismo, confluye hacia una visión propia en la que se articula simultáneamente la necesaria consideración del momento histórico con el devenir dialéctico y la transitoriedad de las ideas en lo que debe considerarse como un adecuado manejo del principio de historicidad (*Geschichtlichkeit*) como Vico, Hegel y posteriormente Marx concibieron, en lugar de la exagerada consideración o absolutización de la circunstancias históricas específicas distanciadas de una adecuada comprensión racional, como acostumbra el historicismo al estilo de Croce y Von Ranke» (Guadarrama, 2013, pp. 141-142).



vos que emplea para designar su filiación filosófica o la de otros, produzca confusiones que impidan la determinación científica del contenido de su filosofía (Guadarrama, 2001, p. 1).

Porque si bien es cierto que toda creación teórica y filosófica tiene su propia lógica interna, su autonomía relativa, también los conceptos filosóficos más auténticos son la resultante de condiciones sociales histórico-concretas. Así, por ejemplo, la concepción de la descentralización del sujeto de la sociedad y la cultura que propugnaron los ilustrados latinoamericanos de fines del siglo XVIII y principios del XIX es producto de la impugnación, por un lado, al sistema colonialista ibérico de dominación, y por el otro la respuesta a las calumnias etnocéntricas de Cornelio de Pauw, el conde Buffon, Raynal, Robertson o Montesquieu, entre otros eurocentristas de entonces.

También, entre los principios teórico-metodológicos, subrayó la importancia del electivismo filosófico al referir que

Es más común encontrar la frecuente imbricación de posiciones que en ocasiones llegan a confundirse [o mejor dicho, coincidir] las posiciones, sin que necesariamente signifique posturas eclécticas, sino en verdad electivas, como sostenían algunos ilustrados latinoamericanos, respecto a las distintas verdades contenidas en filosofías heterogéneas (Guadarrama, 2012, p. 11).

Como se ha señalado, el *electivismo* como principio es diferente del eclecticismo como ya hubo de precisar pioneramente José Gaos¹³. Aquí hay que puntualizar que el eclecticismo tiene diferentes formas o tipos históricos. Que en su etimología y significado coinciden, porque presuponen la *elección*. Mas, dichas formas por los métodos teóricos empleados y las funciones epistémica, ética y social que unos y otros tipos han cumplido, o cumplen, pueden catalogarse de *mal*

13. Ya Gaos, con hondura de pensamiento, había sugerido que era necesario distinguir entre *electicismo* y *electivismo*. Aclaró que «esta situación resulta de singular agudeza en los países sometidos a la corona de España, debido a la actitud asumida por esta última ante la religión cristiana, por una parte, y ante la modernidad general, por la otra. Es lo que da un interés igualmente singular a los pensadores [...]. En todo caso, pudieron estos pensadores traducir sin dificultad *ek-lectike* por *e-lectiva*, palabras de la misma composición y raíz, etimología y significado (*ek* o *e* y *lego*)». «He aquí, pues, para concluir, un caso bien instructivo del interés e importancia de la investigación de la historia del pensamiento en los países de lengua española: él permite descubrir hechos de la historia de la cultura universal que a pesar de haber tenido efectividad y gran volumen material en su tiempo, se habían oscurecido completamente; se trata, por tanto, de algo más que de las meras influencias del pensamiento ajeno en el propio o de las aportaciones de éste a aquél, con ser esto ya mucho» (Gaos, 1945, p. 241).



eclecticismo o *buen eclecticismo*¹⁴. En tanto, el mejor de los eclecticismos, el más coherente, no se caracteriza tendencialmente por la creatividad. Mientras el *electivismo*, tanto *reformista* como *revolucionario* o de otro tipo, ha sido en teoría y método el fundamento epistémico del pensamiento de avanzada; y por consiguiente, ha sido crítico y creador respecto de las fuentes de que se nutrió, al superar las mismas, siendo el fundamento de las auténticas aportaciones de la filosofía y la cultura toda. Por eso la diferenciación realizada por Guadarrama es muy importante, porque a auténticos representantes del pensamiento latinoamericano, como han sido José Carlos Mariátegui¹⁵ o Andrés Bello, por solo citar dos casos, han sido catalogados como eclécticos cuando en verdad son exponentes de un electivismo crítico-creador.

Otro de los principios que constituyen una regularidad en el pensamiento de Guadarrama radica en sostener el *carácter universal concreto-situado de la filosofía*. Planteó en primera instancia que «la filosofía constituye una forma específica del saber humano, y por tanto, posee su dignidad epistemológica propia» (Guadarrama, 2004, p. 202), con un sistema categorial, métodos y funciones específicas que regula comportamientos y actitudes humanas. Hay una crítica a la tesis de una filosofía regionalista o nacionalista a lo latinoamericano, pues en definitiva sería un reduccionismo, al señalar que

aun cuando hayan sido acertadas sus críticas al eurocentrismo, el universalismo abstracto y la reflexión filosófica «desideologizada», en algunos momentos se apreció cierto regionalismo y enfoques unilaterales que atenaban contra la búsqueda de la esencia universal concreta de la filosofía (Guadarrama, 2001, p. 6).

Sin caer en el eclecticismo, sino todo lo contrario, argumentó «la posibilidad integradora del saber filosófico» (Guadarrama, 2001, p. 6), en cuanto aportes en función de lo humano, siempre que no denigren la persona, ya en lo social ya en lo individual.

La postura que lo caracteriza en el debate en cuanto a una filosofía latinoamericana no es reducirla a su gentilicio o patronímico. Considera que la filosofía en *estricto sensu* no es en sí propiamente griega, alemana, italiana o francesa, del mismo modo que tampoco es plató-

14. Cf. Rovira (1979, p. 13).

15. Cf. Rojas Gómez (1994, p. 62).



nica, tomista, marxista o heideggeriana, ni exclusivamente antigua o moderna. Y argumentó en esta dirección: «¿Cuántas ideas acaso no trascienden sus autores, países, épocas, etc., y en ocasiones ni siquiera se conoce con total exactitud su procedencia, y sin embargo son asumidas como propias por hombres de otras latitudes y tiempos históricos?» (Guadarrama, 2012, p. 9).

Ante el dilema de si la filosofía es *de*, *para* o *en* América Latina, sostiene:

Una sabia solución al conflicto semántico lo puede aportar la denominación de filosofía en América Latina o en Iberoamérica. De tal modo no quedarían excluidas aquellas ideas formuladas en estas tierras antes de la aparición de dichos gentilicios. También existen otras formulaciones de distinta o mayor carga ideológica, según los objetivos del enunciante, como pueden ser «filosofía de nuestra América», «filosofía latinoamericana de la liberación», etcétera (Guadarrama, 2013, p. 482).

La alternativa que ofreció está en la perspectiva del principio de la filosofía universal concreto-situada, la cual no niega las aportaciones al pensamiento filosófico universal desde lo local o regional, ni novedosas y aportadoras concepciones y categorías hechas por filósofos individuales, como por ejemplo, el concepto *identidad cultural*¹⁶, aporte latinoamericano no siempre reconocido, cuestión teórico-práctica que no solo es inherente a América Latina, sino a todas las regiones y naciones del mundo de hoy. Con esta óptica examina la historia de la filosofía que necesita América Latina, que él mismo ha venido construyendo, por lo que subrayó:

Se debe tomar conciencia de que es más necesaria una historia de la filosofía que revele en qué medida las ideas de un pensador han sido más provechosas a la comunidad humana, más allá de cualquier frontera, aunque haya que comenzarla a medir, en primer lugar, por el efecto en su entorno (Guadarrama, 2001, p. 23).

Es más necesaria una historia de la filosofía que en lugar de los siempre cuestionables «primeros» en plantear una idea —tarea esta siempre riesgosa por la posibilidad de que siempre aparezca alguno anterior— se preocupe por delimitar más dónde, cuándo, por qué y con qué fin se formuló una idea (Guadarrama, 2001, p. 23).

16. Cf. Rojas Gómez (2007, pp. 78-92) y Rojas Gómez (2011, pp. 75-287).



A lo que añade: «La historia de la filosofía que se necesita es la que es capaz de medir los grados de resonancia de las ideas. Tal vez esa empresa parezca hoy en día algo utópica, pero es concreta y no abstracta» (Guadarrama, 2001, p. 23). «Más que filosofías de la sospecha, América Latina necesita filosofías del rescate y la proyección» (Guadarrama, 1998c, p. 167).

Y aunque parezca muy instrumental esta concepción, no hay duda que una filosofía que se recrea en sí misma, en la simple deducción de unas categorías a partir de otras, sin vinculación con la realidad y el hombre concreto es una filosofía inauténtica. Por esta razón suficiente, en articulación con la *razón histórica* y la *razón práctica*, lo llevó al problema del objeto y funciones de la filosofía. Su obra es ya por su valor un hecho cultural insoslayable.

Referencias

- Beorlegui, C. (2006). *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una historia incesante de la identidad*, 2ª edición. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Bohórquez, C. (2009). Prólogo (pensar con cabeza propia), (pp. 6-14). En P. Guadarrama González. *Pensamiento filosófico latinoamericano: humanismo versus alienación*, t. I. Caracas: Editorial El Perro y la Rana.
- Gaos, J. (1945). *Pensamiento de lengua española*. México: Editorial Stylo.
- García Galló, G. J. (1986). Prólogo (pp. V-X). En P. Guadarrama González. *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*. La Habana: Editora Política.
- Guadarrama González, P. (1983). Algunas particularidades del positivismo en Cuba. *Islas*. Revista de la Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas. 76, pp. 103-124.
- Guadarrama González, P. (1998a). Etapas principales del desarrollo del pensamiento filosófico en Cuba, pp. (41-60). En P. Guadarrama González y M. Rojas Gómez. *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo xx: 1900-1960*, 2ª edición. La Habana: Editorial Félix Varela.
- Guadarrama González, P. (2012). Fernando Ortiz, pp. 49-82. En P. Guadarrama González y M. Rojas Gómez], (cds.). *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo xx*, t. II, (segundo tercio de siglo xx). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.



- Guadarrama González, P. (1998b). Herencia filosófica y socialismo: una óptica cubana, pp. (20-40). En P. Guadarrama González y M. Rojas Gómez. *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX: 1900-1960*, 2ª edición. La Habana: Editorial Félix Varela.
- Guadarrama González, P. (2001). *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Guadarrama González, P. (1998c). *Humanismo, marxismo y postmodernismo*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Guadarrama González, P. (2003). *José Martí y el humanismo en América Latina*. Bogotá: Edición del Convenio Andrés Bello.
- Guadarrama González, P. (2010). Manuel Sanguily y Garrite, (pp. 241-274). En P. Guadarrama González y M. Rojas Gómez (coords.). *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX*, t. I (primer tercio de siglo XX). La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Guadarrama González, P. (2012). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*, t. II, Bogotá: Universidad Católica de Colombia/Planeta Colombiana.
- Guadarrama González, P. (2013). *Pensamiento filosófico latinoamericano. Humanismo, método e historia*, t. III, Bogotá: Universidad Católica de Colombia/Planeta Colombiana.
- Guadarrama González, P. (2004). *Positivismo y antipositivismo en América Latina*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Guadarrama González, P. (1986). *Valoraciones sobre el pensamiento filosófico cubano y latinoamericano*. La Habana: Editora Política.
- Guadarrama González, P. & Tussel Oropesa, E. (1987). *El pensamiento filosófico de Enrique José Varona*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Guadarrama González, P. & Rojas Gómez, M. (1998). Balance de la historiografía filosófica del siglo XX y estado actual de la filosofía en Cuba, (pp.1-19). En P. Guadarrama González & Rojas Gómez, M. *El pensamiento filosófico en Cuba en el siglo XX: 1900-1960*, 2ª edición. La Habana: Editorial Félix Varela.
- Guadarrama González, P., Rojas Gómez, M. & Vila Bormey M. T. (2010). Conclusiones (pp. 375-383). *La condición humana en el pensamiento cubano del siglo XX*, t. I (primer tercio de siglo XX), La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Guevara, E. Ch. (2006). *Apuntes críticos a la economía política*. La Habana: Centro de Estudios Che Guevara/Ocean Press/Editorial de Ciencias Sociales.
- Guevara, E. Ch. (2008). Carta del Che Guevara a Armando Hart Dávalos, desde Dar-Es-Salaam, Tanzania, 4/9/1965. (pp. 395-398).



- En Néstor Kohán. *De Ingenieros al Che. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, 2ª edición. La Habana: Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello.
- Hart, A. (2001). A modo de presentación (pp. VII-XII). En P. Guadarrama González. *Humanismo en el pensamiento latinoamericano*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- León del Río, Y. & Valdés García, F. (2001). Pablo Guadarrama González (pp. 103-116). En Jalif Bertranou (ed.). *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo*. Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo.
- Machado, D. (1994). Prólogo, (pp. 9-12). En P. Guadarrama González. *Marxismo y antimarxismo en América Latina*, 2ª edición. México D.F./La Habana: Editora Política/Editorial El Caballito.
- Martínez Heredia, F. (2010a). *El ejercicio de pensar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales/Ruth Casa Editorial.
- Martínez Heredia, F. (ed.). (2010b). *Pensamiento crítico*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Miró Quesada, F. (1981). *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Muñoz, O. (2006). Prólogo (pp. 7-9). En P. Guadarrama González. *Cultura y educación en tiempos de globalización posmoderna*. Bogotá: Editorial Magisterio.
- Ribas, P. (2002, julio-diciembre). Pablo Guadarrama. Humanismo en el pensamiento latinoamericano. *Revista de Hispanismo Filosófico* 7, (2), pp. 83-85.
- Rojas Gómez, M. (2011). *Identidad cultural e integración: desde la Ilustración hasta el Romanticismo latinoamericanos*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Rojas Gómez, M. (2003, abril-junio). La estética de la libertad y la libertad estética en José Martí. En *Islas*, Revista de la Universidad Central de Las Villas, 136, (2), pp. 114-138.
- Rojas Gómez, M. (1994). *Mariátegui, la contemporaneidad y América Latina*. Bogotá: Universidad INCCA de Colombia.
- Rojas Gómez, M. (2015). *El término Hispanoamérica. Génesis y desarrollo en los procesos de las independencias*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Rojas Gómez, M. (2007, abril-junio). Sobre el origen del concepto identidad cultural ¿Aporte latinoamericano? En *Islas*, Revista de la Universidad Central de Las Villas, 152 (2), pp. 78-92.



- Rojas Osorio, C. (2009). El pensamiento filosófico del Caribe (pp. 479-492). En Enrique Dussel, Carlos Mendieta y Carmen Bohórquezre (eds.). *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano, del Caribe y "Latino. 1300-2000"*. México/Buenos Aires/Madrid: CREAL/Siglo XXI Editores.
- Rovira, M. del C. (1979). *Eclécticos portugueses del siglo XVIII y algunas de sus manifestaciones en América*. México D. F.: UNAM.
- Ubieta Gómez, E. (2003). Prólogo, (pp. 11-12). En P. Guadarrama González. *José Martí y el humanismo en América Latina*. Bogotá: Edición del Convenio Andrés Bello.
- Zea, L. (2003, noviembre). El humanismo de pablo Guadarrama. *El Excelsior*, p. 2.